



296

MILLET GENEL KÜTÜPHANESİ

KISIM :

Resit ef

ESKİ KAYIT No.

296

YENİ KAYIT No.

TASNİF No.





حاشية  
الكائنات

بسم الله الرحمن الرحيم

فحمدك يا من تنزهت ذاته عن احاطة ابيكار الافكار \* ونشكرك يا من عجزت عن ادراك البصائر والابصار \* تلالا في ظلم الليالي انوار \* كمتك الباهرة \* واستنارت على صفحات الايام آثار سلطنتك القاهرة \* فسبحانك سبحانك ما اعظم شأنك \* واظهر برهانك \* انت الشاهد في العين \* ولا يشاهدك العين وقد حال الحجب في البين \* لا تبصرك نواظر البصائر الا بانوارك \* ولا تظهرك ظواهر الدلائل الا باظهارك \* فانت الدال على ذاتك بذاتك \* ثم على ماسواك بانوار صفاتك \* خلصنا من الركون السكلى الى عالم الشهادة \* واجمعنا مع اهل الحظائر القدسية وعالم السيادة \* ونصلي ونسلم \* على من اوتي جوامع الحكم \* سيدنا وسيد العالم رسولنا محمد الذي طلع من مطالع اليقين \* على المجردين عن مواقف اصول الدين \* وعلى آله واصحابه الذين فازوا بمتابعته \* وخصوا بمبايعته \* واخذوا من مشكاة مصابحه \* فالقوز كل القوز لمن اقتبس من انوارهم \* واقتنى بانوارهم \* واعتنى بشعارهم \* والله تعالى هو الموفق وهو على ما يشاء قدير \* وبالاجابة جدير \* (وبعد) فيقول العبد الفقير الى الله الباري \* ابو محمد عبد الله بن الشيخ حسن الكائناتى الاسكندارى \* امده الله تعالى بالامداد الانصارى \* ان كمال كل نوع انما هو بما يخصه من الاثار \* ويميزه عن الاغيار \* وامتياز نوع الانسان عما عداه \* انما هو بالعلوم

والعرفان وما حواه \* فاسلكوا معاشر الطلاب مسالك تحصيل اليقين \* واطلبوا العلم ولو بالصين \* لاسيما علم التوحيد والصفات \* الذى به يحصل القوز بالسعادات \* اذ هو ارفع العلوم واعلاها \* وانفعها واجداها واحراها \* بعقد المهمة اليها \* والقاء الشرع عليها \* كيف لا وهو المتكفل باثبات الصانع وتوحيده وتنزيهه عن تشابه الاجسام \* واتصافه بصفات الجلال والاكرام \* واثبات النبوة التى هى اساس الاسلام \* وبه يترقى في الايمان \* باليوم الاخر من درجة التقليد الى درجة الايقان \* فهذا هو السبب للهدى والفلاح \* والقوز والنجاح \* ومع هذا ففيه مقاصد جليلة \* ومواقف سنية \* سعدت وعضدت بابكار الافكار \* ومطالع انظار رتبها عقول الفحول لنيل الابكار \* وطوالع انوار جردت عن غياهب الشكوك وظلمات الاوهام \* متلثة على صفحات الايام \* ومطالع عالية افتخرت بها نهاية العقول على الانام \* وفوائد يقينية وعقائد دينية وعمدة في الاحكام \* وكفاية في غاية المرام \* وقد صنف فيه علماء الامة وعظماء الملّة كتباً معتبرة \* والغوافيه زيرامطولة ومختصرة \* وحققوا فيها قواعد عقائد الاسلام \* وردوا على كل من يخالفهم من اهل البدع والظلام \* فمنها مع وجازتها شرح العقائد النسفية للعالم الرباني \* الفاضل العلامة التفتازانى \* بلغه الله تعالى غاية الاماني \* كتاب اى كتاب مشحون بفرآيد الفوائد \* مملوء بقواعد العقائد \* شديد فيه ام بالدين بدلائل خلت عنها زبرا والاخر والاوائل \* بعبارات رائعة تسابق معانيها الازدهان \* وكلمات شائقة تجب عند استماعها الاذان \* مع تحقيقات ساححة \* وتدقيقات سائحة \* وتقريرات عجيبه \* وتمهيدات غريبة \* فلذا اتخذها الفحول مسارح انظارهم \* ومطارح افكارهم \* مكين عليها في اعصارهم \* فخرروا عليها تخريرات بدعية \* وتعليقات بريعة \* لاسيما ما كتبه المولى الفاضل الخياي \* افاض الله على مشهده الروح الجمالى \* تراس اى تراس \* كتاب فيه هدى وشفاء للناس \* مع عبارات موجزة رائعة \* وتحقيقات متبعة فائقة \* وتدقيقات عويصة غامضة سلك رحمة الله فيه طريق الاختصار \* ينتفع به الصغار والكبار \* فلذا اشتهر في الاقطار \* كاشتهار الشمس في رابعة النهار \* ولقد كنت في عنفوان الشباب مشغولاً بما كرت \* ومشغولاً بما كرت \* وكان يدور في خلدى ان ارتب له حواشى تذلل صعابه \* وتقيط عن وجه مخدراته نقابه \* انقد فيه نتايج الافكار \* ووضح فيه خرائص الاسرار \* حتى اتميت في اواسط عمري بالتقاعد في زاوية الهجران \* التى هى من زوايا اهل العرفان \* فقلت لنفسى هذا آوان العناية \* وزمان حصول الغاية \* فشمري ساقك \* واتركى ما شاقك \* فبادرت لما اردت فرفعت ددلى \* وجهلت وراء ظهري سائر ادلى \* فكتبت هذه الحواشى \* وكشفت فيها الغواشى \* على قدر ما ساعدنى



الحق تعالى في ذلك \* وباعدني من الفتور هنالك \* بعبارات موصحة وإشارات موقفة  
شيدت فيها قواعد العوائد \* ومهدت فيها موائد الفوائد \* وناظرت فيهما مع الأفاضل  
والفحول \* واقفحت فيها عما وقع لي من الرد والقبول \* وشرحت أكثر مواضع  
الشرح \* وبينت فيها ما عني مع الشارحين من العدل والجرح \* ولوانصف أحد  
من نفسه لعلم قطعنا أن غناية الله تعالى على عبده واقعة مدى دهره وإن كان  
الحسدة اللئام والعنيدة الأثام \* يزعمون أن لا كلام على الشرح والحواشي \* بعد  
ما اطوا عنهما الغواشي \* فذلك منهم جهل وعناد \* وخروج عن سبيل السداد  
والرشاد \* الأتاهم يقولون أن العلوم تتزايد بتلاحق الأفكار \* فلم لا يعترفون  
بحقيقة هذا لا بكار ولا نظار \* ونعم ما قيل

ومن يقف آثار الهز بريل به \* طرأ صبح جرح الوحش أذهور أتع

فأكثرهم كما ترى أما على قلوبهم أكنة فلا يكادون يفقهون حديثا أولئك  
كالأنعام بل هم اضل سبيلا هم يحسدون الناس على ما آتاهم الله من فضله فإذا جاءهم  
من الحق ما عرفوا كفروا به لكن الله تعالى جلت حكمته وعزت سطوته  
يغار على عبده فيحسن إليه على قدر جهده أن الله لا يضيع أجر من أحسن عملا  
والبقيات الصالحات خير عند ربك ثوابا وخير املا ثم أن ما وقع في أثناء المباحثة  
بما يشير إلى سهو المناظرين لا سيما مع المحققين عبد الحكيم السلوكي وقول أحد  
اسكنهم الله في جنة الخلد فذلك والعياذ بالله تعالى ليس ازراء بهم بابرار هفواتهم \*  
أو وضعنا من رفع قدرهم باظهار سقطاتهم \* وكيف وانى معترف بانى اعترف من  
فضالتهم \* ومستتر شديدا لاتهم \* ومستفيد من فوائدهم \* ومستفيع من فرائدهم \* بل  
تنبيه على المرام \* حسب ما عني من الرد والقبول والنقض والابرام \* ولعلمهم لفرط  
اهتمامهم بالمباحث والافادة \* لم يتفرغوا للمراجعة والاعادة \* على أن لا ندعي  
الخلاص عن أمثال هذه الزلات \* بل هو مخصوص بمن هو رفيع الدرجات \* فإن  
الإنسان يساق السهو والنسيان \* مع أنه لا يسع المجال لتحقيق الصواب في كل  
حين وأن غير أن ما لا يدرك كله لا يترك كله \* فلتحقق الحق وحب واسع \* بفضل  
الله العليم الواسع \* فجاءت بحمد الله تعالى مطابقة لما اردت \* وموافقة لما قصدت \*  
فقلت في شأنه بما زانه شعر

للك الحمد يا ذا المن والفضل والهدى \* على نعم افضلت للعبد مرشدا  
كتاب يدان اسكدار كجابت \* بدور من السعد السعود مجردا  
فغاب حجاب البحث عن كشف وجهها \* بذات طلع المصباح للقباس الهدى  
اضاءت فيها سبل المباحث بهجة \* وصار بها طود العلوم مشيدا  
بها نال برهان المسائل قوة \* بهما صار معان الطوائف مشردا

إذا شاهد النظار نضرة حسنهما \* تمالت لهم بسطا وفرحا مجددا  
ولورام شخص نيل اغراضه العلى \* لنال بها حمد المن يعطى الارشدا  
فحسبك هذا المدح لا تبغ غيره \* عليك بها بدأ ووسطا وسرمددا  
الهى كما شرفت تحس برسادي \* فاعط لها عزرا ونفرا مؤيدا  
فارجو من الله العليم بحالنا \* بغفران داعيناه هذا الدعاء مدا  
جزى الله في اولاه خيرا بما سعى \* واولاه في اخراه عيشا مرغدا  
ثم انى كنت برهة من الزمان \* ومدة من الاوان \* اجلت رايي ورددت قداحي \*  
وشاورت ذوى النهى من اصداقائي \* في كفوا زفه اليه يعرف قدرها ويغلي مهرها  
حتى وقع الاختيار على حضرة من فاق سلاطين الانام \* لما عني من مزايا الاكرام \*  
فيذكر بذلك مدى الدهور والاعوام \* وهو الذى اربى على خواقين الانام \* بمزايا  
الجلود والانعام \* لاسيما بالنسبة الى العلماء الاعلام \* الذين هم عظماء الاسلام \*  
الا وهوناصر آيات الدين بالسيف والسنان والحجة والبرهان \* وناشر رايات الكرم  
والاحسان \* الذى شاع آثار وجوده في تخوم الافاق \* وبذلك وغيره من الملكات  
الفاضله اعلى على اعالى السلاطين وفاق \* وحصل في هذه الدعوى من جواهر  
الورى الوفاق \* ومحرز مما لك القياصرة والا كاسرة بالارث والاستحقاق \* وناظم  
الامور الدينية الجهادية بعد الشتات \* وعاصم حبل الله المتين من البتات \* وموصل  
لواء الشرع الى السالك \* ومؤيد النواميس النازلة من الافلاك \* واهتزت الشمس  
بوقوعها على موطن قدمه \* واقفخر السماء بدورانه على هيولى اسرخدمه \* احتضى  
من عام انعامه كل غنى وفقير \* وارضع من لبان احسانه كل صغير وكبير \* قد فاز  
القواصى والدواني \* من فيض لطفه بالامال والاماني \* من اوى الى حريم ساحته  
امن من آفات الدهر الخوان \* ومن التجأ الى حرم كرمه عصم من نوائب الدوران \*  
وخطوب الحد ثان \* فهو الذى يدور عليه الحديدان \* وبه يعصم من تلاعب الملوان \*  
ظل الله على العالمين ملجأ الافاضل والعالمين \* السلطان ابن السلطان ابن السلطان  
السلطان المجاهد في سبيل الله الغازي سليم خان ابن السلطان الغازي مصطفى خان  
ابن السلطان الغازي احمد خان مد الله سرادقات عظمتهم على الايام \* وافاض عليه  
سجالات الخلود والدوام شعر

هو الشمس لم يرم نزولا لمنزل \* فسيكنه اوج بترج السعادة  
يدور بدور الفضل حول مداره \* ومن وجهه بيد وصباح السيادة  
قد جمع بين السيرة الملكية والصورة الملكية \* وقرب بين الحكمة القمائية والحكومة  
السيماية \* وهو الذى زعزع بهيبته سري الاكاسرة \* وخضع الى قدرته رقاب  
القياسرة \* واعتضد بعين عنايته نظام الدولة العثمانية القهارية \* وعند هذا طربت



بمقتضى الارضية وانشدت هذه القصيدة السليمية

خليقة من اصل كريم الشمايل \* ولولاك لم يصلح معاش الامائل  
سليم يد من نسل عثمان باذل \* مليك يد ير الامر من غير حائل  
حليم كظوم غيظه غير ساخط \* على من جنى اياه يعفو ويشامل  
لقد كان ذا خلق على الناس اجمع \* بجود ورحم والخصال الجلائل  
حق لا فلاك تبوء بدورها \* على رأسه طرابفخر مكمّل  
فيا حبذا ساحات روم قانها \* مدارك آمال لكل مؤمل  
تذكرتها والالمى الذى بها \* قفانبكى من ذكرى حبيب ومنزل  
فن كان بالقطب الشمالى ساكنا \* علا شرفا بالامن واليمن الاشمل  
وما هو الا حضرة الملك العلى \* امان سلاطين الورى فى القواضل  
غياث لارباب الفضائل كلهم \* ملاذ لاعيان الهداة الافاضل  
معاذ لاهل العلم من كل حادث \* شمال اليسارى عصمة للارامل  
هو البحر جودا بره يشمل الورى \* لقد نال من معرفته كل سائل  
هو الشمس فيضاعم فيض نواله \* جميع البرايا من صنوف القبائل

اولى خواقين بنى آدم رب الندى والكرم \* خلد الله خلافته \* وشيهد اركان دولته  
فلجمعه المحاسن التى لاتعد \* وحيارزه الخصال التى لاتحد \* ولما له على خاصة من  
الامداد والمدد \* الفت هذه التحريرات الانيقة \* والتحقيقات البديعة \* التى لم يأت  
بمثلها قبل اعيان الكرام \* بل لم يرها الى الان عين الزمان \* حور مقصورات  
فى الخيام \* لم يطمئن انفس قبلهم ولا جان \* مع ما انا فيه من تشتت البال وتفرق  
الحال \* وهجوم الامراض الجسمانية \* والاغراض النفسانية \* والشؤون متراكمة  
والشواغل متزاحمة \* واهديتها الى حضرة العلية \* اهداء الخلة رجل الجراد  
الى سليمان \* واتحاف السحاب قطرة الموهبة الى بحر عمان \* مستعينا فى الاقبال  
والاحسان \* والقبول من الملك المنان \* وارجو من مكارم خدامه الكرام \* واعوانه  
الفخام \* ان يشيروها بنظر القبول والاقبال \* ويلاحظوها بعين الرضى والافضال \*  
فان وقعت فى حيز القبول فهو غاية المأمول ونهاية المسؤول \* والله تعالى اسأل ان  
يجعل ذلك خالصا لوجهه الكريم \* وان ينفعنى به يوم لا ينفع مال ولا بنون الا من اتى  
الله بقلب سليم \* وها انا اشرع فى الكلام بعون الله الملك العلام (قال المحشى رحمه  
الله تعالى اما بعد الحمد مستأهله) اقول مباحث الحمد قد ذكرت فى الكتب مفصلة  
فلا حاجة الى ايرادها وان اردت الاطلاع على بعض ما فيها فارجع الى تعليقاتنا على  
الحواشى التهذيبية الفتحية تجدها بحارا لاسواحل لها وقوله لمستأهله بمعنى  
مستوجبه فان قلت ذكر فى الصحاح انك تقول فلان اهل كذا ولا تقول مستأهل

والعامية تقوله فلا يصح استعمال هذا اللفظ فى هذا المقام اذ قد تقرر ان حسن  
الابتداء مما يهتم به الاعلام قلت ذكر فى الاساس فلان اهل كذا وقد استأهل لذلك  
فهو مستأهل له وسمعت اهل الحجاز يستعملونه استعمالا واسعا فاندفع قول  
الجوهري المذكور وايضا فى القاموس استأهله استوجبه لغة جيدة وانكار  
الجوهري باطل لكن الانصاف ان كلام الجوهري جوهر الكلام اذ الاستشهاد  
انما يكون بكلام مضاعف الانام وثبوت فيه غير معلوم نعم اشتهر فى السنة الناس  
عن لم يكن من فرسان البلاغة فاستعمله الافاضل فى محاوراتهم وديابج كتبهم وقد  
استعمله الشارح فى ديباجة التلويح والقاضى فى تفسير الفاتحة فما وقع فى كلام  
المحشى ههنا من هذا القبيل فان قلت هب انه ورد فى كلام العرب العرباء لكنه لم يرد  
المستأهل فى اسماء الله تعالى مع ان اسماءه تعالى توقيفية على ما اختاره الشيخ  
الاشغرى وهو المنصور قلت اجيب عنه بانه اريد به المعنى الوصفى العام ذهابا الى  
انحصاره فى ذاته لاداته المخصوصة كما عبر عن ذاته بما فى قوله والسماء وما بناها قصدا  
الى الوصف اى شئ اتصف بالبناء دون ذاته المخصوصة وبانه اذا ورد اذن باطلاق اسم  
بلغة فهو اذن باطلاق ما يرادفه من تلك اللغة او من لغة اخرى وقد ورد فى الحديث  
فى شأنه انه اهل الشفاء والمجد وبانه يحتمل ان يختار مذهب القاضى من انه اذا اتصف  
ذاته بصفة يجوز اطلاق لفظ الدال عليه اذالم يوهم النقص ولا يخفى ما فى الكل  
اما الاول فلان انحصار المعنى الوصفى العام فى ذاته يقتضى كونه اسماءه تعالى ضرورة  
ان اسماء الله تعالى لا يراد بها الذات من حيث هو هو بل الذات المأخوذة مع بعض  
الصفات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة فيبقى الاشكال بحاله وما ذكره من النظر  
فلا يخفى ركاكته على البصير لان ذلك ورد فى شرع العليم الخبير واما الثانى فلان  
الترادف بين لفظ الاهل ولفظ المستأهل هم ولوسلم فلا يدفع الاشكال واما الثالث  
فلان عدم ايها النقص فى هذا اللفظ هم كيف واصل اللفظ لم يثبت عند الجوهري  
ولوسلم فالكلام مع المذهب المنصور هذا والاولى ان يقال هذا اللفظ وان لم يثبت  
فى فصيح الكلام ولم يرد اطلاقه عليه فى الكتاب والسنة لكنه اشتهر فى محاوراتهم  
واطلاقه عليه تعالى فكأنهم اجمعوا على الاطلاق عليه تعالى وهو من الادلة  
الشرعية كما قيل بتمثله فى لفظ الواجب والصانع والتقديم ونحو ذلك وعلى هذا المنوال  
خذ هذا السؤال (والصلاة كما ان الله تعالى على عباده مننا لا تحصى يجب الشكر  
والثناء عليها كذلك للنبي صلى الله عليه وسلم على امته مننا لا تحصى بسبب ارشادهم الى  
طريق الحق والجنة فمن ذلك وجبت الصلاة عليه والتزموا اياها فى اوائل كتبهم بعد  
الثناء على الله تعالى والصلاة فعلة من صلى اذ ادعا وهو اسم يوضع موضع المصدر يقال  
صلى صلاة ولا يقال تصليته كذا فى الصحاح وفى القاموس الصلاة الدعاء والرجة



والاستغفار وحسن الثناء من الله تعالى على رسوله والظاهر ان الصلاة ههنا بمعنى  
التعظيم فيعلم المعاني الثلاثة المذكورة ولا يلزم استعمال المشترك في معانيه كما حقق  
في اصول الفقه هذا ولو اورد السلام عقيبها لكان احسن اذ قد قيل ان الاختصار على  
الصلاة مكروه ( والسيد من ساد قومه يسودهم سيادة وسودد اوسيد وده فهو سيد  
وهم سادة تقديره فعلة بالتحريك لان تقدير سيد فعيل وهو مثال سري وسراة ولا نظير  
لهما يدل على ذلك انه يجمع على سيائد بالهمزة مثل افيل وافاثل وتبيع وتباع وقال  
اهل البصرة تقدير سيد فعيل وجمع على فعلة كانوا سائدا مثل قائد وقادة وزائد  
وزادة وقالوا انما جعلت العرب الجيد والسيد على جيائد وسيائد بالهمزة على غير  
القياس لان جمع فعيل فيا على بلا همزة كذا في الصحاح (والرسل جمع رسول وهو انسان  
بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام وقد يشترط فيه الكتاب بخلاف النبي  
فانه اعم وسيجي تحقيق هذا وفي قوله سيد رسله تلج الى قوله عليه السلام اناسيد  
الاولين والآخرين على الله ولا يخفى لان من كان سيد الرسل يكون سيد جميع العالم  
(واله عطف على المجرور بعلى ولو اعدا الجار ههنا كما هو الملتزم في كتب اهل السنة  
لكان احسن الان في تركه اشارة الى رد ما هو المنقول عن الشيعة من انهم يلتزمون  
ترك على ههنا ويدعون في ذلك حديثا وهو من فصل بيني وبين آل بعلى فليس معنى لان  
هذا موضوع لا اصل له ولو سلم فليس المراد بعلى في الحديث على الجارية بل هو اسم وعلم  
لابن ابي طالب كرم الله وجهه فالاشتباه بين الحرف والاسم مما لا يليق بشأنهم فذلك  
النقل منهم غير صحيح فالتيان والتركة سواء عند الكل وآل محمد صلى الله عليه وسلم  
قبل اهل بيته وعياله وقيل اتباعه وقيل امته وقيل اهل الذين حرمت عليهم الصدقة  
وقيل كل مؤمن تقي قال في القاموس آل الرجل اهله واتباعه واولياؤه ولا يستعمل  
الا فيما فيه شرف غالبا فلا يقال آل الاسكاف كما يقال اهل واصله اهل ابدلت الهاء  
همزة فصارت اهل نوات همزتان فابدت الثانية الفاء تصغيره او بل واهيل اقول  
يفهم من قوله تصغيره او بل ان اصل آل يشتمل ان يكون اول قلبت الواو  
الفا فصار آل وهذا مذهب الكسائي حيث قال اصله اول كعمل من اول ياول  
تحركت الواو وانفتح ما قبلها قلبت الفاء وقال سيبويه اصله اهل قلبت الهاء همزة ثم  
قلبتم الهمزة الفاء كما اختاره صاحب القاموس وتصغيره على او بل واهيل دليل  
لكلا المذهبين وان كان الاول ارجح ثم اختلف في جواز اضافته الى المضمر فنعى  
الكسائي والخماس وزعم ابو بكر الزبيدي انه من لحن العوام والصحيح جوازه  
وفي الحديث اللهم صل على محمد وآله (والصحيح جمع صاحب كركب وراكب من صحبه  
يصحب صحبة عاشره وهم اصحاب واصحاب وصحبان وصحاب وصحابة وصحب كذا  
في القاموس وفي الصحاح صحبه صحبة بالضم وصحابة بالفتح وجمع صاحب صحب مثل

ركب وراكب وصحبة بالضم مثل فاره وفرهة وصحاب مثل جائع وجياع وصحبان مثل  
شاب وشبان والاصحاب جمع صحب مثل فرخ وافراخ والصحابة في الاصل الاصحاب  
وجمع الاصحاب اصحاب وبهذا فصل اجمال القاموس فافهم والمراد هم الذين لا قوا  
النبي صلى الله عليه وسلم وآمنوا به وان لم يرووا عنه ولم يطيلوا صحبته وقيل بشرط  
الطول والرواية وقيل بشرط الطول وان يروى عنه شيئا لكنه عزير الوجود وقيل  
بشرط ان يغزومعه وقيل لا بد ان تكون الملاقاة عاماتا ما ولا يطلق على مادونه وقيل  
بكفى في اطلاق الصحابة اذ رآه عصره ولو لم يلقه والاول ارجح من الباقي لكن شرط  
كونه صحابيا الموت على الدين ولو تخلل الردة فن لاقى الرسول وآمن به ثم ارتد والعياذ  
بالله تعالى فان تاب عن الارتداد ومات مسلما فهو صحابي سواء كانت توبته في عصره  
عليه السلام او بعده وادخلوا الجن الذين آمنوا به في عصره في الصحابة دون الملائكة  
والفرق ظاهر ومال بعض المحققين الى ان الانبياء عليهم السلام اصحاب له عليه السلام  
لملاقاتهم اياه في ليلة المعراج (اقول فان كانت هذه الملاقاة كافية في اطلاق الاصحاب  
فلا بد ان يطلق الاصحاب ايضا على الاكابر والاولياء المكاشفين له صلى الله عليه وسلم  
وهو الموافق لتحقيق السادات الصوفية الاتراهم يترضون عن الاكابر في كتبهم  
وفي محافلهم فرضى الله عنهم هذا فاذا عرفت معنى الال والصحب بما وزنا فلك ان تقول  
ذكر الصحب بعد ذكر الال تعميم بعد تخصيص ولك ان تقول بالعكس (والسبيل) جمع  
سبيل وهو الطريق يذ كروبوئث قال الله تعالى قل هذه سبيلي ادعوا الى الله على بصيرة  
فانت وقال تعالى وان يروا سبيلا للرشد لا يتخذوه سبيلا فذكر كذا في الصحاح والمراد به  
سننه وآدابه واخلاقه كذا قيل والظاهر ان المراد اقواله وافعاله واحواله فمن ملكت هذه  
الامور الثلاثة يكون من الورثة الذين ورد الاثر فيهم عن سيد البشر وهو العلماء ورثة  
الانبياء وتفصيل الكلام فيما لا يتحمل المقام (فدونك) جواب اما باعتبار الاخبار  
والاعلام فالكلام من قبيل اما زيد فطلق فهي مجرد التوكيد لا لتفصيل المجمل  
مع التوكيد وهذا وان كان مشهورا في الكلام لكن الاول ايضا مما اثبتته الشيخ رضى  
الانام ودونك اسم فعل بمعنى خذ وحمله على الظرفية بمعنى قد امك بعيد قال ابن مالك  
اسم الفعل على ضربين احدهما ما وضع من اول الامر كذلك كشتان والثاني ما نقل  
عن غيره فانه المنقول من ظرف او جار ومجرور نحو عليك بمعنى الزم ومنه عليكم  
انفسكم اي الزموا شأن انفسكم ودونك زيدا اي خذها وامامك اي تقدم ووراءك بمعنى  
تأخر هذا وقال في شرح الكافية لا يستعمل هذا النوع الامتصلا بضمير الخطاب وشذ  
قولهم عليه رجلاى ليلزم وقال فيه ايضا اختلف في الضمير المتصل بهذه الكلمات  
فوضع رفع عند القراء ونصب عند الكسائي وجر عند البصريين وهو الصحيح لان  
الاخفش روى عن عرب فصحاء على عبد الله بالجر ومع ذلك فع كل واحد من هذه



الاسماء مستتر من فروع الموضوع بمقتضى الفاعلية وتفصيل الكلام يطلب من محله  
(هذا النبراس) بكسر النون وسكون الباء الموحدة المصباح وكلمة هذا منصوب محلا  
مفعول دونك والنبراس صفة لاسم الإشارة واياها السارى منادى حذف حرف النداء  
منه والسارى من السراية وهى سرى الليل وهو مصدر ويقل فى المصادران يجئ  
على هذا الباب لانه من ابنية الجمع كذا فى الصحاح وفى القاموس السرى كالهدي سیر  
عامة الليل ويذكر سرى سرى ومسررى وسرية ويضم اه فقيه اشارة الى ان اللاتق  
للتألب ان يصرف جميع اوقاته الى تحصيل الحقائق ليلا ونهارا شبه طالب اسرار شرح  
العقائد للفتاوى بدون هذه الحواشى بالسارى فى ظلمة الليل فى تحيره وعدم الاهتداء  
الى مقصوده وهذه الحواشى بالمصباح فى كونه آلة للاهتداء ومزيله للحريرة ثم استعمل  
لفظ المشبهة فى المشبه هذا هو الظاهر يرشدك اليه قوله يرشدك اه سالكونى واما  
القول بانه شبه طالب اسرار العقائد النفسية بدون هذا الكتاب فلا يخفى ركاكته  
على اولى الالباب اذ المقصود ههنا انما هو مدح كتابه لا مدح شرح العقائد ثم ان هذا  
احتمال ضعيف ذكرناه مما شأله والا فالتحقيق انه استعارة تشيلية على تشبيه الهيئة  
بالهيئة ولا يخفى تصويره على من هو اهله وقد حقق فى علم البلاغة انه ما امكن  
الجل على تشبيه الهيئة بالهيئة لا يتصار الى غيره (كتاب فيه نور وهدى للناس) اقتباس  
وقوله كتاب خبر مبتدأ محذوف اى هو كتاب والجملة استئناف لبيان كونه نبراسا  
والظاهر انه من ملائم المشبه فتكون الاستعارة مجردة لكن فيه ايضا ما يلائم المشبه به  
فافهم (يرشدك) استئناف لبيان كونه هدى للناس (الى المكامن) جمع مكمن  
من كن كونا اذا اختفى ومنه الكمن فى الحرب وناقية كونا اى كتوم للقاح وحرز  
مكمن اى مختفى فى القلب ووصفه بالخفية للاشارة الى انها فى حد ذاتها خفية لم يظهر  
لاحد الى الان وهذا المعنى لا يفهم من المكامن كما بسط معانيه التى لا تخلو عن  
الاختفاء والفرق بين الخفاء والاختفاء غير خافى وان خفى على بعضهم فحمل الوصف  
على المبالغة نعم فيما ذكرنا مبالغة ايضا لكن ليس بما ذكره (املية) من الاملاء اصله  
املية قلبت اللام الثانية ياء دفعا للاستئصال كما بين فى الصرف (اوان الدعة) اوان  
كرمان لفظا ومعنى والجمع آونة كازمنة والدعة بمعنى التزلزال والسكرينة وقوله  
والاستراحة عطف تفسير له وحاصل المعنى املية فى وقت نشاطى وغيرى وتركى  
الغفور فى المطالعة والمقصود منه ترغيب الطالبين وتشويق المستعدين الى تحصيل  
ما فيها من الحقائق ولما كان هذا الاهتمام مقتضيا لتطويل الكلام اشار الى دفعه  
فقال (سالكا فيه جادة لا يجاز من غير تعمية والغاز) يعنى سلك فيه طريق الاقتصاد  
لينتفع به جميع العباد والجادة بالجميم وتشديد الدال المهملة معظم الطريق والايجاز  
كون الالفاظ قليلة والمعانى كثيرة ويقال بالفارسية كوتاه كردن سخن والتعمية

من عميت ومنه المعنى واصله من عمى الامر اذا التبس والالغاز من الغزفى كلامه اذا  
عمى من اده والاسم للغز والجمع الغاز مثل رطب وارطاب واصل الغز جعر الربوع من  
القاصع والناقصا يحفر مستقيما الى اسفل ثم يعدل عن يمينه وشماله عروضا يعترضها  
فيخفى مكانه تلك الالغاز كذا فى الصحاح (وحين ما حث) متعلق بقوله الحقته  
وما مصدرية وحث على صيغة المتكلم من حام الطائر وغيره حول الشئ حوما وحومانا  
اى دار (ورمت) من رمت الشئ ارومه روما اذا طلبته واراد بقوله سينه المسائل  
الحالية عن الدلائل وبقوله سينه المسائل الحالية بها اى المسائل الدالة على ما ذكره  
قدس سره فى حواشى المطالع او اراد بالسین الكلام المحمل وبالشين الكلام المفصل  
فاجل الثانى وفصل الاول او اراد بالسین الكلام المسلم عند السارحين فبحث عنه  
واراد بالشين الكلام المنظور عندهم فاجاب عنه وحققه او اراد بالسین الكلام  
الذى قرره من عند نفسه فبين ما فيه واراد بالشين الكلام الذى نقله من القوم فحققه  
ايضا وغير ذلك من الاحتمالات التى لا تخفى مناسبتها على العطن واما ما قيل من انه  
اراد بها الحروف المنقوطة وغير المنقوطة بذكر الخاص وارادة العام والمعنى حين  
مارمت تصحح الالفاظ حرفا حرفا عن السقم اللفظى والمعنوى فليس بشئ جدا لانه  
مع كونه غير مطابق الواقع اذ لم يصحح كلمات الشرح الا قليلا غير لائق بمقام المدح قطعاً  
(الحقته) من الاحقاق اشارة الى ان فى خزنته نفائس اخرى غير هذا الكتاب وهو من  
ملحقاتها والظاهر ان اللعوق الذى اراده انما هو بالنظر الى كونه واقعا بعد هذا لامن  
حيث الفضل والشرف على ما هو المناسب لقوله كتاب فيه نوراه ويحتمل ان يراد  
الثانى هضم لنفسه وهو المناسب لما سياتى بعد من المدايح فافهم وفى بعض النسخ  
تحفته من الاتحاف وهو المناسب لمقام مدح كتابه فقيه اشارة الى انها هدية عجيبة  
لائقة بخزانته التى هى مجموع الغرائب ويحتمل ان يراد بالخزانة حينئذ هذه الوقاد  
ولا يخفى لطفه وما قيل من ان تحفته تصحيف اذ الاتحاف لا يكون الى الخزانة ولوسلم  
فالواجب التحفت به بزيادة الباء كما فى الصحاح حيث قال التحفت بما التحف به الرجل من  
البرفقيه انك قد عرفت انما ان الاتحاف الى الخزانة كائن قطعاً وانما وقع ذلك  
فى الصحاح وقع فى القاموس ترك الباء حيث قال يقال وقد تحفته تحفة فالظاهر انه  
من قبيل اخذت الخطام واخذت بالخطام فلا ينبغي ان ينزع فى مثله (العلی) الرفعة  
والشرف (الى خزانة) اما لفظية او معنوية كما اشرنا اليه (من لا مثل له) اى لا نظير له  
(فى العلى) وهو الرفعة والشرف فان ضمت العين قصرت وان فتحته مددت (وله المثل  
الاعلى) اقتباس من قوله تعالى وله المثل الاعلى فى السموات والمثل بفتح الميم والثاء  
المثلثة الصفة العجيبة الشأن (الصاحب الاعظم) وهو الوزير المطلق المستقل فى كل  
الامور فكأنه غلب اطلاق الصاحب عليه لانه هو المصاحب للسلطان وما عدا



في جنبه من قبيل العدم في حق المصاحبة فافهم فقد زال ذلك والله الموفق لما ههناك  
(والدستور) بضم الدال فارسي معرب وهو الوزير الكبير الذي يرجع في كل الامور اليه  
من قبيل عطف التفسير واصلة الدقة الذي جمع فيه قوانين الملك وضوابطه فهو  
مجموع القوانين ولما كان الوزير الكبير مرجعا لكل في اجراء تلك القوانين وكان  
حافظها ومنفذها قيل له دستور كانه عين ذلك الدقة (بابه كعبة الحاجات) فيه استعارة  
مكنية حيث شبه الحاجات بمن تحصل له هي من حيث ان حاجة كل شخص تستعبد  
ذلك الشخص واثبت الكعبة انها تخيلا لانها عرصة للملك الذي يحصل منه جميع  
الحاجات ويحتمل ان يكون من قبيل زيد اسد والاضافة بمعنى في وقوله (يطوى اليه  
كل فبح عميق) من قبيل الترشيح ويطوى على صيغة المجهول من حد ضرب والفج بفتح  
الفاء وتشديد الجيم الطريق الواسع بين الجبلين والعميق بمعنى ذى كذا اى ذى العمق  
وفيه اشارة الى كثرة الواردين على بابه وانهم يسرعون في ذلك على ما هو مقتضى التعبير  
بالطى فكانهم يقطعون بمحصولها فيسيرون اليه سير اسرير فاذن يستقبلون اليه  
وجوههم ولا يستدبرونها على ما هو المفهوم من قوله ويستقبله وجوه الامال من كل  
بلد سحيق ففيه استعارة مكنية ايضا حيث شبه الامال باصحابها فكانهم هم واثبت  
الوجوه لها استعارة تخيلية ويحتمل ان يكون المراد بالامال اصحابها او حينئذ تكون  
الاضافة على حقيقةها ومثل هذا جاريا في كعبة الحاجات لكن قوله كعبة محمول  
على التشبيه البليغ ايضا والامال جمع امل وهو الرجاء والسحيق البعيد ففي هذين  
العقريتين من المبالغة ما لا يخفى على اهل البلاغة (باهت) من المبالغة وهي المفارقة  
(تيجان الوزارة) التيجان جمع تاج وهو الاكليل (بها مته) الرأس والجمع هام (وحلل  
الامارة) جمع حلة بضم الحاء وفتح اللام ازار ورداء (بقامته) هيئته القائمة وفيه اشارة  
الى انه محاط بالامارة من كل وجه وفي ايراد التاج والحلة بصيغة الجمع اشارة الى انه  
هو الوزير والامير قد لبس جميع التاج والحلة وما عداه ملحق بالعدم وان السكل يكون  
وزيرا واميرا بذنه ويلبسونها بالباس وفيه اشارة ايضا الى ان التيجان والحلل تقتضيه  
ولا يفتخر هو بها على ما هو عادة سائر الوزراء والامراء وان التاج والحلة انما يكونان  
كذلك للبسه اياهما كما لا يخفى على المتفطن للمزايا ثم ان اضافة كل من التاج والحلة  
الى ما اضيف اليه وان اشهر كذلك لاجل التعلق لكنها ليست على حقيقة لكونها  
لا يضافان حقيقة الا الى لابسهما ففي كل من الوزارة والامارة استعارة مكنية حيث  
شبه كل منهما بصاحب الوزارة والامارة للمبالغة فكان الامارة والوزارة تسميت  
واثبت التيجان والحلل لها تخيلا ويكون حينئذ باهت ترشيحا هذا فن قال ههنا  
شبه التيجان والحلل باشخاص ذرى مفارقة على طريق الاستعارة بالكناية واثبت  
لها المبالغة تخيلا لا قدسها لانه حينئذ تكون الاستعارة مصرحة يراد بالتيجان والحلل

اصحابها

اصحابها بقرينة المبالغة اذ لا يمنع من ذلك حينئذ فيقوت النكات المذكورة ههنا  
جدا مع انه لا يصح الاضافة حينئذ بخلاف ما قررناه فالظاهر الموافق لما قررناه  
في قولهم اظفار المنية نشبت بفلان هو ما ذكرناه فافهم (ولى الايادي) الولي فعيل من  
الولاية في تاج المصادر الولاية والى شدن والنعت والى وفتح الواو حينئذ هو الوجه  
ويجوز كسر هاودوست شدن والنعت ولى وكسر الواو حينئذ هو الوجه ويجوز فتحها  
قيل فعلى هذا الصواب والى انتهى ولم يتفطن ان هذا ما هو في اصل اللغة والشرع قد  
استعمل الولي بمعنى المتولى وههنا كذلك قال الله تعالى الله ولى الذين آمنوا يخرجهم  
من الظلمات الى النور امرهم كما صرح به البيضاوى على انه لا يمنع من ان يكون ههنا  
بمعنى المحب بمعنى انه تعالى يحب بذل الايادي والنعيم الايادي جمع الايادي جمع  
اليدين بمعنى النعمة (والنعيم) عطف تفسيرى له (ومربي اهل الفضل والحكم) بالانواع  
النعيم حسية وهو ظاهر ومعنوية من حيث يحل مشكلاتهم في المباحث على  
ما يقتضيه قوله (آخذ ايدي العلماء والعلوم) اذ لا معنى للاخذ بايدي العلوم الا ذلك  
الحل فيكون آخذ ايدي العلماء ايضا اعم من ان يكون حسيا ومعنويا في العلماء  
استعارة بالكناية حيث شبههم بالجزء الضعفاء في رلق اقداسهم واثبت الايدي لهم  
تخيلا والاخذ ترشيح وكذا في قوله والعلوم ويجوز ان يكون الكلام استعارة تمثيلية  
بطريق تشبيه الهيئة المأخوذة من تربيته للعلماء وتروجه للعلوم بحفظها عن  
الضياع بالهيئة المأخوذة من آخذ ايدي الجزء والضعفاء وحفظها عن الوقوع  
واستعمال الالفاظ الموضوع للثانية في الاولى الا ان هذا الوجه ضعيف ههنا لكون  
بعض اجزاء المشبه مذكورا كالعلماء والعلوم وهو مانع للاستعارة كما حقق  
في موضعه الا ان يقال المقصود انما هو آخذ الايدي ولا يلزم ان يذ كر جميع الفاظ  
المشبه به كما حققه السيد الشريف في مثل قوله تعالى اوائل على هدى الاية وبعد فيه  
ما فيه اذ لا يرضى بذلك ولو سلم فالكلام انما هو في كون بعض اجزاء المشبه مذكورا  
لا في ترك بعض اجزاء المشبه به والفرق ظاهر فالوجه ما قررناه اولاً (ورافع الوية  
الشرع) الالوية جمع اللوائ بكسر اللام ومدود العلم الصغير وفي اختيارها على الاعلام  
اشارة الى انه احب معالمه ومراسمه بعد انتمكاسه فكانه مجدداً للدين ولان تقول انه  
كبرها بعدما كانت صغيرة في عين الناس وقوله (والرسوم) جمع رسم عطف على الوية  
ويبان لها ويجوز ان يكون المراد بالالوية الاصول والرسوم الفروع وفي بعض النسخ  
الوية الشرح المرسوم ففيه اشارة الى اعتناء الممدوح بهذا الشرح الجليل واعتباره  
بمن يباحث فيه ويحقق مرامه فكانه آخذ ايدي الاسلاف ايضا حيث لم يضع كتبهم  
(حائز) بالحاء المهملة والزأى المججمة اسم فاعل من الحوز وهو الجمع وكل من ضم الى  
نفسه شيئا فقد حازه حوزا وحيازة (والماثر) جمع ماثرة بفتح التاء وضمها وهي المكرمة



لأنها تؤثر في تذكر وياثرها قرن عن قرن يتحدون بها (والمقارن) جمع المفخرة بفتح  
الخاء وضمها وهي المأثرة ولك ان تخص الاول بالمكارم الحسية والثاني بالنسبية  
يقال فخرته فخر فخرا اذا كنت اكرم منه ابا وان تخص الاول ايضا بالفواضل والثاني  
بالفضائل وغير ذلك من الوجوه الشريفة (وحاوي الرياسات) اي محيطها (بالاول  
والاخر) قيل يدل من الرياسات واللام عوض عن الضمير والمعنى حاوي اول الرياسات  
واخرها فيكون كناية عن احاطة جميعها والمناسب لمقام المدح ان يقال ان كلمة  
الباء بمعنى في والمعنى حاوي الرياسات الكاتبة في الاول والاخر فكان كل الرؤساء من  
نوابه وهو الرئيس في الحقيقة فافهم ثم ان هذا الوجه ليس فيه صرف العبارة عن  
ظاهرها بخلاف السابق (اول مدارج طبعه) جمع مدرجة بفتح الميم وهي المذهب  
والمسلك والطبع اذا استعمل في غير العقل يقال الطبيعة والظاهر انه اراد به فهمه  
او عقله او ذهنه (النقاد) فعال للمبالغة من نقدت الدراهم اذا اخرجت منها الزيف  
(آخر مقامات نوع الانسان) وهذا المقام انما اعطى للفرد الاكمل من هذا النوع وهو  
مبالغة مخالفة للواقع قطعاً فلا بد ان يصرف عن ظاهره فيقال المراد من الانسان  
الانسان الحيوان فيكون النوع بمعنى الصنف كما هو مصطلح الاصوليين والمراد به  
النوع الذي يكون منه الوزراء او المراد النوع الذي في عصره وعلى كل تقدير فقيهه  
مبالغة عظيمة ايضا (واخر معارج ذهنه) جمع معرج عرج يعرج عرجا ومعرجا  
اذا ارتقى كذا في الكتابين (الوقاد) المشتعل من حد ضرب (خارج عن طوق البشر)  
ولعل الوجوه التي اشرنا اليها في الانسان جارية ههنا ايضا والافظاها تفضيل  
الممدوح على جميع افراد الانسان وهذا مع كونه خلاف الواقع جدا لا ينبغي ان يصدر  
عن مثله واما على التأويل الذي ذكرنا فقيهه ايضا مبالغة (بل خارج عن حد  
الامكان) بل غلوا لا يخفى على اهل العرفان والطوق بفتح الطاء وسكون الواو الوسع  
والطاقة ثم انشد قصيدة في مدحه مناسبة لهذا المعنى باول بيته صراحة وبسائر  
ايميائه دلالة والقصيدة من البحر الكامل تام الاجزاء مع بعض العلل في بعض اجزاها  
لا يخفى ذلك على المتدرب في فن العروض (لوم يدل الوهم) يدل على صيغة المعلوم  
والوهم مفعوله وقوله (صيت جلالة) بالرفع الفاعل والدلالة اراءة الطريق والوهم من  
القوى الباطنة تكون في البطن الاوسط من الدماغ على ما حقق في محله والصيت الذكر  
الجميل الذي ينتشر في الناس يقال ذهب صيته في الناس واحله من الواو وانما انقلبت  
ياء لانكسار ما قبلها كما قالوا ربح من الروح كأنهم ينووه على فعل بكسر الفاء للفرق بين  
الصوت المعلوم وبين الذكر المعلوم وربما قالوا انتشر صوته في الناس بمعنى الصيت  
وما في (ما خيل) نافية من الخيل بمعنى الخيل ولك ان تجعله من التخيل بمعنى التخيل  
ايضا لكن لا بد ان يخفف لضرورة الوزن (طيف خيال) مفعوله وطيف الخيال هو

ما حكم به الخيال في انشاء النوم من الصور ويكون ذلك في اليقظة ايضا على  
ما يشعر به قوله تعالى ان الذين اتقوا اذا مسهم طائف من الشيطان الالية وقد قرئ  
فيها طيف من الشيطان وفي الصحاح طيف الخيال مجيئه في النوم يقال طاف الخيال  
من باب باع يطيف طيفا ومطافا والخيال من القوى الباطنة كالوهم ويقرأ بغير تنوين  
لضرورة الوزن ويحتمل ان يكون بكسر اللام بحذف ياء المتكلم ههنا (وسامى حاله)  
نائب الفاعل لخيل من السمو بمعنى العلو وحاصل معنى البيت ان صيت جلالة لكمل  
علوه خرج عن حد الامكان فلا تدركه للقوى الحسية فلولا يدل ذلك لصيت الوهم  
بطريق النزول اليه تواضعاً منه لا يمكن له ولا لطيف الخيال الذي يستمد في ادراكه  
من الوهم ان يدرك علو حاله اذ الوهم وان كان يدرك المعاني الجزئية الموجودة  
في المحسوسات فقط لكن له تسلط على جميع القوى فاذا عجز الوهم عن ادراك شيء عجز  
سائر القوى ايضا فصيت جلالة خارج عن حد ادراك الوهم فلا يمكن له ولا لطيف  
الخيال ان يدرك علو حاله فان دل ذلك لصيت الوهم تواضعاً منه على حاله فيمكن له  
ولسائر القوى المستمدة منه الاطلاع على حاله وذلك لا يكون الا بالنزول عن حاله الاعلى  
كما هو حال بعض الملوك هذا فاذا عرفت هذا فلك ان تجعل كلمة لوم يدل على صيغة  
المجهول والوهم مفعوله وصيت جلالة نائب الفاعل والمعنى حينئذ كالمعنى المذكور  
ايضا (ناظورة) مبالغة في المنظور والمراد بالديوان الدفتر الذي جمع فيه قوانين الملك  
من دونت الكتاب اي جمعه وقربت بعضه مع بعض والاضافة بمعنى اللام والمعنى  
انه مرجع لكل في اجراء ما فيه من القوانين وان الوزراء يرجعون الى رايه في ذلك  
يتربون الى ما صدر عنه او المراد بالديوان اربابه والمعنى انه مرجع لهم يتظرون اليه  
او المراد بالديوان ما هو المعروف اليوم والمعنى ظاهر ويحتمل ان يكون الناظورة  
بمعنى الناظر اي حافظ الديوان لكن الاول مما اختاره صاحب القاموس حيث قال  
نظورة ونظيرة سيد ينظر اليه ولعل الالف من الحاقاتهم والله اعلم واما الثاني فما اشر  
اليه في الصحاح والظاهر في الديوان على الثاني الدفتر ويحتمل ان يراد غيره مما اشرنا  
اليه آنفاً (اصف عصره) على وزن آدم علم لوزير سليمان عليه السلام صاحب وقته  
عادل عالم بالمعارف الربانية والعلوم الصمدانية متصرف باسم الله الاعظم جامع لجميع  
المكارم الحسنة وههنا استعارة للمدح باعتبار وصفه المشهور من كونه وزير اعظما  
فاذا الحكم كما يستعار حاتم الجواد وسحبان للفصح وياقل للبلد لكن الاولى ان يحتمل  
على التشبيه البليغ لان الضمير في عصره راجع الى الممدوح بل العصر مانع ايضا  
للاستعارة كما صرحوا في قوله لا تجبوا من بلى غلالته قد زراره على القمر \*  
(طرا) بضم الطاء وتشديد الراء المهملتين بمعنى جميعا يقال جاؤا طرا اي جميعا  
(كايه) يعني ان كايه محمود كذلك نفسه محمود اهل الفضل ايضا وكيف لا يكون



وقد قيل الاسماء تنزل من اوج السماء ولا ينزل من السماء الا ما هو مطابق للواقع  
(وكفى به) به فاعل كفى والباء زائدة كما في قوله تعالى وكفى بالله شهيدا (برهان حسن  
خصاله) مفعول كفى واصله البرهان لادنى ملازمة ولا يجوز ان يكون به مفعول  
كفى وبرهان فاعله كما في قوله عليه السلام كفى بالمرء انما ان يحدث بكل ما سمع لان  
المقصود ههنا ان كونه محمودا هل الفضل كاسمه يكفى في البرهان لحسن خصاله لان  
ما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن ولا يحصل هذا الغرض الا بكون كلمة به  
فاعل كفى كما لا يخفى على الفطن ولو كان كلمة به مفعول كفى وبرهان فاعله لكان هذا  
امرا آخر غير السابق فيحتاج حينئذ الى سرد الخصال الحسنة مع ان المقصود  
الاكتفاء به على انه على هذا لا بد ان يكون قوله برهان تميزا وحسن خصاله فاعل  
كفى كما في الحديث ولا تساعده العبارة فالوجه ما اشرنا اليه اولافلا يجوز للمرء ان  
يحدث بكل ما خطر بباله (بكاه) الظاهر ان الباء سببية ويحتمل ان تكون للملازمة  
وعلى الاول فالظاهر انه صله اكامل وعلى الثاني ظرف مستقر حال منه ايضا وقوله  
(في الاوج) اي اوج الرفعة والشرف ظرف مستقر حال من السكال او من الضمير  
الواقع فيه وقوله (بدر) خبر مبتدأ محذوف اي هو والمعنى هو بدر كامل بسبب كاه  
او ملازمة بكاه حال كون ذلك السكال او حال كونه في اوج الشرف وانما قدم قوله  
بكاه في الاوج رعاية للوزن وانما لم نجعله كلاما مستقلا لان كونه علة للحكم في قوله  
بدر كامل اولى من استقلاله (زاخر) بالزاي والخاء المجتمعتين والراء المهملة من زخر  
الوادي اذا امتدا وارتفع في القاموس زخر البحر كنع زخرا وزخورا (بنواله) العطاء  
والباء كالباء في بكاه (في كل علم) متعلق بقوله متجبر يقال تجبر في العلم اي تعمق  
وتوسع (في فن حلم) متعلق بقوله بجياله اي بانه راده وتفسيره بقوله اي بازائه غير  
مناسب (وعالم) بفتح اللام فيه جناس مع عالم بكسر اللام في المصراع السابق ويجوز  
ان يكون بكسر اللام ايضا (سحبان) بليغ يضرب به المثل في الفصاحة كان من  
وآئل ومن واقعاته انه وفد على معاوية رضي الله عنه فحضر الفصحى في مجلس معاوية  
معه فاول ما تكلم \* لقد علم الحى اليمانون انى \* اذا قلت اما بعد انى خطيبها ثم انشد  
من وقت الضحى الى قبل المغرب من غير فتور ولا تلغيم وما قدرا احد على التكلم معه  
(عنى) على وزن فعل خلاف البيان وقد عنى في منطقته وعنى ايضا فهو عنى على فاعيل  
وعنى ايضا على فعل وفي المثل اعنى من باقل كذا في الصحاح (معنى) بفتح الميم وسكون  
العين المهملة معنى بن زائدة الشيباني كان من اجود ملول العرب وقد قيل في حقه \*  
اياقبر معن كيف وارىت جوده \* وقد كان منه البر والبحر مترعا (بليغ ليجل) من  
البليغ وهو الوصول لا من البلاغة يعنى ان جوده معن في جنب جوده الممدوح حقيق  
ان يسمى بخلا واليجل ضد الجود (والافضال) الاحسان (الصائب الافكار) بمعنى

المصيب من الاصابة في تدبيره وهو النظر في افعاله واطواره الى ما يؤول اليه  
عواقبها (الثاقب الآراء) اي المضى فيه تلج الى قوله تعالى النجم الثاقب (للناس)  
متعلق بقوله يبذل اي كل شئ تركه هذا للتعميم (وقوله ليس عيسك لفظه) تأكيد  
لقوله يبذل ولذا تركه العاطف ففيه اشارة الى ان كل ما بذله حاصل من لفظه  
وفي هذا اشارة الى انه يهتم بالاحسان ولا يفتقر عنه حيث لا يكتفى بمجرد الاشارة  
كما هو عادة كثير من الاسخياء اذ لا شك انه اماراة الخجل وكيف والاعوان الخوان  
لا يكتفون في كثير من الاوقات بالصراحة فضلا عن الاشارة هذا وفيه اشارة  
ايضا الى ان كلامه نافذ لا يخاف عنه الكرم قطعاً ومن هذا قال فكانا الفاظه من  
ماله اذ لافرق بين بذل الالفاظ وبين بذل المال فبذل احدهما بذل الاخر ولما كان  
بذل الاول محققا كان بذل الثاني محققا ايضا وهذا نهاية الجود اذ الالفاظ  
لا تثقل على احد ولذا ترى كثيرا من الناس يتخلفون عن مواعيدهم فلا ينقل على  
الممدوح بذل المال قطعا (بتراحم الانوار) من التراحم وهو التغالب والتكاثر  
(في وجناته) جمع وجنة بحركات الواو والثلث وسكون الجيم ما ارتفع من  
الخددين (متبرقع) اسم فاعل من تبرقع اي لبس البرقع واصله الفاعل للاستفراق  
كما هو الظاهر وفي جعل افعاله برقع الانوار اشارة الى ان جميع افعاله حسنة لان  
برقع الافعال لا يكون الا بما هو حسن جميل مثلها ولت ان تقول فيه اشارة الى  
ان ما ظهر من الممدوح من الاقوال والافعال اغوذج لما كان في طبعه من العلوم  
والمعارف والمكارم الحسنة وان ما ظهر منه انما هو من قبيل الاستلزام لجل كاه  
الى هاتم القصيد الذي قصده والحمد لله وحده (وهو الذي عم انعامه كل احد  
وفشا) من الفشو وهو النشر والتشاور وحذف المفعول ايضا للتعميم (غرة  
الغرة) فيه جناس وهو ظاهر والغرة قير في جهة القرس فوق الدرهم وغرة كل  
شئ اوله واكرمه فعلى الاول في الغرة استعارة مكنية وفي الغرة استعارة تخيلية  
وما عدها ترشح وعلى الثاني يكون الكلام على حقيقة وظاهره انه دعاء باحتياج  
الغمر اليه دائما وفيه مبالغة جدا لكن المقصود هو الدعاء بان لا ينطفي نور سراج  
الذي اوقده اذ لا اعتبار لما سرجه غيره على ما يشير اليه قوله (ورافع علم العلم)  
الاول بفتح العين واللام بمعنى الجبل واصله الى العلم من قبيل لجين الماء ويحتمل  
ان يكون المراد منه الراية وهو المناسب للرفع ولقوله باعلائه ويكون حينئذ فيه  
استعارة مكنية وتخيلية وهو ظاهر (مدين) قرية شعيب عليه السلام (المأرب)  
جمع مأربة وهي الحاجة واصله مدين الى المأرب من قبيل كعبة الحاجات على  
ما قررناه سابقا ففي المأرب استعارة مكنية وفي مدين تخيلية ويحتمل ان يكون  
على تقدير المضاف اي حصول الحاجات وجعله من قبيل لجين الماء يقتضى حمل



المأرب على مورد افضله فافهم فلا بد من تحمل اخر ايضا (والامة) الجماعة وضمير  
منه للماء وفي قوله (يسقون منه المطالب) استعارة مكنية وتخيلية حيث شبه  
المطالب بالعطاش واثبت لهم السقي تخيلا ومع كونه تخيلا يكون السقي ترشحا  
للاستعارة السابقة اول التشبيه كما قيل ثم انه لا بعد في كون مجموع الكلام استعارة  
تمثيلية وعلى كل تقدير فقيه تلج الى قوله تعالى ولما ورد ماء مدين وجد عليه امة  
من الناس يسقون (فان رفعه الى) فاذا كان الحال ما ذكرنا فاني اريد ان اهدي هذا  
الكتاب الى جناب الممدوح فان وقع في حيز القبول فيها ونعمت والا فانه تعالى  
ولي عباده وكافهم هذا حاصل قوله فان رفعه اه وليت شعري ما معنى قول قائل  
ههنا هذا عطف على الحقيقة ولعل الباعث على ذلك ان الترديد المذكور يتنافى  
المدائح السابقة ولذلك جعله عطفا في الحقيقة لكن لم يتقطن ان الترديد المحفوظ  
ليس بالنظر الى الممدوح بل بالنظر الى كون كتابه مقبولا عنده اذ الكريم لا يقبل  
الاما هو كريم مثله فيحتمل ان يصرف الله تعالى نظره عنه فلا يكون مقبولا  
عنده ولا يكون هذا اتصال الممدوح ثم ان هذا إعادة المؤلفين تواضعا منهم واستعدادا  
من الواجب جل جلاله وقصرا لهم مهمهم عليه تعالى فصرف الكلام عنه وجعله  
عطفا بعيد جدا (والسماء) اعم من السماء الاعزل وهو من منازل القمر ومن  
السماء الراح وليس من المنازل فهما كوكبان نيران ويقال انهما راجلا الاسد كذا  
في الكتابين وضافته الى القبول من قبيل بلين الماء وكذا كوكب الامل وكذا  
بروج شرف الحصول ويحتمل ان يكون في كل منها استعارة مكنية وتخيلية  
كما لا يخفى ولا يخفى ما في ذكر السماء والكوكب والبروج والسعد والشرف من لطافة  
تلازم المنازل والبروج مع الشرف والسعادة (والله ولي الاعانة وكفى به وكيفا)  
جلتان انشائيتان لانشاء الاستعانة والتوكل عليه تعالى في جميع اموره قد  
عرفت انه اشارة الى الشق الاخر من الشرطية على معنى ان لم يرفعه فانه يعيننا  
ويكفينا في جميع امورنا لاسيما في شأن هذا الكتاب الجليل ولا يلزم من ذلك  
ان لا يستعين من الله تعالى اذ ارفعه الى سماء القبول حتى يكون قوله فان رفعه  
عطفا لا شرطا دفعا لذلك ويكون ايراد هذا الكلام لدفع ما يوههم ما سبق من التجائه  
في حصول الامل الى قبول الممدوح كتابه على ما قيل لان ذلك اى الرفع الى سماء  
القبول انما هو باعانة الله تعالى ايضا لا يشك فيه احد وانما المقصود ان الممدوح  
ان رفعه الى سماء القبول فهو غاية المأمول منه ولا يطلب منه غير هذا الرفع وانما  
الاعانة والكفاية في الامور من الله وان لم يرفعه فلا بأس فيه ايضا لان الله تعالى  
ولي الاعانة على كل حال وهو الكافي لكل مهتم وعلى هذا يكون ايراد هذا الكلام  
لدفع ما يوههم ما سبق من التجائه الى غير الله لكن لا بما ذكره القائل على انه لا يمنع من

ان تكون الشرطية المقابلة لقوله فان رفعه اه محذوفة وان يكون قوله والله  
ولي الاعانة ام مربوطا بكلا شقي الشرطيتين على معنى انه تعالى ولي الاعانة في كل  
امر وهو الكافي في كل خصوص كما اشرنا اليه فحينئذ ينظم هذا الكلام مع سابقه  
مع بقاء الشرطية على ظاهرها فتدبر وبالله التوفيق ويبدأ مازمة التدقيق \* (قال  
السارح اه) وهو الفاضل العلامة مسعود التفاتراني اسعده الله بفوز الاماني  
على ما صرح به كثير من الفضلاء ههنا وقد صرح به المحشي ايضا في مجتبه الايمان  
بل صرح به الشريف في شرح قول المص والمجتهد قد يخطئ وقد يصيب حيث  
احال تحقيق بحث الاجتهاد الى التلويح فهذا ادل دليل على ان التحرير المذكور  
هو صاحب التلويح وان غفل عنه من غفل عن التصريح وهو المصريح ايضا  
في التواريخ الصحيحة ويؤيده اسلوب عبارة الشرح ايضا على ما لا يخفى على من تتبع  
كتب التفاتراني فلا يلتفت الى ما قيل ههنا والتحرير هو العالم المتقن كذا  
في الصحاح قال فيما نقل عنه التحرير البليغ في العلم كانه ينحر الشيء علما وعملا وقد يقال  
نحرت كتاب كذا علما اى علمته حق العلم كذا في شرح الكشاف للجبار بردي  
وما يقال انه لفظ يوناني فغير ثابت انتهى فقد اشار بذلك الى ان التحرير ما خوذ  
باعتبار اصل اللغة من النحر وهو القطع في اللبنة مشل الذبح في الحلق والمناسبة  
ظاهرة وقيل المناسبة الغلبة انتهى ولما كان الظاهر ان لفظ التحرير موضوع للمعنى  
المذكور من غير اعتبار ما خذ الاشتقاق وان المناسبة غير لازمة قال كانه ينحر  
الشيء علما وعملا فلية هم وانما اعم العلم والعمل لان العالم لا يكون تحريرا الا بعد  
استعمال ما عنده من العلوم فيحصل له درجة الايقان والاتقان ويزداد له علوم  
اخر على ما هو المستفاد من قوله صلى الله عليه وسلم من عمل بما علم ورثه الله تعالى  
علم ما لم يعلم فبحسب الطلبة الزمان تركوا العمل فخرموا من علوم كثيرة اعوذ بالله ان  
اكون من المحرومين هذا (قوله عامله الله اه) اى احسن الله على عمله ملايسا  
(بلاطفه الخطير) سمى الاحسان على العمل بالعمل بطريق المشاكلة اشارة الى  
ان الاحسان عليه وان كان غير لازم له تعالى لكنه اكمل جوده وكرمه بحسن على  
العمل فكان عمله عين احسانه ثم بنى منه المفاعله فبناؤه الواحد قطعا كما في سافرت  
ونظير هذا قوله قالوا اقترح شيئا نجد لك طبخه \* قلت اطبخوا الى جبة وقيصا \*  
اى خيطوا ذكرا خياطة الجبة بلفظ الطبخ لوقوعه في صحبة طبخ الطعام  
ثم بنى منه الافعال هذا والظاهر ان هذا اللفظ مولد اذا الموجود في الصحاح وغيره  
من لفظ العمل التعميل والتعميل والاستعمال والخطير ماله قدر يقال رجل  
خطير اى له قدر وخطر (قوله بعد ما تين بالتسمية اه) اشار بهذا التقرير الى ان  
ايمان البسطة ههنا للتبرك والتيمن على ما هو اللائق بشأن هذا المقام وان الظاهر



ان بسم الله للملابسة والمصاحبة على ما اختاره صاحب الكشاف وهو الذي  
حققه الشريف في حاشية الكشاف سواء كان العامل هنا قرأ على ما اختاره  
صاحب الكشاف او ابدا على ما قيل ويرجح كل من التقديرين بوجوه لا يتحملها  
المقام ثم ان الظاهر ان الظرف في هذه الصورة ظرف مستقر وان الباء حينئذ  
متعلقة بالعامل المحذوف العام لا بقولنا المقدر ههنا متبنا او متبركا اذ هو بيان  
لحاصل المعنى لا لبيان المتعلق على ما حققه المحشي ابو الفتح في حواشي التهذيب وقد  
وضحناه هنالك بما لا مزيد عليه فليطلب ويجوز ان يكون الظرف في هذه الصورة  
ظرفا لغوا وان كان على خلاف الظاهر فظهر بهذا التقرير اختلاف ما ذكره الفاضل  
السلوكي ههنا من وجوه \* (قوله في تعقيب التسمية بالتحميد) اي في ذكر الحمد  
عقيب التسمية اي بعدها فان كلمة التعقيب تقتضي ان يكون مدخولها معقبا  
بفتح القاف ومدخول الباء بعدها معقبا بكسر القاف لا يقال لا حاجة الى هذا  
الكلام بهد قوله بعد ما تبين بالتسمية لا نقول انما اوردناه بعده دفعا لتوهم ان  
النكات المذكورة حينئذ انما هي في ايراد الحمد لله بخصوصه وليس كذلك فان  
ايراد التحميد مطلقا بآي تعبير كان بعد التسمية يتضمن النكات المذكورة  
واما ما قاله المحشي المحقق من انه يجوز ان يكون معنى العبارة المذكورة قال الشارح  
بعد التسمية الحمد لله ولم يورد بعده شيئا آخر فكذا على محاذاة ما ذكره الفاضل  
الهروي في بيان قول الشارح في شرح التلخيص افتتح كتابه بعد التين بالتسمية  
بحمد الله انه افتتح بعد التين بالتسمية بالتحميد ولم يورد بعده شيئا آخر مع انه لا خفاء  
في ان الاجماع لم ينعقد على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية ولا يذكر بعدها  
امر آخر بل على انه اذا ذكر الحمد بعد التسمية على ما يدل عليه كلام الشارح  
في التلويح وانه ليس الامتنال بالحديثين في ذكر الحمد دون امر آخر بل في ذكرهما  
فتلك النكات المذكورة انما هي في ايراد التحميد بعد التسمية من غير ان  
يكون لذكر التسمية مدخل فهذه اي النكات المذكورة انما تنظم مع قوله ثانيا  
في تعقيب التسمية بالتحميد انتهى مع توضيح منا كما لا يخفى على الناظر الفطن  
فعليه ما فيه اما اولافلان قياس العبارة المذكورة ههنا على ما في المطول قياس مع  
الفارق لان المعنى الذي اشار اليه الفاضل الهروي هو مقتضى قوله هنالك افتتح  
وقد فات ههنا واما ثانيا فلئن سلم ان المعنى المذكور ههنا فذلك مستفاد ايضا  
من التعقيب الذي ذكره ثانيا اذ التعقيب يقتضي ان يذكر المعقب بكسر القاف  
بعد المعقب ولا يذكر بعده شيئا آخر والافلات التعقيب فاهو جوابه فهو جوابنا  
واما ثالثا فلانا لا نسلم عدم انعقاد الاجماع على انه لا بد من ذكر الحمد بعد التسمية من  
غير ان يذكر بعدها امر آخر وانا لا نسلم ان ليس الامتنال بالحديثين في ذكر الحمد دون

امر آخر بل في ذكرهما لانك اذا اقتشت تجد الخطيب كلها اما ان يكون الحمد  
فيهما مذكورا بعد التسمية بدون ان يذكر بعد التسمية هنالك شيئا آخر اصلا كما هو  
الاكثر او ذكر فيها شيئا بعد التسمية ثم ذكر الحمد لکنها اي الاشياء المذكورة  
متعلقة بالحمد المذكور بعدها بوجه من الوجوه فالتعقيب متحقق ايضا قطعاً فالوجه  
في دفع الاستدراك هو ما قررنا اولاً بل نقول غرض المحشي تعميم البيان سواء  
ذكر الحمد بطريق الفعلية او الاسمية او لم يذكر مادة حمد بل ذكر بعض الصفات  
الكلمية بعد التسمية على ما في عنوان بعض الخطب وان كان الحمد بهذا المعنى حاصل  
في التسمية اذ الكلام في ذكره بعدها وبهذا التحقيق ظهر وجه ثان لدفع  
الاستدراك وانتظام النكات المذكورة مع التعقيب المذكور فاضمحل بهذا ايضا  
ما قيل من ان ههنا امور ثلاثة احدها ابتداء بالتسمية والثاني تأخير التحميد  
والثالث الجمع بينهما في الاول عمل بما شاع وفي الثاني الاقتداء بأسلوب الكتاب  
المجيد وفي الثالث امتثال لحديثي الابتداء انتهى ووجه اندفاعه لا حاجة الى بيانه  
ثم ان التعقيب المذكور لا يلزم ان يكون بالكتابة فليس ترك التحميد كتابة  
بعد التسمية كما فعله بعض المؤلفين خرقا للاجماع لانه انما انعقد على ذكره سواء كتب  
ام لا والامتنال المذكور حاصل حينئذ ايضا اذ الابتداء في الحديثين لا يلزم  
ان يكون بالكتابة على ان في صحة الحديث في حق الجملة كلاما اشار اليه بعض  
الحفاظ وقد وقع في بعض مكاتبة النبي صلى الله عليه وسلم كتابة التسمية دون  
الجملة هذا فلا تلتفت الى ما طوله المحشي المحقق ههنا واما ما قاله المدقق من ان  
الامتنال المذكور لا ينتظم مع التعقيب اذ التعقيب يقتضي التعاقب والامتنال  
يقتضي الجمع فدفع بان الامتنال المذكور نكتة لما يلزم التعقيب من  
ذكرهما متعاقبين ولذا قيل الامر بالابتداء بهما يستلزم الامر بالتعقيب لعدم  
تحقق الابتداء الذي يري بهما بدون التعقيب ولوقيل ان قوله وما يتوهم انه مع قوله  
فدفع اشارة الى تحقيق هذا الامر لكان له وجه فليفهم (قوله وما يتوهم من  
تعارضهما اه) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يتصور الامتنال للحديثين  
اذ كل منهما يقتضي الابتداء بمقتضاهما سابقا على الآخر فالعمل باحدهما يفوت العمل  
بالآخر لا يقال الحاصل من احدهما امثالا لابتداء بالسبلة واجب والحاصل من  
الآخر الابتداء بالجملة واجب فكل منهما موجبة ومن شرط التناقض الاختلاف  
بالايجاب والسلب فكيف يتصور التعارض ههنا لانا نقول قد صرح في محله  
ان التعارض لا يلزم ان يكون بالنقيضين بل يوجد فيما يكون احدي القضيتين نقيضا  
لما يساوي الاخرى او اخص من نقيض الاخرى على ما اشار اليه ابو الفتح في حاشية  
الاداب العذرية وقد فصلنا ههنا لك وههنا كل من القضيتين الحاصلتين اخص



من تقيض الاخرى فيوجد التعارض جزما فليفهم وتعبير التوهم لوضوح اندفاعه بما ذكره (قوله قد فوع اما يحتمل الابتداء اه) منع لتوهم التعارض وتقريره اننا لانسلم التعارض وانما يكون لو كان الابتداء في الحديثين ابتداء حقيقيا وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالابتداء في الحديثين ابتداء عرفيا وهو ذكر الشيء قبل المقصود وهذا امر ممتد ويمكن الابتداء بهذا المعنى بامور متعددة من البسمة والحمدلة وغيرهما سواء كانت البسمة والحمدلة جزءين من المبتدأ او خارجتين عنه او البسمة خارجة والحمدلة داخلية وسواء ذكر قبل البسمة هنالك شيء اولم يذكر كما هو العادة فيمنئذ يكون الابتداء في البسمة حقيقيا وفي الحمدلة اضافيا فظهر بهذا التقرير تقابل هذا القول بقوله او يحتمل احدهما اه وان كان من قبيل تقابل العام بالخاص على ما لا يخفى وفساد ما قيل من ان المراد حمل الابتداء الواقع في حديث الحمد على العرفي اذ لا يبقى حينئذ بين هذا القول وبين القول الثاني تقابل اصلا اذ لا معنى للعرفي حينئذ الا الاضافي فالواجب على المحشي حينئذ ان يقول يحتمل احدهما على الحقيقي اعني الابتداء الواقع في حديث البسمة وفي الاخر على العرفي الاضافي هذا فليت شعري ماذا اراد المحشي المحقق ههنا (قوله او يحتمل احدهما على الحقيقي اه) والمراد بالابتداء الحقيقي ما يكون بالنسبة الى جميع ما عداه وبالاضافي ما يكون بالنسبة الى البعض اعني المقصود وليس المراد بالابتداء الحقيقي ما لا يتقدم عليه شيء اصلا ولومن اجرائه لانه بهذا المعنى انما يوجد في شيء بسيط متقدم على الكل حتى يرد عليه ما قيل ان كون الابتداء بالتسمية حقيقيا غير مطابق للواقع لانه انما يكون باول جزء من التسمية وليس بتسمية قطعها هذا فالابتداء الحقيقي بالمعنى المراد ههنا لا ينافي ان يكون بعض اجرائه متصفا بالتقديم على بعض كما ان اتصاف القرءان بكونه في اعلى مرتبة البلاغة بالنسبة الى ما عداه لا ينافي ان يكون بعض سورة ابلغ من بعض وكان النجاة ذكرنا ان الاستفهام له صدر الكلام ومع ذلك لا يضر صدارته دخول الاسم عليه مثل غلام من ابوك ودخول حرف الجر عليه مثل من عرف ابوك وذلك ان شدة امتزاجه معه لا يضر صدارته كما حققوا في كتبهم هذا (قوله ولان ان تجعل الباء اه) جواب ثان لدفع التعارض المتوهم وتقريره كما عند المحشي المحقق ان المراد بالابتداء في كلا الحديثين الابتداء الحقيقي والباء في بسم الله وبمحمد الله ليس صلة للابتداء كما في الوجه الاول بل هو الاستعانة فيصير المعنى ان كل امر ذي بال لم يبدأ ذلك الامر باستعانة التسمية والتجيد يكون اجزم ولا شك انه يمكن الاستعانة في امر بامور متعددة فيجوز الاستعانة في الابتداء بالتسمية والتجيد بل بامور اخرى لكن على هذا لا يكون شيء من الحمدلة والبسمة

جزأ من المبتدأ اذ لا يستعان في الشيء بجزئه لعدم كونه آلة ولا منع في ذلك ومن ادعى الجزئية فعليه البيان واما لزوم ترك التآدب في بسم الله بجعله آلة قد فوع بما ذكره الشريف في حاشية الكشف من ان كون اسم الله آلة ليس الا باعتبار انه يتوصل اليه ببركته فقد رجع الى معنى التبرك وقد ربح الاستعانة بانه يدل على ان الفعل بدون بسم الله كلا فعل فهو اولى من هذه الحثية من الحمل على التلبس ونحن نقول الظاهر ان الابتداء على هذا الوجه اعم من ان يكون حقيقيا او غيره اذ ربما يكون ههنا بعد التسمية والتجيد اشياء خارجة عن المبتدأ المقصود كالديباجة مثلا فلا ضرورة في حمل الابتداء ههنا على الحقيقي فالحق ان الابتداء في هذا الوجه اعم ايضا ثم انه لا منع حينئذ ايضا في كون التجيد جزءا من المبتدأ او استعانة اولى من استعانة الجزء للكل واما دعوى الآلية فقد اعترف هو نفسه بان الالة ههنا راجعة الى معنى التبرك فاما معنى الالة ههنا حتى يلزم على تقدير الجزئية كون جزء الشيء آلة فالانصاف ان مطمئع النظر ههنا انما هو كون الباء للاستعانة سواء كان الابتداء حقيقيا او غيره وسواء كان التجيد حينئذ جزءا او لا فالكلام انما هو في الاستعانة هذا واما ما قيل من ان هذا منظور فيه لان الكلام في ان الابتداء مستعينا بامر ينافي في الابتداء مستعينا بامر آخر وان لم يكن بين الاستعانتين تناف وههنا كذلك لان الابتداء مستعينا بالتسمية يوجد في آن التلفظ بالبسمة دون الابتداء مستعينا بالتجيد وبالعكس انتهى فقد رده المحشي المدقق بان معنى الابتداء مستعينا بالتسمية والتجيد الابتداء حال كون المبتدئ بحيث كان قد وقع منه الاستعانة بهما ولا شك ان الابتداء مستعينا بامر والابتداء مستعينا بامر آخر بهذا المعنى يكونان في آن واحد مع أن هذا القائل ان سلم امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم يسلم امكان الاستعانة بهما في آن الابتداء وان لم يسلم ذلك فوجه النظر هو هذا لا ما ذكره فتأمل انتهى ولعل وجهه بيان الفرق ههنا بان الاستعانة بالتسمية والتجيد لما لم تكن في آن واحد بل بطريق التعاقب ففي آن الابتداء ايضا لا يمكن الاستعانة بهما معا لكنه راجع الى رد امكان الاستعانة بشيئين في آن واحد فلم نسلمه اولا هذا ورده المحشي المحقق باننا لانسلم ان الابتداء باستعانة التسمية يوجد في آن التلفظ بهما فقط فان الاستعانة بهما تبقى وتستمر الى تمام الامر المشروع فيه وكذا الحال في التجيد اذ قد عرفت ان معنى الاستعانة بهما هو التبرك الحاصل بذكرها وهو باق من اول الشروع الى آخره ولو كانت الاستعانة في آن التلفظ فقط يلزم ان لا يكون الامر المشروع فيه المتصل بذكر التسمية مستعانا بها لعدم وجود التلفظ بالتسمية في وقت الشروع في ذلك الامر فضلا عن غيره وفساده ظاهر ولعل منبأه توهم ان الاستعانة بهما مثل الاستعانة بالالات الصناعية حيث تنقطع الاستعانة



عند تركها وليس كذلك ههنا هذا فظهر من مجموع ما قررناه ان معنى قوله ولا شك ان  
الاستعانة بشئ لا تنافي الاستعانة بشئ آخر اذا لا بد من استعانة بشئ لا ينافي  
الابتداء مستعينا بشئ آخر والاعتراض المذكور مندفع بوجوه كما عرفت اوله الملازمة  
اه الظاهر ان هذا الوجه مبنى على ان الابتداء حينئذ محمول في كليهما على الحقيقة  
وعلى ان الجملة جزؤ من المبتدأ والسبب خارجة عنه بل نقول كما في الثاني الابتداء  
اعم من ان يكون حقيقيا او غيره وان السبب حينئذ محتمل ان تكون جزءا كالجملة  
هذا فحاصله انه يجوز ان تكون الباء في الحديثين للملازمة والمعنى كل امر ذي بال  
لم يبدأ ملتبسا باسم الله وبمحمد يكون اقطع يعني لو بدى ذلك الامر ولا يكون ذلك  
الشخص او ذلك الامر ملتبسا حين الابتداء بهما يكون اقطع ولما ورد عليه ان التلبس  
بهما حين الابتداء بهما محال اذا التلبس بهما لا يتصور الا بذكرهما وذكركهما معا  
محال فلو تلبس باحدهما حين الذي لا يكون ملتبسا بالاخر دفعه بقوله ولا يخفى اه  
وحاصله انما يلزم ذلك لو كان معنى الملازمة ههنا المصاحبة والمقارنة اذ لكل من  
التسمية والتحميد زمان ولا يمكن اجتماعهما في زمان واحد فالتلبس باحدهما قبل  
التلبس بالاخر فلا يتصور مصاحبتهم ومقارنتهم في آن واحد بل في زمان واحد  
وان زعمه المحشى المحقق لهما نقول معناها الملازمة والاتصال وهو عام يشمل  
الملازمة بالشيء على وجه الجزئية بان يكون ذلك الشيء جزءا لذلك الامر المبتدأ  
ويشمل الملازمة بان يذكر قبيل ذلك الامر بدون تخلل زمان بينهما حينئذ يجوز  
ان يجعل الحد جزءا من الكتاب وذكرا للتسمية قبل التحميد متصلا بلا توسط زمان  
بينهما فيكون الابتداء آن تلبس المبتدى بهما اما التلبس بالتحميد فظاهر لان آن  
الابتداء بعينه آن التلبس بالتحميد لكونه جزءا اول منه على ما قررناه واما التلبس  
بالتسمية فليكونها مذكورة قبله بلا فصل هذا على انه لا يمنع من ان لا يكون شيئا منهما  
جزءا سيما اذا حمل الملازمة على التبرك بهما كما هو المقصود ولا منع ايضا في جعل  
التسمية جزءا كالتحميد حينئذ والقول بان التلبس على وجه الجزئية يقوت ما هو  
المقصود منه حمل الباء على الملازمة اعني التلبس باسم الله في تمام التصديق فردود  
بانا لان اسم ان الجزئية تستلزم القوت المذكور اذ ليس التلبس بهما الا التبرك والتعجب  
بهما سواء **ك** كانا داخلين او خارجين ورده المحشى المحقق بان المحشى لم يبين جزئية  
التسمية بل يجب ان لا يجعل جزءا لثلاث يقوت التعقيب الجمع عليه ويؤيده قول  
المحشى نعم وقوع الابتداء اه واما ما قاله المحشى المدقق من ان كون الملازمة  
التي هي معنى الباء بمعنى الاتصال محل بحث اذا الظاهر ان معنى الباء التي للملازمة  
المصاحبة والمقارنة مع ان الظاهر ان المقصود من الحديث على تقدير الملازمة ملازمة  
المبتدى او المبتداهما لا ملازمة الابتداء بهما كما هو ظاهر عبارته فندفع اما والا

فلان الخامة صرحوا بان معنى قولهم مرتت بزيد التصق مروي بكان يقرب منه  
زيد **ك** كانه ملتصق به ولله درهم حيث جمعوا في هذا الكلام الاتصال الحقيقي  
كما في التفسير والمجازي كما في المفسر ولا يختلج في وهمك ان هذه للاتصاق  
والكلام في الملازمة لان الاتصاق غير خارج عن الملازمة وقد قال السيوطي  
في شرحه للافية قال اصحابنا الملازمة نوعان ثم مثل للنوع الاول بهذا المثال  
المذكور والثاني بقولهم **امسكت** بزيد فالاول للاتصال فقط والثاني يفيد  
المقارنة والمباشرة بمدخوله حيث فرقوا بين امسكت بزيد من حيث ان الامساك  
في الاول محمول على الامساك بوجه من الوجوه وفي الثاني على الامساك بمقارنة  
ومباشرة وتفصيل هذا المقام في شروح الافية واما ثانيا فلانك قد عرفت ان  
المراد تلبس المبتدى او المبتدأ لا تلبس الابتداء مع ان تلبس كل منهما بهما  
يستلزم تلبس الابتداء بهما وهو ظاهر واما ما اجاب به المحشى المدقق عن الاعتراض  
السابق وهو ههنا ان المقصود ان الابتداء ملابسا بامر لا يجمع الابتداء ملابسا  
بامر آخر في آن واحد وههنا ابتداء الكتاب ملابسا بالسبب يوجد في آن التلطف  
بهادون الابتداء ملابسا بالتحديد فلا يجتمعان في آن واحد بان معنى الابتداء  
ملابسا بهما الابتداء حال كون المبتدى بحيث كان قد وقع منه الملازمة بهما  
وان كان قبل الابتداء انتهى فقيه انه يأتى عنه قوله نعم وقوع اه لان هذا يقتضى  
ان تكون السبب والحد خارجين عن المبتدأ وجزئية الحد صريح في كلام المحشى  
واما الجواب عنه فقد اغنيانا بالتقرير السابق عنه واما ما اجاب به عن اصل المقال  
مظهرا للعظمة والجلال من ان البدأة المذكورة في الحديثين بمعنى التقدم  
قال في المغرب بدأ بالشيء اذا قدمه فعني الحديثين حينئذ **ك** كل امر ذي بال  
لم يقدم عليه اسم الله فهو ابتداء وكل امر ذي بال لم يقدم عليه حمد الله فهو اجندم  
فلا وجه لتوهم التعارض بينهما اذ من الظاهر البين انه لا استحالة في تقديم شيئين  
او اشياء على امر واحد فلا حاجة الى ما تكلفوا به في دفعه انتهى فليس بشئ لا ناقل  
الكلام الى تلك الاشياء المقدمة فلا بد ان يكون البعض منها مؤخرا اذا قدم الآخر  
عليه فيجربى فيه التعارض المذكور كما في ابتداء المسفور مع انه غير خارج  
عماد كرا المحشى او لا فليقهم (قوله الظاهر ان الباء صلة للتوحد اه) لفظ الصلة  
يستعمل لمعان والمراد ههنا ما **ك** كان صلة لمضمون العامل الى مدخوله وليس  
فيها خصوصية زائدة عليها مثل السببية والملازمة وغير ذلك ففي كل معنى من معاني  
الباء يوجد هذا المعنى غير انه في بعضها يوجد امر زائد فهذا الزائد يصح التقابل  
بين معانيها وقد اوضحنا هذا في تعليلنا على حواشي التهذيب الفتحية وههنا  
كذلك لان في الملازمة خصوصية زائدة على الصلة وان كان معنى الصلة موجودا



في هذه الصورة ايضا فالتقابل بين قوله انه صلة للتوحد وبين قوله واما للملابسة  
من قبيل تقابل العام بالخاص وهذا مستفيض فخالصه ان الباء في قوله بجلال  
ذاته آلة لا يصلح معنى التوحد اليه والجار والمجرور ظرف لغو سواء كان للظرفية  
كما يشعر به قوله وعدم شركة الغير فيه او للاتصاف مأخوذة من وصلت الشيء اذا  
ربطته وعلى التقديرين هذا الوجه هو الراجح لانه لا يحتاج الى التكلف الذي يحتاج  
اليه حين الملابس اذ معنى التوحد المتعدى بالباء الانفراد والاستقلال بمدخولها  
يقال توحد برأيه اي استقل وانفرد به معنى التوحد بجلال الذات المنفرد به بمعنى عدم  
شركة الغير فيه واستقلاله به من غير ملاحظة الصيرورة بدون الصنع او السكال وان  
امكن اعتبارهما لانه خلاف الاستعمال وقد قال المحشي فيما نقل عنه ههنا  
ولا يصدق فيه معنى السكال ولا عدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة بالذات بل مجرد  
الاستقلال وان امكن اعتبارهما ههنا ايضا انتهى فقد اشار بهذا الى ان الاحتمال  
الثاني كما انه مقابل الاول بالخصوصية المعبرة فيه اعني الملابس كذلك مقابل  
بالاعتبارات المعبرة فيه مثل معنى السكال وعدم مدخلية الغير في ثبوت الوحدة  
والافلاشك انه اذا كان الشيء منفردا ومستقلا بذاته يكون كاملا غاية السكال  
ولا يكون للغير مدخل في ثبوت تلك الوحدة قطعاً هذا (قوله في جلال الذات  
او الذات الجلية اه) يعني ان الاضافة امام من قبيل اضافة العام الى الخاص فتفيد  
ان صفاته تعالى متميزة عن صفات مخلوقه كما ان ذاته تعالى متميزة عن ذوات  
مخلوقاته تعالى على ما برهن في محله واما من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
كما في قولهم حصول صورة الشيء حيث قالوا المراد الصورة الحاصلة من الشيء  
فقوله على نهج حصول اه متعلق بقوله او الذات الجلية ليس الا فقيه اشارة  
الى ان ذاته تعالى متميزة عن سائر الذوات ولذا قال في الحاشية وعلى هذا فيه رد  
على قدماء المعتزلة حيث قالوا ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة في تمام  
الماهية وانما الامتياز بالاحوال والاصناف انتهى واما ما قاله الفاضل العصام  
ههنا من ان هذا الرد انما يتم لو كان المراد بالذات في قوله او الذات الجلية الماهية  
الكلية واما لو كان المراد به ما يقابل الصفة اعني الماهية الشخصية القائمة بذاتها  
فلا فقد رده المحشي المحقق بانه لا معنى حينئذ لوصفه تعالى بالتوحد فيه اذ كل  
احد مستقل منفرد بذاته الشخصية فتعين ان يكون المراد الماهية الكلية  
ويتم الرد هنا اقول الذي يخطر بالبال ان يقال ان ما ذهب اليه قدماء المعتزلة مبني  
على ما ذهب اليه الصوفية من وحدة الوجود في الكل وانبساطه على هياكل  
الموجودات وانما الامتياز بالاحوال والقوابل وادخالها فالمحشي اشار الى ان الرد  
عليهم بهذا الكلام بان ذاته تعالى متميزة عن سائر الممكنات وجودا واصفا

كما هو عادة الشئ في تصانيفه فالمراد بقوله في تمام الماهية هو الوجود الحق  
والافكيك يتصور من عاقل انه يزعم ان ذات الواجب وذوات الممكنات متشاركة  
في تمام الماهية الكلية فيلزم انقلاب الحقائق بعضها الى بعض وذلك محال قطعاً  
فالمباحثة المذكورة بين الفاضل العصام وبين الفاضل السلوكي ناشئة من  
عدم الاطلاع على هذا الباب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله ويحتمل ان يكون  
للملابسة اه) اي يكون فاعل الفعل متلبساً بمدخول الباء حال قيامه به وان  
وجد فيه اتصال معنى التوحد اليه لكن الخصوصية الزائدة غلبت عليه فافهم  
والظاهر ان الجار والمجرور حينئذ ظرف مستقر حال من ضمير التوحد فمعنى كونه  
تعالى متوحداً بجلال ذاته حينئذ انه تعالى متصف بالوحدة حال كونه متلبساً  
بجلال الذات وبما حققنا لك من ان معنى الصلة اتصال الفعل الى مدخول الباء ليس  
الا ومعنى الملابس الاتصال المذكور مع الخصوصية الزائدة فيه اعني تلبس  
فاعله به وهو المحفوظ ههنا ليس الاظهر التقابل بين التوجيهين وان دفع ما قيل  
من ان الباء لما جعلت للملابسة ينبغي ان تكون للملابسة سواء جعلت صلة  
للتوحد او لم تجعل فلا يحسن جعلها للملابسة قسماً لكونها صلة للتوحد وانما  
قلنا ينبغي ان تكون للملابسة لان الباء لها معان مذكورة في علم النحو والمناسب  
ههنا هو معنى الاتصاف والظرفية وظاهر ان معنى الملابس من قبيل معنى  
الاتصاف حتى لم يجعلوا ذلك معنى مغايراً للاتصاف انتهى ووجه اندفاعه ظاهر بما  
قررناه في اول البحث ومن العجب ان المحشي المحقق جعل لغوية الظرف في الاول  
واستقراره في الثاني مدار التقابل بين التوجيهين فتبصر بالعين (قوله حينئذ)  
اي حين اذ كان الباء للملابسة ههنا لا يناسب فيه ان يلاحظ المعنى الذي  
في الوجه الاول فالظاهر حينئذ ان يقال الواحد بجلال الذات فلا بد لصيغة التفعّل  
من معنى آخر زائد عليه فتلك الصيغة اما المعنى الصيرورة بدون صنع ومدخل من  
الغير كما في قولهم تجبر الطين اي صار جبراً بلا عمل من الغير بحسب الظاهر ومعنى  
الصيرورة ان كان هو الكون المطلق فلا شك في اتصافه تعالى به وان كان  
هو الكون بطريق الانتقال فلا بد من ان يجرد عن معنى الانتقال في حقه تعالى  
لاستحالة عليه تعالى كذا نقل عنه ويقولنا بحسب الظاهر في قولنا بلا عمل ومدخل  
من الغير بحسب الظاهر اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان معنى كون التفعّل  
لصيرورة بدون صنع من الغير ان الصنع غير ملاحظ فيه لان عدم الصنع لازم فيه  
كيف وتجبر الطين بصنع من الله تعالى حينئذ لوقال بلا ملاحظة صنع بدل بدون  
صنع لكان اولى واظهر وانتهى على ان هذا انما يرد على المثال المذكور والمناقشة فيه  
ليست من عاداتهم ولا يرد على ما نحن فيه اذ لا يتصور ههنا صنع من الغير وان قيل



انه تعالى موجب في صفاته فذلك من ذاته لا من غيره وهذا واضح وان غفل عنه المدقق  
المذكور في اختيار صيغة التوحيد على الواحد اشارة الى ان اتصافه تعالى بالوحدة  
من ذاته ليس للغير مدخل فيه وهذا لا يحصل في التعبير بالواحد هذا هو المقرر  
الائني وان غفل عنه المحشي المحقق (قوله واما للتكلف) اي واما ان تكون صيغة  
التفعل على تقدير الملازمة للتكلف كما في قولهم تحلم وتشجع اي اختار الحلم  
والشجاعة على كافة ومشقة لا على طبع فهذا محال في ذاته فوجب ان يحمل على  
لازمه اعني الكمال لان ما يحصل بالتكلف يكون على وجه الكمال ففي اختيار  
التوحيد على الواحد اشارة الى انه تعالى متصف بالوحدة الكاملة وهذه النكتة  
الجميلة لا توجد في الواحد فلذا اختاره عليه ولما ورد عليه ان الصيرورة ليست معنى  
التفعل حقيقة عند ارباب اللغة كما كان معنى الافعال فينبغي ان يقتصر على التكلف  
اشار المحشي الى دفعه فيما نقل عنه ههنا حيث قال المعنى الاول من فروع التكلف  
ولذا لم يعد ارباب اللغة معنى مستقلا وانما قابله ههنا لان فيه خصوصية زائدة  
ليست في اصل التكلف انتهى ولعل وجه القرعية ان ما يكون على وجه الكفاية  
يلزمه صيرورة الفاعل من حال الى حال فاستعمل صيغة التكلف في مطلق  
الصيرورة مطلقا من غير ملاحظة الصنع فيه مع انه لا بد منه فيه وقد صرح الشارح  
الرضي بانه اغلب استعماله فلذا قدم المحشي هذا التوجيه وبما قررنا ندفع ما قاله  
المحشي المدقق من ان كون الاول من فروع التكلف محل بحث انتهى لان الصنع  
وان كان معتبرا في اصل صيغة التكلف لكن المحفوظ ههنا هو مطلق الصيرورة  
ولعل لهذا قال ذلك المدقق الان يراد بكونه من فروع تفرعه وترتبه عليه فليفهم  
(قوله ولما استحسنا) اي التكلف في شأنه تعالى لان معناه ان يظهر الفاعل  
من نفسه ما لا يكون فيه بطريق المشقة وذات محال في شأنه ضرورة انه تعالى متصف  
بجميع الكمالات ازلا وابدا وليس له حالة منتظرة اصلا (قوله يحمل على الكمال  
مجازا) اذا المشقة والجهد في شيء يستلزم في العادة كمال ذلك وقد قيل في المثل نيل المني  
لا يكون الا بالعناء معنى التوحيد بجلال الذات الاتصاف اهـ اي على تقدير ان يكون  
الباء للملازمة وصيغة التوحيد للصيرورة اعني ان يكون معنى التوحيد المتصف  
بالوحدة التي منشأها الذات مع ملازمة جلال الذات وعلى تقدير ان يكون  
التكلف محمولا على الكمال معناه المتصف بالوحدة الكاملة وهي الوحدة  
في الذات والصفات بلا مدخلة الغير مع الملازمة المذكورة قال فيما نقل عنه  
وعلى تقدير حمله على الكمال يحتمل ان يجعل الباء للسببية انتهى قال المحشي المحقق  
وذلك لان الجلال عبارة عن الصفات السلبية وبسببها كمال الوحدة واما على تقدير  
حمله على الكون فلا يصح لانه يلزم ان يكون جلال الذات مدخل في الاتصاف

بالوحدة الذاتية فيلزم ان لا تكون ذاتية اقول لو كانت اضافة الجلال الى الذات  
حينئذ من قبيل حصول صورة الشيء لا يوجد فيه محذور اصلا فلا شك ان الذات  
الجميلة منشأ للاتصاف بالوحدة الذاتية نعم لا يصح عطف الكمال عليه حينئذ  
كما لا يصح عطفه عليه قبل هذا الاعتبار كما لا ينبغي على اولى الابصار هذا الذي  
قررناه من ابتداء القول الى هنا هو سوق عبارة المحشي وحواشيه يقبلها الخواص  
والعوام قدع عنك خرافات الاوهام وقد تصدى القاضل السالكوني ههنا لرد  
ما قرره بعض الانام ولعل الاشتغال بالنقل والرد لامثال تلك المباحث تضيق  
للذوات عند العلماء الاعلام (قوله الاول كون الضمير لله تعالى ليقيدان اهـ) لا ينبغي  
على من له معرفة باساليب الكلام ان غرض المحشي ههنا جعل جميع حجج نبينا  
عليه السلام ساطعة بالنسبة الى جميع سائر الانبياء الا ترى انه حمل العبارة في الوجه  
الثاني على اضافة الصفة الى الموصوف ليحصل منه ان جميع حججه عليه السلام  
ساطعة فكيف لا يحصل منه ذلك المعنى في الوجه الذي قدمه وادعى انه اول  
وذلك ظاهر لمن له انصاف من نفسه فالحق انه جعل في الوجه الاول مجموع حججه  
اية واحدة على ما هو شأن لفظ الساطع المفرد فيفيد سطوع جميع حججه عليه السلام  
فيحصل الانطباق بين الوجهين وتوضيح الافادة المذكورة ان المراد بافراد الحجج التي  
جمعت هي بالقياس اليها حاجة كل واحد واحد من الانبياء بان يكون جميع حجج  
هذا النبي فردا لجميع حجج ذلك النبي فردا آخر وهو كذلك فانه قال بساطع حجج  
الله تعالى التي اكرم بها الانبياء ويؤيده ان كل نبي آية من آيات الله كما ان مجموع  
حجج كل آية من الآيات وهذا صريح في لفظ المحشي حيث قال آية نبينا اعظم من  
آيات سائر الانبياء عليهم السلام والظاهر حينئذ ان اضافة الحجج الى الضمير للاستغراق  
والافعال لازم حينئذ سطوع حججه عليه السلام بالنسبة الى بعض الحجج لبعض  
الانبياء ولا يلزم سطوع حججه عليه السلام من جميع الحجج لجميع الانبياء عليهم السلام  
وهذا ظاهر فاذا كان المراد ما ذكرناه فتفيد العبارة المذكورة ان آية نبينا اي  
جميع حججه عليه السلام اعظم من آيات سائر الانبياء اي جميع حجج كل منهم  
وان كان بين حجج كل من الانبياء تفاوت في الظهور وهذا المعنى مما لا يشك فيه  
المتصف وليس المراد حينئذ بالحجج كل واحد من حجج الله مطلقا ولا كل واحد  
من حجج الانبياء كذلك والاصح المعنى المؤيد بساطع جميع حجج الله تعالى  
وان كان بعضها حجة نفسه عليه السلام اذ حينئذ لا يفيد سطوع جميع حججه بل  
سطوع بعضها والمقصود هو الاول على ما هو ظاهر سوق عبارته اولا وثانيا على  
ما حققناه وهو ايضا مقتضى ما نقل عنه ههنا على قوله فساطع حججه من قبيل  
اخلاق ثياب من قوله فالعنى بحججه الساطعة فيدل على سطوع جميع حججه هذا



وقد نقل عنه ايضا وانما لم يحمل على ظاهره نخلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان  
التخصيص في الصدر والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى ضمير النبي عليه السلام  
عما يستبشعه الذوق السليم انتهى يعني ان اضافة الحجج الى النبي عليه السلام تستلزم  
تأييده بغير الساطعة ايضا لان حجة كل شخص مؤيدة له البتة مع ان الصدر يخص  
التأييد بالساطعة اقول هذا وامثاله صريح في ان مراده جعل جميع حجج نبينا عليه  
السلام ساطعة وهو اللائق بمقام المدح ليس الا ومن رام جعل بعض حجج نبينا عليه  
السلام غير ساطعة فقد عدل عن الحق الساطع حيث قال ههنا اربعة احتمالات  
لان ضمير حجة اما ان يكون لله والنبي وعلى كل اما ان يكون اضافة الساطع الى الحجج  
بمعنى من اومن اضافة الصفة الى الموصوف فعلى تقدير كون الضمير لله يفيد ان آية  
نبينا اعظم من آيات سائر الانبياء اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله  
تعالى اى المعجزات الدالة على صدق الانبياء او المؤيد بجميع الحجج الساطعة بناء على ان  
الجمع المضاف يفيد الاستغراق على ما في الاصول فلو كان غير نبينا مؤيدا بالحجج  
الساطعة لم يكن نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله او بجميع الحجج الساطعة لكن  
مقتضى عبارة المحشى اضافة الساطع الى الحجج بمعنى من حيث قال ليفيد ان آية نبينا  
ولم يقل آيات نبينا وعلى تقدير ان يكون الضمير لمحمد عليه السلام ينبغي ان يحمل  
اضافة الساطع الى الحجج على اضافة الصفة الى الموصوف ليفيد المدح بان نبينا عليه  
السلام مؤيد بجميع حججها ساطعة بخلاف ما اذا كانت بمعنى من فانه يخلو من هذا  
المدح اذ يصير المعنى المؤيد بساطع من جميع الحجج التي ظهرت على يده بل لا مدح فيه  
اذا سائر الانبياء اما مؤيد بحجة ساطعة من جميع حججهم او حججهم متساوية فيلزم  
تساويهم معه او فضلهم عليه ولذلك فرع المحشى على التقدير الثاني قوله فساطع  
حججه من قبيل اخلاق ثياب انتهى ولا يخفى ما فيه اما اول فلان الوجه الثاني لما افاد  
سطوع جميع حججه عليه السلام كما اعترف به والاول سطوع بعض حججه على ما زعمه  
مع ان المناسب لمقام المدح سطوع جميع حججه وهذا لا ينكره عاقل خامعنى اولوية  
الوجه الاول من الثاني على ما ادعاه المحشى مع ركا كد رجوع الضمير الى الله تعالى  
بحسب الظاهر بل الحق ان افادة الوجه الاول سطوعية جميع الحجج لما لم يحتاج الى  
توجيه الاضافة على خلاف الظاهر اختاره على الثاني نعم سطوعية جميع حججه عليه  
السلام في الوجه الاول حين جعل الاضافة من قبيل اضافة الصفة الى الموصوف  
ظاهر ولذا ترك في الثاني حملها عليه لاجل افادة سطوعية جميع حججه عليه السلام  
واما ثانيا فلان على الوجه الاول على مذاقه يلزم ان يكون نبينا عليه السلام  
مؤيدا بحجة ساطعة ليس لها مثل في السطوع فلم لا يجوز ان يكون لنبي آخر حجة  
سطوعها قدر نصف سطوع حجة نبينا الساطعة وحجة اخرى مثلها وهكذا كل

من سائر حججه اقوى من حجج نبينا الغير الساطعة فيلزم ان يكون جميع حججه اقوى  
من مجموع حجج نبينا فيكون افضل منه او مساويا له فليفهم واما ثالثا فلاننا لانسلم انه  
اذا حمل الاضافة على الاستغراق وكان المعنى المؤيد بساطع من بين جميع حجج الله  
او المؤيد بجميع الحجج الساطعة فينبغي ان كان غير نبينا مؤيدا بالحجج الساطعة يلزم  
ان لا يكون نبينا مؤيدا بالساطع من جميع حجج الله تعالى او بجميع الحجج الساطعة  
اذ ليس في العبارة حينئذ تصريح بل اشارة الى ان سائر الانبياء لم يكونوا مؤيدين  
بامثال هذه البراهين في السطوع هذا واعتذاره عن هذا بان المقام خطا بى يكفي  
فيه الظن ولا يلزم فيه القطع ليس بشئ عند وجود الوجه القاطع كما حققناه لا يقال  
التوجيه الذى حققته اولا وهو اعتبار جميع الحجج حجة واحدة وجعلها فردا  
من الحجج التى جمعت بالقياس اليها تكاف بل الظاهر ان المراد كل واحد من حجج  
الله تعالى التى جاءت بها الانبياء واما عدم افادته حينئذ سطوع جميع حجج نبينا  
فلا يضر لان المقصود المدح واطهار شرف مرتبة على سائر الانبياء بحجة ساطعة  
على جميع الحجج وان كان بعض تلك الحجة حجة بنفسه بخلاف سائر الانبياء ولذا اتى  
قوله آية نبينا بالافراد واما المنقول عنه على قوله فساطع حججه اه فانما هو على  
تقدير ان يكون الضمير لمحمد اذ لو لم يجعل حينئذ من قبيل اضافة الصفات الى  
الموصوف لا يفيد المدح واطهار شرفه على سائر الانبياء لاننا نقول اما اول فلاننا  
لانسلم ان الظاهر ان المراد كل واحد من حجج الله التى جاءت بها الانبياء اذ قد  
تحقق عندك ان غرض المحشى انما يحصل بجعل لفظ الحجج مجموعا نوعيا على  
ما حققناه واما ثانيا فلان المدح واطهار شرفه على سائر الانبياء انما يكون بان  
يكون جميع حججه ساطعة وان كان بعض حجج سائر الانبياء ساطعة ايضا واما  
ايمان قوله آية اه بالافراد دون الجمع فقد عرفت واهضا لاستدراكه واما ثالثا  
فلان المنقول عنه على قوله فساطع حججه اه اذا حمل وصرف على تقدير ان يكون  
الضمير لمحمد عليه السلام على ما زعمه القبائل فما يقول في المنقول عنه ثانيا حيث  
قال وانما لم يحمل على ظاهره نخلوه عن هذه الفائدة الجلية مع ان التخصيص  
في الصدر والتعميم في الاخر باضافة الحجج الى ضمير النبي مما يستبشعه الذوق  
السليم انتهى هذا فليتدبر في هذا المقام فانه من مزالق الاقدام (قال الشارح  
المحقق وبعد) اقول هو من الظروف الزمانية المبينة المقطوعة عن الاضافة اى  
بعد الحمد والصلاة صرح الشارح في شرح التلخيص انه جزؤ من الشرط وليس  
كذلك بل هو جزؤ من الجزاء قدم على الغاء ليفصل بين ادائى الشرط والجزاء  
اكرهتهم قوا اليها واليه ذهب النجاة وهو الاوجه لان المقصود ههنا بيان  
ان التأليف المصدر بالحمد لازم لوقوع شئ ما لان التأليف لازم لوقوع شئ ما



بعد الحمد اذ لا يخفى ان التاكيد انما يلازم تعميم الشرط لا تخصيصه ولان المناسب  
 للملاحظة تصدير التاكيد بالحمدان يجعل بعد ظرفا للجزاء. والشارح نظر الى ان الاتيان  
 بكلمة اما انما وقع بعد الاتيان بالحمد والصلاة فالمناسب ان يجعل بعد جزأ من الشرط  
 كذا اشار اليه بعض الافاضل (قوله اما على تقدير توهم اما اه) صرح  
 الشريف العلامة في بعض تصانيفه بهذين الوجهين وفرق بين التوهم والتقدير ان  
 معنى التوهم حكم العقل بواسطة الوهم انها مذكورة في النظم بواسطة  
 اعتبارها في امثال هذا المقام فيكون حكما كاذبا لان حكم الوهم في المعقولات  
 كاذب ومعنى التقدير حكمه بانها مقدرة ومراعاة في المعنى فهي كالمعقولات فهو حكم  
 مطابق للواقع لا يقال صرح الشيخ الرضوي بان تقدير اما مشروط بكون ما بعد  
 الفاء امرا او نهيا كقوله تعالى وربك فكبر لا نقول بعد تسليم كون كلامه مضرا  
 على مثل الشريف يمكن تقدير الامر فيما بعد الفاء ههنا حتى يرتفع النزاع بينهما  
 واما ما اشار اليه المحشي المحقق من ان الاولى ههنا ان يقال اتيان الفاء لاجراء الظرف  
 مجرى الشرط كما ذكره الشيخ الرضوي في قوله تعالى وعلى الله فليتوكل المؤمنون  
 ففيه ما فيه لان الشيخ انما ذكره في الظرف الذي يكون بعده امر او نهى وقد انكره  
 ذلك المحقق ههنا على ان الاجراء المذكور ليس باهون من تقدير اما مع انه يمكن الجمع  
 بين الاجراء المذكور والتقدير بان مجرى الظرف مجرى الشرط ويقدر اما قبله  
 اذ كل شرط لا بد له من اداة تقدير والله الجامع (قوله بطريق تعويض الواو اه)  
 جواب عن سؤال مقدر كانه قيل كيف يقدر اما ههنا اذ حيث يكون تقدير الكلام  
 هكذا واما بعد اجتماع الواو مع اما وهذا غير واقع في كلامهم في فصل الخطاب  
 اوفى الاقتضاب لانه لا يخلو عن احدهما كما هو المشهور وكلاهما يقتضي الانقطاع  
 عما قبله بل غير صحيح اذ ليس له معطوف عليه وحاصل الجواب ان تقدير الكلام  
 انما يكون كذلك اذا كان الواو لم يوثق بها بعد حذف اما عوضا عن امرا ان جمع  
 الواو مع اما واقع في عبارة المفتاح في اخر فن البیان حيث قال واما بعده فان خلاصة  
 الاصلين وقد تردد في انه هل بين الواو وبين اما مناسبة صحيحة لتعويضها عنه  
 ام لا وقد خطأ العلماء السكاكي في جمعه بين الواو واما في عبارة المفتاح فلا وجه للجمع  
 اصلا وان لم يكن عوضا ودفعه المحشي المدقق باننا نختار التعويض وامر المناسبة  
 سهل بان الواو يوجب التفصيل كما ما على ما حقق في علم المعاني واما ما قاله من ان الواو  
 ان كان عوضا عن اما فلا صحة للجمع وان لم يكن عوضا عنها ففي العطف اشكال  
 ففيه ما فيه لانا نختار اولا الثاني ونُدفع الاشكال بان يقدر الكلام هكذا اما الذي  
 ذكرناه فليس بمقصود واما الذي ذكره بعد فهو المقصود ونختار الاول ايضا  
 ونقول قال بعض المحققين انه اذا قصدنا ما ضبط الاجمال بعد التفصيل يكون بمنزلة

ان يقول وبالجمله اه فيجوز الجمع بينها وبين اما وقائدها تا كيد مضمون الكلام  
 وما وقع في المفتاح من هذا القليل يؤيده قوله خلاصه اه ولما اذا كان من الاقتضاب  
 او فصل الخطاب كما في المحقق فيه فلا يجوز ذلك وبهذا المدفع الخطئة المذكورة بل  
 نقول قال بعض الافاضل اما الواقعة في اوائل الكتب لمجرد التاكيد لا التفصيل  
 التحمل مع التاكيد والاول ثمانية الرضى وان كان الثاني هو المشهور انتهى فعلى هذا  
 جاز الجمع بينهما في مثل هذا المقام فتدبر هذا كله على صورة تقدير اما واما في صورة  
 التوهم فالواو اما العطف الجملة على الجملة بناء على ان في الجملة الثانية مدح العلم  
 او المختصر او على ان جملة الحمد والصلاة اخبارية لما ان الاخبار بالحمد يستلزم انشاء  
 الحمد والصلاة تدل على التعظيم واما العطف القصة على القصة والجامع ان السابق  
 تمهيد للتأليف وهذا بيان سببه (قوله) القواعد جمع قاعدة وهي الاساس يعني ان  
 القاعدة ههنا بالمعنى اللغوي لا الاصطلاحي اي القضية الكلية المنطبقة على احكام  
 الجزئيات هذا على مذاق المحشي لكن يجوز ان يكون المراد بها القضايا الكلية  
 الكلامية على ما سنحققه في ختام البحث ان شاء الله تعالى ونقل عنه ويمكن ان تبقى  
 القاعدة على المعنى الاصطلاحي ويراد بتلك القواعد المسائل الاصولية اذ لا بد منها  
 في استنباط الاحكام مطلقا من الكتاب والسنة وعلم الكلام اساس لتلك  
 المسائل فهو لا يتوقف على الاصول من حيث الاعتماد وان توقف الاصول  
 عليه من حيث ذاته فليتنامل انتهى قيل وجهه دفع الدور المتوهم من كون الكلام  
 موقفا على المسائل الاصولية وكونها ايضا موقوفة على الكلام باعتبار تغير  
 الجهتين هذا وعندى اشارة الى ضعف التوجيه المذكور اذ لا مدخل للمسائل  
 الاصولية في كون المعتقدات الاسلامية مأخوذة من الكتاب والسنة ولو من حيث  
 الاعتماد حتى يحكم ههنا بالتوقف الاعتدادي نعم بعض احوال الاخرة استنباطية  
 فذلك لا يقتضى توقف الكلام مطلقا على الاصول اعتدادا الا ترى ان المباحث  
 المتعلقة بذات الله تعالى وصفاته مثلا تتوقف على الكتاب والسنة اعتدادا واما  
 على المسائل الاصولية فلا لاذانا ولا اعتدادا ثم انه لا شك ان المسائل الفقهية  
 تتوقف على مسائل الاصول من حيث الاعتماد بل يمكن ان يكون التوقف بالذات  
 وامن هذا من ذلك ونقل عنه ايضا وقد يقال عقائد الاسلام مثل الاعتقاد بوجوب  
 الصلاة والزكاة وقواعدها مسائل الاصول واساس تلك المسائل الكلام ورد  
 بان فيه قوا متقابله العقائد يعلم الشرائع ثم تخصيص عقائد الاسلام بغير المسائل  
 الكلامية مع انها المتبادر منها هذا (قوله لان العقائد يجب ان تستفاد اه)  
 حاصله ان العقائد منها ما يكون العقل كافيها في اثباتها ولا يتوقف اثباتها  
 على الشرع كسئلة وجود الواجب وقدرته وكلامه وارادته ومنها ما لا يكون العقل



كافيا في اثباتها بل يكون ثبوتها بالشرع كسئلة الخمر واحوال الجنة والنار  
وعلى كل تقدير يجب ان تؤخذ جميع العقائد من الكتاب والسنة ليعتد بها  
والا لكانت كسائل الالهى العقلية الصرفة التى لاتصلح للاعتداد اذ كثيرا ما يحكم  
العقل بمقتضيات الوهم بما يجب تنزيه الله تعالى عنه واذا كانت من حيث الاعتداد  
موقوفة على الكتاب والسنة كانا اساسا لها والحال ان ثبوت الكتاب والسنة  
يتوقف على المسائل الكلامية من كون الواجب موجودا قادرا عالما مزيدا  
مثلا اذ لو لم يثبت كل منهما لم يثبت الكتاب والسنة كما لا يخفى فيكون الكلام اساسا  
للكتاب والسنة اللذين هما اساسان للعقائد الاسلامية غاية ان التوقف المأخوذ  
في معنى الاساس في اساسية الكتاب والسنة للكلام بمعنى التوقف الاعتدادي  
وفي اساسية الكلام للكتاب والسنة بمعنى التوقف الذاتي الثبوتى لانه لا يضر  
في كون كل منهما اساسا هذا نقل عنه فان قلت اولان العقائد من الكلام وكون  
الكلام اساسا اساسا يقتضى كون الشئ اساسا نفسه اذ لا يتوقف الكتاب الاعلى  
المسائل الاعتقادية وثانيا ان الكلام اساس العقائد لان اساس الاساس اساس  
والكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها اساسا فالكتاب اساس  
اساس العقائد فالقرينة الثانية تشتمل الكتاب والسنة مثل الاولى قلت ولا الخصر  
المذكور ممنوع وان سلم فالعقائد بحسب اعتدادها تتوقف على الكتاب المتوقف  
على العقائد بحسب ذاتها وثانيا المتبادر من اساس الشئ هو الاساس بالذات وان  
سلم فاساس الفن ما يتوقف هو عليه لا بعض مسائله وان سلم فاساس الكتاب هو ذات  
العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتداد فلا يكون اساسا لاساسها  
من حيث هو اساسا فليست امل انتهى فالذى ذكره ولا يبطال للتوجيه المذكور  
بانه يستلزم اساسية الشئ لنفسه اذ جميع العقائد على ما ذكرتم يتوقف على الكتاب  
مثلا وهو لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية وان كانت بعضا من المسائل الكلامية  
فيلزم ان يكون بعض العقائد اساسا لجميعها ومن جعلتها ذلك البعض فيلزم  
اساسية الشئ لنفسه لا يقال اللازم مما ذكره اساسية الكلام لنفسه لان قوله العقائد  
من الكلام اه صريح في ذلك لانا نقول اظهر ما خفي وهو اساسية العقائد لنفسها  
واعرض عما ظهر وهو اساسية الكلام لنفسه على ان المأل متحد وذلك ظاهر فعلى كل  
تقدير فقوله العقائد من الكلام امر لازم ههنا كما في الثاني وان غفل عنه البعض العانى  
والذى ذكره ثانيا منع لافادة القرينة للترقى بل القرينتان سيان بل معارضة على  
الافادة المذكورة وحاصله ان الكتاب اساس الكلام لان العقائد من الكلام فاساسها  
اساسه والكلام اساس العقائد لانه اساس الكتاب الذى هو اساس العقائد واساس  
الاساس اساس فيكون الكلام اساس العقائد فيكون الكتاب اساس الكلام الذى هو

اساس العقائد فالقرينة الثانية في اشتمالها على الكتاب والسنة مثل الاولى فلا تفيد  
الترقى في المدح واجاب اولاً عن الاعتراض الاول بان الخصر في قوله اذ لا يتوقف  
الكتاب الاعلى المسائل الاعتقادية ثم قال المحشى المحقق في بيانه لانه كما يتوقف  
الكتاب عليها يتوقف على مبادئ تلك المسائل وعلى مباحث النظر ايضا فالمراد  
بالمسائل الكلامية المتوقف عليها مبادئ تلك المسائل ومباحث النظر فلا يلزم  
اساسية الشئ لنفسه لكن لما كان في منع الخصر المذكور نوع مكابرة لان ثبوت  
الكتاب والسنة انما يتوقف بالذات على ثبوت الواجب وقدرته وارادته مثلا وبما على  
مبادئها فاعلم هو بواسطة جعل الكلام اساسا اساسا باعتبار نفس المبادئ  
تحكم وكذا جعله اساسا باعتبار مبادئها ومباحث النظر يستلزم ان يكون المنطق  
واصول الفقه اساسا اساسا للعقائد لما ان مباحث النظر جزء منه على ان يتوقف  
الكتاب على مباحث النظر نظرا قال وان سلم انتهى هذا كله لا طائل تحته بل دغدة  
وكذا ما قاله بعض المحشين في توجيهه لهم ان الكتاب لا يتوقف الاعلى المسائل  
الاعتقادية لم لا يجوز ان يثبت الكتاب باعجازه بسبب بلاغته الظاهرة لاهل البلاغة  
انتهى لانه كما قال المحشى المحقق ان توجيه المنع بهذا الطريق يضر الوجه لانه حينئذ  
لا يتوقف على المسائل الكلامية فلا يكون اساسا اساسا للعقائد على ان الاعجاز  
بسبب البلاغة انما يدل على انه خارج عن طوق البشر وانما كونه من الله فوقوف  
على ثبوت انه موجود وقادر مريد متكلم مع انهم جعلوا ببيان الاعجاز من الكلام  
على ما قررروه في كتبهم على ما نقول والذي سخ للفاطر الفاتر في توجيه المنع ان يقال  
لهم ان الكتاب لا يتوقف الاعلى المسائل الاعتقادية لانه يتوقف قطعاً على وجود  
الواجب مع انه ليس من المسائل لانه موضوع العلم وقد قالوا موضوع العلم لا بد  
ان يكون مسلم الثبوت ولا يكون اثبات الوجود فيه من مسائله ولما كان هذا غير  
مفيد للمانع لان الكتاب كما يتوقف على وجود الواجب يتوقف على قدرته وارادته  
وغير ذلك من الاشياء التى لا يشك في كونها من المسائل الكلامية سلمه وقال وان  
سلم اه هذا واجب ثانياً عن الاعتراض الثاني بمنوع ثلاثة منع اولاً المقدمة الاولى  
في كلامه وان جعلناها ثانياً في الحاصل اعنى قوله والكلام اساس العقائد يستلزم  
المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات والكلام ليس اساسا بالعقائد بالذات  
بل بالواسطة ومنع ثانياً المقدمة الثانية في كلامه وان جعلناها ثانياً في الحاصل اعنى  
قوله والكلام اساس العقائد يستلزم ان المتبادر من الاساس ما يكون اساسا بالذات  
والكلام ليس اساسا بالعقائد بالذات بل بالواسطة ومنع ثانياً المقدمة الثانية في كلامه  
وان جعلناها في الحاصل اولى اعنى قوله والكتاب انما هو اساس العقائد يستلزم ان اساس  
الفن ما يتوقف عليه كله لا بعض مسائله ولا لزم ان يكون المنطق بل العلوم العربية



اساس الكلام لتوقف بعض مسائله عليها بل الكلام اساس نفسه لتوقف بعض  
اجزاء منه على بعض ومنع ثالثا التقريب بسند ان الوسط غير مكرولان اساس  
الكتاب هو ذات العقائد والكتاب انما هو اساس العقائد من حيث الاعتقاد فلا يكون  
الكتاب اساس اساس العقائد من حيث هو اساس الكتاب وفيه ان معنى اساسية  
الشيء هو التوقف من اى جهة كانت فاعتبار الحيثية ليس بواجب في كون الشيء  
اساس اساس بل نقول لو اعتبرنا الحيثية المذكورة لاضمحل اصل الوجه الذي  
ذكره في الاصل فلم ان الاعتراض الثاني قوى ولعل لهذا امر بالتأمل ويمكن ان  
يقال المنوع الثلاثة لترويج البحث والا فالاول والثاني او كلاهما كاف في الجواب  
كما لا يخفى على اولى الالباب فاعلم لهذا امر بالتأمل كما لا يخفى على اولى النهى (قوله في  
هذه القرينة اه) يعنى اذا كان المراد بالقواعد الكتاب والسنة في هذه القرينة ترقى  
في مدح الكلام ليس في قوله مبنى علم الشرائع والاحكام لان القرينة الاولى شاملة  
للكتاب والسنة لكونهما ايضا مبنى الاحكام الشرعية بل كونهما مبنى لها والاول  
وبالذات لاستنباطها منهما وكون الكلام اساسا لها باعتبار توقفهما عليه  
بخلاف الثانية فانها غير شاملة للكتاب والسنة اذ لا يصدق عليهما اساس اساس  
العقائد الاسلامية هذا واعتراض عليه بان قوله هو علم التوحيد بالضمير الدال على  
الحصر يدل على ان الاولى مختصة بعلم التوحيد والصفات غير متناولة للكتاب  
وان كان على سبيل الادعاء فلا يناسب ملاحظة الترقى بالوجه المذكور في القرينة  
الثانية واجيب بانه بعد تسليم دلالة الضمير على الحصر المذكور انما يرد لوقوع  
الاخبار على العطف فيكون الحصر بالنسبة الى كل من القرينتين اما لو كان العطف  
مقدما على الاخبار فيمكن ان يكون الحصر بالنسبة الى مجموع القرينتين ولا شك انه  
حصر حقيقى اذ ليس غير الكلام متصفا بمجموع ما في القرينتين واقول توحيد  
الضمير في قوله هو اه يدل على انه لاحظ الاخبار قبل العطف والارم ان يقال هما  
بالتثنية وان امكن ان يقال التوحيد باعتبار كل واحد بل نقول الخبر محذوف  
في الاولى بقرينة الثانية فلا مخلص الا بجمع دلالة الضمير على الحصر المذكور او بان  
يقال الشمول في القرينة الاولى للكتاب والسنة انما هو بالنظر الى ذاته مع قطع  
النظر عن الخبر وذلك ظاهر لان مبنى علم الشرائع يحتمل ان يكون عبارة عن  
الكتاب والسنة كما خصه ههنا بعلم التوحيد بخلاف الثانية فان اساس قواعد  
العقائد ليس الاعلم التوحيد كما خصه بهذا فليقتسم هذا (قوله ويمكن ان يقال اه)  
يعنى ان المراد بالقواعد الادلة التفصيلية وهى الادلة العقلية والنقلية المذكورة  
في بيان تلك العقائد على التفصيل والكلام اساس لتلك الادلة بناء على ان  
استلزامها لتلك العقائد وصحتها وفسادها انما هو في الكلام ويعرف به لان

مباحث النظر جزؤ منه على ما اختاره المتأخرون فيكون علم الكلام اساس  
اساس العقائد لا يقال هذا انما يفيد مدح كلام المتأخرين حيث جعلوا  
مباحث النظر جزءا منه لا كلام القدماء مع انه المختصر فيه وانه يلزم حينئذ ان يكون  
المنطق اساس عقائد الاسلام وايضا المدين في مباحث النظر انما هو عوارض المبادئ  
لا نفسها فيه واعلى العلوم ما بين فيه نفسها والا يلزم ان يكون المنطق اعلى  
من الالهى ولم يقل به احد لانا نقول اما اول فلان هذا القائل انما بنى كلامه على ما هو  
المختار من مذهب المتأخرين وان كان المختصر في بيان كلام القدماء واما ثانيا  
فلانه لا فساد في لزوم كون المنطق اساس عقائد الاسلام بل حقق في محله انه علم  
مستقل برأسه خادم لجميع العلوم فلا مانع من كونه اساسا لجميع العلوم هذا واما  
ثالثا فلانه كما ان عوارض المبادئ جزء من الكلام كذلك نفسها جزء منه كمباحث  
الجواهر والاعراض والامور العامة والقائل ما حصر الجزئية في العوارض والحق  
انه اى العلم عبارة عن القواعد والاصول فلا يصح كلام الشارح اعنى قوله هو علم  
التوحيد لان علم التوحيد حيث تدعى عبارة عن جميع القضايا عوارض او مبادئ  
او مقاصد وان كان عبارة عن الادراك او الملكة فلا شك في اطلاق علم التوحيد  
على ادراك العوارض او على ملكة العوارض على تقدير جزئية المنطق وبهذا اندفع  
ما قاله المحشى المحقق في قوله بناء على ان مباحث اه من ان الاولى ان يقال بناء  
على ان اثبات تلك الادلة واقامة الدليل عليها انما هو في الكلام حتى لا يرد عليه  
ما سبق انتهى ووجه اندفاعه ظاهر مما حققناه ثم قال وللفضلاء في توجيه عبارة  
الشارح وجوه كثيرة والذي خطر ببالي وارجو ان يكون هذا اظهر ان المراد  
بالقواعد القضايا الكلية التي تتوقف عليها العقائد من مباحث الامور العامة  
والجواهر والاعراض والكلام اساس لتلك القواعد لانها ينت في باللائل  
العقلية هذا والحق انه لا مانع من كون بعض المسائل مبادئ للمسائل الاخر فكل  
من مباحث الجواهر والاعراض والامور العامة مبادئ للمسائل الاعتقادية  
وبعضها ايضا مبادئ لبعض الاخر منها والكل هو علم التوحيد والصفات فهذا  
من اظهر التوجيهات (قوله) اى علم يعرف فيه ذلك اى المسائل المتعلقة بتوحيد  
الواجب تعالى وصفاته وهو كلام اهل السنة والجماعة لا المعتزلة لانهم يتفون الصفات  
فكلامهم على التوحيد ولذلك ما اثبتوا في كتبهم المسائل المتعلقة  
بالصفات ويدل على هذا كلام الشارح فيما بعد حيث قال وهم سموا انفسهم اصحاب  
العدل والتوحيد انتهى فعلمهم على زعمهم علم العدل والتوحيد هذا فاضمحل ما قاله  
المحشى المحقق ههنا من ان المعتزلة لم تنف الصفات بمعنى عدم البحث عنها حتى يكون  
كلامهم علما يعرف فيه التوحيد دون الصفات بل بمعنى عدم اثباتها زائدة على الذات



فيصدق على كلامهم انه علم متعلق بالتوحيد والصفات لانه يبحث فيه عن احوال  
الصفات بانها ليست رتبة على ذات الواجب انتهى ووجه ان دفعه غنى عن البيان  
والجواب انه ما تعطين انهم ما يبحثوا عن الصفات اصلا بل كفروا مثبتى الصفات  
وشنعوا تشنيعا عظيما بل تقوا زيادتها ومن الذين انه ليس بمسلم كما لا يخفى على  
من له ادنى مسكة (قوله فنسبة الوسم حيث قال الموسوم يعني ان الشارح انما اورد  
الوسم بعد قوله علم التوحيد مع كونه اسما للعلم ايضا على تقدير كونه لقباء على ان لفظ  
الكلام كان اشهر اسمائه فهذا القول ناظر الى التوجيه الاخير وكأنه دفع اعتراض  
نشأ من هذا التوجيه الثاني كما اشترنا اليه وهو انه اذا كان علم التوحيد والصفات  
لقباله فلا معنى لنسبة الوسم الى الكلام بل الواجب اما ان يكتفى بقوله علم التوحيد  
والصفات واما ان يقول هو الموسوم بعلم التوحيد والصفات والكلام فخصيص  
الوسم بالكلام بلا مخصص يدل على انه لم يرد المعنى اللقي فدفعه بهذا القول  
وحاصله انه انما نسب الوسم الى الكلام مع كون كل منهما علما واقباله لاشهراره به  
حتى كان اسمه هو لا غير كما ان تسميته بالكلام لاجل انه هو الكلام دون ما عداه  
من العلوم كما يقال للاقوى من الكلامين هذا هو الكلام صرح به الشارح فيما بعد  
فما قيل انه ناظر الى توجيهين ليس بشئ والجواب انه ما نظر الى عبارات المحشى اصلا  
الا يرى انه فرع على كل توجيه تقريره فاما الداعي الى التعميم هذا (قوله اشارة الى فائدة  
من فوائده فيه اشارة الى ان له فوائدا كثيرة ونقل عنه لا ان فائدة منه مرفوعة على  
ما صرحوا به انتهى قال صاحب المواقف فائدة علم الكلام امور الاول الترقى من  
حضيض التقليد الى ذروة الايقان برفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم  
درجات وهذا الوجه يجوز ان يشار اليه ههنا الثاني ارشاد المسترشدين بايضاح الحجية  
والزام المعاندين باقامة الحججة عليهم الثالث حفظ قواعد الدين عن ان يزلزلها شبه  
المبطلين وهذا الوجه هو الذي اشار اليه الشارح بقوله المنجي عنه اه لكن هذا بحسب  
الظاهر والذي نجا عن الغياهب والظلمات لا بد ان يكون مترقيا من الحضيض الى  
الذروة فلذلك اشترنا الى جواز كونه مشارا اليه ايضا الرابع انه يبنى عليه العلوم  
الشرعية فانه اساسها واليه يؤول اخذها واقتباسها وهذا الوجه هو المشار اليه بقوله  
مبنى علم الشرائع والاحكام بل يجوز ان يكون مشارا اليه بالقرينة الثانية ايضا  
الخامس صحة النية والاعتقاد اذ بها يرجى قبول العمل وغاية ذلك كله هي الفوز  
بسعادة الدارين اه نسأل الله الفوز بالسعادتين فافهم (قوله) فان للشرعية التي  
شرع الله تعالى لعباده من الاعتقادات والعمليات من حيث انها تطاع دين يقال  
دانه اي ذل له واطاعه ومن حيث انها تكتب له يقال املاط الكتاب وامليته اي  
كتبته ففي اضافة النجم الى الملة والدين اشعار بانها امام اهل العلم والعمل لان الكتابة

شعار العلماء والعمل شأن الاتقياء في تقديم العلم على العمل اشارة الى شرف العلم على  
العمل هذا والمسئلة مختلف فيهما فن مرجح العلم على العمل والتحقيق التوفيق بان  
الشخص ان كان من الاذكياء فالعلم لكن بشرط مقارنته بالعمل فيما يقتضيه فانه بلا  
عمل وبإل وان كان من الاغبياء فالعمل اذ لا معنى لصرف الوقت الى ما لا يعنيه نسأل  
الله الجمع بينهما (قوله) والاملاط بمعنى الاملاء نقل عنه هذا جواب سؤال مقدر وهو  
ان يقال كيف يقال الشريعة من حيث انها على ملة والحال ان الملة من المضاعف  
والاملاء من الناقص (قوله) وقيل من حيث انها يجمع عليها ويملك بها يقال لها  
ملة يقال طريق عمل اي محبوب ومسلول وملت الثوب اذا خطته الخياطة الاولى  
وجعت قطعه انتهى كلام الكسطلي وكأنه اشار الى ما اشار اليه الفاضل الدامغانى  
في شرح ديباجة المنهاج ان الفرق بين الملة والدين ان الملة لا تضاف الا الى النبي  
الذي يسند اليه نحو اتبعوا ملة ابراهيم ولا تسند الى الله تعالى ولا الى آحاد الامة  
بمخلاف الدين انتهى فكان الامة اجتمعوا على ملة ذلك النبي وسلكوا طريقه واما المعنى  
الذي اشار اليه المحشى اولا فاشارة الى ما صرح به الشارح في شرح تلخيص الجامع  
الكبير حيث قال فيه الدين اعنى الجزاء والطاعة والملة اعنى الطريقة الثابتة عن النبي  
عليه السلام المفسرة بوضع الهى سائق الى الخيرات الحقيقية والسعادة الابدية  
يضاف الى الله تعالى لصدوره منه والى النبي عليه السلام لظهوره عنه والى الامة  
لتدينهم به وانقيادهم له انتهى ففما ذكره الشارح زيادة برهنية على ما اشار اليه المحشى  
لكن المشرب واحد فافهم فكل من القواين شرعة ومنهاج ولا يلزم من ذلك ان يصح  
اضافة ذلك معبر عنه بالملة فلم لا يجوز ان يخص صورة اضافة الملة الى النبي عليه  
السلام كما في الاول مع عمومية اضافة المعنى المذكور الى الثلاثة كما في الثاني فافهم  
التوفيق حتى تكون من اهل التحقيق (قوله) اي الجنة فعلى هذا يكون المراد به المعنى  
اللقبي واهل الجنة لا يوجبون في التسمية بها الاول قوله لسلامة اهلها والثاني قوله  
ولان خزنة الجنة اه فعلى هذين التوجيهين يكون لفظ السلام على تقدير الانحلال  
مصدرا واما على التوجيه الثالث فلفظ السلام صفة مشبهة (قوله) ولان خزنة الجنة  
اه) يعنى ان اهل الجنة يحجب بعضهم بعضا بالسلام قال الله تعالى والملائكة يدخلون  
عليهم من كل باب سلام عليكم بما صبرتم وايضا اشرف تكملة مقال اهل الجنة سلام  
قولا من رب رحيم فلا بد ان يدورج مثل هذا في الوجه الثاني (قوله) ولان السلام  
من اسماء الله تعالى فعلى هذا يكون المراد به المعنى الاضافى ولكونه بعيدا في الجملة  
اخره (قوله) ومعنى هذا الاسم اي السلام هو الذي منه السلامة اي في المبدأ حيث  
تنشأ السلامة من المبدأ وبه السلامة اي في المعاد حيث لا تكون النجاة آثرا  
الا بالسلام فهو المسلم في الاولى والعقبى او معناه ذوالسلامة من جميع النقائص (قوله)



فوجه تخصيص هذا الاسم يعني ان وجه تخصيص اضافة الدار التي هي عبارة عن  
الجنة الى هذا الاسم دون اسم آخر من اسماء الله تعالى ظاهر من حيث ان معنى هذا  
الاسم المعطى للسلامة والجنة ايضا دار السلامة من النقص والافاق في كل منهما  
معنى السلامة فعلى الوجهين الاولين استفيد معنى السلامة من المضاف اليه  
بالنظر الى التركيب الاضافي وان كان المراد فيهما حيثما المعنى التقبي وعلى المعنى  
الثالث استفيد من سائر المواضع فلذلك اشار الى المناسبة في الاضافة هذا (قوله  
الكشف الجنب) ليس المراد به الجنب مطلقا بل ما بين الخاصرة والضلع بل الجنب انما  
يطلق على ما بين الخاصرة الى الخلف وهو اقصر الاضلاع فاندفع ما قيل من ان تفسيره  
بالجنب تفسير بالاعم (قوله طي الكشف) كناية عن الاعراض لان المعرض عن الشيء  
يطوى عنه كشيء فذكر اللزوم واراد المزوم والمعنى طوى الكشف في المقال عن  
الاطالة اى معرضا في المقال عنها وفي بعض النسخ كناية عن الاحتراز والمأل واحد  
والاول اولى ويجوز ان يكون الكلام من قبيل الاستعارة بالكناية والتخييلية  
والترشحية وتوجيهها ان يقال شبه في نفسه المقال بما له كشف فثبت له الكشف تخيلا  
ورشحه بطي الكشف وحاصله ايضا الاعراض في المقال عن الاطالة ويجوز ان يكون  
الكلام من قبيل الاستعارة التمثيلية لكن على ما ذهب اليه الشريف العلامة من  
جواز الاكتفاء في جانب المشبهة باشهر الفاظه كما في قوله تعالى او ائتلك على هدى  
الاية لا على ما ذهب اليه الشارح المحقق من لزوم ذكر جميع الفاظ المشبهة اذ لا يخفى  
ان المذكور هو لفظ الكشف فقط اومع الطي وحقيقة النزاع غير خفية على اهله (قوله  
ولما تعدد المتبوع اه جواب عن سؤال مقدرو هو ان يقال لما كان البدل والبيان هو  
المجموع وجب ان يجري الاعراب في آخره لاني آخر كل منهما لان كل واحد ليس  
يبدل اويبان فاجاب بما ذكر فكانه ذكر كلام من المتبوعين على جدة وعقب متابعه  
هذا حاصل ما نقل عنه ههنا وتحقيقه على ما صرحوا به من ان المجموع لما كان بدلا  
او عطف بيان كان آخر الكلمة الاولى كالحرف الوسيط من الكلمة الواحدة ولا شك  
ان الاعراب انما يكون في الاخر فيلزم ان يكون الاعراب في الكلمة الاخيرة ثم قالوا  
لما كان كل منهما كلمة مستقلة قابلة للاعراب اجري على كل منهما دفعا للتحكم  
كما صرحوا به في قولهم هذا حلوا مض حيث قالوا يكتفي ههنا اعراب واحد الا انه  
اجري على كل منهما دفعا للتحكم في هذا فلم يتعدد المتبوع لاعراب كل منهما دفعا  
للتحكم لكنه لما كان الواقع ههنا ذلك قال ولما تعدد المتبوع اه فقوله هذا بيان للواقع  
لاسبب موجب لتعدد الاعراب فليفهم (قوله بان الجملة الثانية اه يعني ان الجملة  
الثانية اعني قوله ونعم الوكيل جملة انشائية لان افعال المدح انشائية والجملة الاولى  
اعني قوله وهو حسبي اخبارية فلا يعطف احدهما على الاخرى بالاول لسكال

الانقطاع بينهما وكذا لا يجوز عطفها على قوله حسبي اما على عدم تقدير التأويل  
فلانه يلزم عطف الجملة على المفرد وهو غير جائز لسكال الانقطاع ايضا واما على  
تقدير تأويله بحسبي فلانه وان حصلت المناسبة بان كان كل منهما جملة فعلية  
لكن الاولى اخبارية والثانية انشائية (ايضا قوله ويرد عليه اه) اشار الى هذين  
الوجهين الفاضل الخطائي من تلامذة الشارح في حاشية المختصر وحاصل الاول  
ان الجملة الاولى وان كانت خبرية صورة لكنها واقعة في محل الدعاء والمقصود بها  
انشاء التوكل لا الاخبار بانه تعالى كاف رد عليه بانه مخالفة للظاهر من غير دلالة  
وتوجيه الكلام بما لا يرضى صاحبه وبعد التيسر والتي فهو انشاء اطلب الكفاية  
لما ذكره ههنا وفيه ان لا نسلم انه مخالفة للظاهر فان اراد ظاهر الكلام فسلم  
لكنه غير مفيد وان اراد ظاهر الحال فغير مسلم فان ظاهرا حال القائل بمثل هذا  
الكلام تفويض الامور الى الملك العلام وبهذا اندفع الثاني ايضا لان تفويض  
الحاجات انما يكون الى كافي المهمات نعم لوقال انشاء الكفاية لكان احسن ظاهرا  
لكن التوكل على الله انما يكون بعد اعتقاد كونه كافيا فانعم هذا التعبير كما لا يخفى  
على الخبير واما ما قاله بعض الافاضل من اننا نقل الكلام الى عطفه على قوله والله  
الهادي وان جعل ذلك لانشاء المدح فنقل الكلام الى عطفه على قوله فحاولت وجعله  
انشاء لشرح به بعيد جدا فقد رده المحشى المحقق بان جملة والله الهادي ليس معطوفا  
على جملة فحاولت حتى يلزم البعد بل هو جملة دعائية والواو فيه اعتراضية كما في قوله  
ان الثمانين وبلغتها فكانه قال اللهم اهديني الى سبيل الرشاد وعدل الشارح الى الجملة  
الاسمية للدلالة على الدوام والثبات كما في الحمد لله انتهى وفيه ان جعل قوله والله  
الهادي جملة اعتراضية ليس اولى من جعل قوله وهو حسبي ونعم الوكيل اعتراضية  
لا سيما عند من جوز وقوعه في آخر الكلام حتى قيل لو لا مكان الاختلاف  
في وقوع الاعتراض في آخر الكلام لجعل الواو في قوله ونعم الوكيل  
للاعتراض ويندفع الاعتراض بهذا فيرد وبالجملة لفتح باب الاعتراض في قوله والله  
الهادي لكان للاعتراض مجال اذ كل من قوله والله الهادي وقوله وهو حسبي  
وقوله ونعم في مقام التضرع والابتهاال فلا بد من ان يلتزم حينئذ كون الواو في قوله وهو  
حسبي ابتدائية او استئنافية حتى يندفع اعتراض بعض الافاضل نعم لو التزم ان  
يكون الواو استئنافية في قوله ونعم الوكيل لاندفع الاعتراض عن اصله ايضا الذي  
الجأهم الى الجمل على العطف وركوب هذا التعسف وحاصل الثاني انه يجوز عطف  
احدهما على الاخرى من غير ان يلاحظ فيهما معنى الاخبارية والانشائية بل يلاحظ  
حاصل مضبوط كل منهما ويعطف احدهما على الاخرى من غير نظر الى اللفظ وهذا  
العطف مما جوزه الشارح في شرح التلخيص في بحث الفصل والوصل وان رده الشريف



العلامة وليس المراد بعطف القصة على القصة ههنا ان تعطف جملة مسوقة لغرض على جملة مسوقة لغرض آخر مناسبة بين الغرضين فكلاما كانت المناسبة اشد كان العطف احسن من غير نظر الى كون الجملة اخبارية او انشائية على ما بينه الشريف نقلا عن صاحب الكشف حيث قال وقصة المناققين عن آخرها معطوفة على قصة الذين كفروا كما تعطف الجملة على الجملة وقال صاحب الكشف ايضا في موضع آخر ليس المعتمد بالعطف هو الامر والنهي حتى يطلب له مشاكلة من امر او نهى ويعطف عليه وانما المعتمد بالعطف هو جملته وصف ثواب المؤمنين فهي معطوفة على جملة وصف عقاب الكافرين انتهى حتى يرد عليه حينئذ انه يشترط في عطف القصة على القصة ان يكون كل من المعطوف والمعطوف عليه بجملة متعددة وههنا ليس كذلك هذا لا يقال انما رد الشارح هذا العطف في عبارة التلخيص اذ لا يمكن جعل وهو حسي فيه انشاء ولا يقول صاحبه بعطف القصة بشئ من المعنيين على ما مضى عليه الشارح في بحث الفصل والوصل منه فهذا الرد من الشارح الزام لصاحب التلخيص والافتقد اعترف به نفسه في شرح انكشاف ووقوعه في القرءان نحو ما واهم جهنم وبئس المهاد فلا يتم جواب المحشى هذا من قبل صاحب التلخيص لانه يقول ليس مقصود الشارح بما ذكره ان هذا العطف غير صحيح بل غرضه التنبيه على انه لا بد له من تأمل لتوجيهه وتعمل لتصحيحه وقد صرح بذلك فيما نقل عنه حيث قال المقصود بذلك بيان الواقع لا الاعتراض ويؤيده استعماله في تراكيبه فالمحشى تعمل لتصحيحه هذين الوجهين وكذا الشريف تعمل ايضا وجهين آخرين فقوله رد الشارح وكذا ويرد عليه وكذا ورده بعض اهل النظر الى الظاهر والافه وتأمل وتعمل وتصحيح ويمكن ان يقال ان العبارة المذكورة مشتركة عند الكل فلما وقعت في عبارة صاحب التلخيص اوردها الشارح على مذاق صاحب التلخيص واجاب صاحب التلخيص على مذاق الشارح وان لم يتم الجواب على مذاقه فلله عبارة توجيه آخر فكل من الرد والورود الزامى على ان الرد وان كان الزام لكن الورود والرد الثاني بيان الواقع فافهم (قوله ورده بعض الفضلاء) اي الشريف العلامة رد الشارح هذا في حاشيته على شرح التلخيص بانه يجوز عطف نعم الوكيل على قوله هو حسي بان يقدر مبتدأ في المعطوف بقرينة المعطوف عليه اي وهو نعم الوكيل على معنى وهو مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور وان لم يكن له حاجة عند الشريف ببناء على ان الجملة الانشائية تقع خبرا عنده بلا تأويل فيتنطبق الجملتان في الاخبارية هذا والظاهر ان المبتدأ الذي قدره الشريف ههنا غير المخصوص بالمدح لانه لا بد ان يكون مؤخرا في التقدير اذ لو اعتبر مقدما لزم الاضمار قبل الذكروا ان لم يلزم ههنا ان يكون المرجع مقدما مع الاتحاد بالمخصوص وان جوز صاحب المفتاح ومن تبعه تقديم المخصوص بالمدح في مثل زيد نعم الرجل

فان هذا من ذل وان خفي على من سأل ويدل على ما قررنا قوله بقرينة المعطوف عليه اذ لو كان مراده بالمبتدأ المقدر هو المخصوص بالمدح لما احتاج الى القرينة اذ لا بد منه في افعال المدح والظواهر ان الشريف انما اتى به للتقدير مطلقا لا للتقدير مقديما كما فهموه ولو سلم فهو بيان للمقدر المقدم لا للمخصوص المقدم كما عرفت فظهر اضمحلال ما قاله المحشى المحقق من ان الشريف انما لم يلتفت الى تقدير المخصوص مؤخرا اي نعم الوكيل هو لانه لا يتم على مذهب من يجعل المخصوص خبرا مبتدأ محذوف بخلاف الاول اذ لا خلاف في انه اذا كان مقدما فهو متعين للابتداء اه ثم اقول على هذا لا يحتاج الى تقدير مخصص بعد قوله نعم الوكيل لان تقدير المبتدأ المقدم اغنى عن تقديره وهذا على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ وما قبله خبره واما على مذهب من يجعل المخصوص خبرا مبتدأ محذوف فيحتاج الى تقدير مبتدأ مقدم لتصحيح العطف والى تقدير مبتدأ مؤخر لتكميل المخصوص اذا اعتبر ولعلك تظننت من هذا ان قوله نعم الوكيل على المذهب الاول يحتاج في عطفه على الجملة الاخبارية الى تقدير مبتدأ مقدم بقرينة المعطوف عليه فلما قدر لم يحتج الى تقدير المخصوص فلو قدر حينئذ يكون تأكيذا واما على المذهب الثاني فيحتاج ايضا الى التقدير لتصحيح العطف وان لم يحتج الى تقدير المخصوص واذ قدر حينئذ يكون مع المحذوف المقدرا تأكيذا ايضا فكلام الشريف منطبق على المذهبين قبصر بالعينين واعتراض المحشى المحقق على هذا الجواب بانه بعد تقدير المبتدأ لو لم يؤول نعم الوكيل بمقول في حقه نعم الوكيل تكون الجملة ايضا انشائية كما ان التي خبرها فعلى فعالية بحسب المعنى كيف لا ولا فرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل في ان مدلول كل منهما نسبة غير الصدق والكذب وبعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل بل جملة متعلق خبرها نعم الوكيل واعتراض الشارح انما هو في عطف نعم الوكيل على انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح الذي وضع لافعال المدح بل يصير لاخبارا بالمدح وهو انه مقول في حقه نعم الوكيل انتهى وفيه بحث اما اول فلانك قد عرفت ان الشريف لا يؤول مثل هذا وان اوله الجمهور وروانا لان سلم انه حينئذ تكون الجملة انشائية بل خبرية لكونها امر كسبة من المبتدأ والخبر وان كان الخبر حينئذ انشاء لا ترى انهم يقولون ان قولنا زيد يقوم جملة اسمية ران كان الخبر فعلا والفرق بين نعم الرجل زيد وزيد نعم الرجل واضح لاسترة فيه حيث ان الاول جملة فعلية والمخصوص انما اتى بعده لازالة الابهام في الفاعل فلما اتى انقلبت الفعلية الى الاسمية ان صح الانقلاب وان لم يثبت عندى فهذا هو الباعث على ان الشريف قد رتب مبتدأ مقدما لتصحيح العطف في مثل هذا المقام وان الثاني جملة اسمية اذ لا ايهام ههنا حينئذ وفرق بين الاعتبارين كما بين المشركين واما ثانيا فلانا لان سلم انه بعد التأويل لا يكون المعطوف جملة نعم الوكيل حينئذ



لانه امر اعتباري والموجود حيثئذ انما هو نعم الوكيل ولو سلم فكيف يكون السؤال والجواب على شيء واحد معين ان لا بد في الجواب من اعتبار امر زائد هو هذا ولما نالتنا فلانا لانسلم انه بعد التأويل يفوت انشاء المدح اذ لا يقال في حقه تعالى نعم الوكيل الا اذا وكل الامور وفوض اليه تعالى والحق ان من قال نعم الوكيل يلزمه ان يكون الله تعالى مقولا في حقه نعم الوكيل فهذا تأويل باللازم فهذا جار في كل انشاء ولا يفوت هنال انشاء المدح قطعاً (قوله وايضا يجوز اه) يعني قل بعض الفضلاء ثانيا في رد الرد يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي باعتبار تضعفه معنى يحسبني لانه وان كان خبرا معني لكن له محل من الاعراب لكونه خبرا للمبتدأ ويجوز عطف الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب والسرف في ذلك ان الجملة التي لها محل من الاعراب في حكم المفردات لان نسبها ليست مقصودة بالذات ولا يلتفت فيها الى الاختلاف بالاخبارية والانشائية فيجوز عطف بعضها على بعض كالمفردات صرح بذلك الشريفي في حاشية المطول فكما يجوز عطف الانشاء على المفرد كذلك يجوز عطفه على الجملة التي لها محل من الاعراب وبالعكس وبهذا ظهر انه يجوز عطف نعم الوكيل على حسبي بلا تأويله يحسبني لكن انما اعتبره الشريف ههنا لاجل اعتبار الشارح اياه قبيلا وقد ذكر الرضي ان نعم الرجل في تقدير الرجل جيد فينبذ الاشكال في عطفه على حسبي وقد عرفت ان هذا التأويل لا حاجة اليه ههنا على ما اشيرنا اليه (قوله ويدل عليه) اي على ان عطف الانشاء على الاخبار في محله محل من الاعراب جائز قوله تعالى قالوا احسبنا الله ونعم الوكيل فان قوله نعم الوكيل عطف على قوله احسبنا الله وهو في محل النصب مفعول قالوا ولما ورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون مجموع الجملتين مقول قالوا بان يثبت الواو بينهما قبل الحكاية على ان يكون كلامهم احسبنا الله ونعم الوكيل باثبات الواو بينهما في كلامهم ثم نقل عنهم هذا المجموع فلا يـكون حيثئذ دليلا على المدعى بل يلزم فيه العطف على ما ليس له محل من الاعراب اشار الى دفعه بقوله لان هذه الواو من الحكاية لامن المحكي يعني ان اصل كلامهم احسبنا الله ونعم الوكيل بلا واو فحكي الله عنهم هذا الكلام وعطف الثانية الانشائية على الاولى الاخبارية لكونها منصوبة المحل مفعول قالوا فكانه قال تعالى قالوا احسبنا الله وقالوا ايضا نعم الوكيل هذا واوهمه المحشى المحقق من انه بعد تسليم كون الواو من الحكاية لا يدل على الجواز المذکور قطعاً لجواز ان يكون قالوا مقدرا في المعطوف عليه فيكون من عطف الجملة الفعلية الخبرية على مثلها انتهى انيس بشئ اذ هو حاصل معنى كون الواو من الحكاية ولا دليل على اعتبار امر زائد (قوله لامن المحكى) اي ولا يجوز ان تكون تلك الواو من الكلام المحكى بان تكون من كلامهم على ما اشيرنا اليه اذ لا يصح العطف حيثئذ للزوم عطف

الانشاء على الاخبار فيما لا محل له من الاعراب الا ان يرتكب هناتاً ويل بعيد وهو ان يقال تقديره وقتلنا نعم الوكيل ومثل هذا التقدير لا يلتفت اليه عند وجود الوجه الصحيح لعدم انسباق الذهن اليه مع ركاز المعنى حيثئذ بين مفهومى الجملتين فلا يحسن العطف بينهما هذا والذي ورد في اللسان وفي بعض الادعية مثل حسبنا الله ونعم الوكيل يقتضى كون الواو ههنا من المحكى وايضا ورد في الاثر عن سيد البشر صلى الله عليه وسلم آخر ما تكلم به ابراهيم حين اتى في النار حسبى الله ونعم الوكيل فهذا وامثاله يقتضى كون الواو في الآية من المحكى فالانصاف ان هذه الدلالة غير قطعية وان الآية المذكورة محتاجة ايضا الى احد التوجيهين اللذين اشار اليهما اولوا عمل هذا هو الباعث لقول المحشى الاتى ويرد عليه انه اه ولما كان ههنا مظنة ان يقال لم لا يجوز ان يختص هذا الجواز بما بعد القول وحيثئذ لا دلالة على المطلوب دفعه بقوله وليس هذا اه (قوله ويرد عليه) اي على ما قاله بعض الفضلاء من ان الآية المذكورة دالة على جواز العطف المذکور قطعاً انها انما تدل على ما ذكره اذا كان الواو من الحكاية فلم لا يجوز ان تكون من المحكى ويكون مدخول الواو معطوفاً على ما قبله بتقدير المبتدأ المقدم على ما اشار اليه بنفسه او لا حيث فسر بقوله اي هو نعم الوكيل واما اذا لم يقدر المبتدأ المقدم فانه وان كان يتصور هنالك اسمية الجملة واخبارية بتقدير المخصوص مؤخر الكنه اي المقدر لا يؤثر في الاسمية والاخبارية لكونه حيثئذ عبارة عن الفاعل المبهم فالحق ان المبتدأ المقدر ههنا ليس هو المخصوص كما حققناه في القول السابق فاندفع بهذا ما وهمه المحشى المحقق ههنا من ان تقدير المبتدأ يكون اما مؤخر الانساب المعطوف عليه فان حسبنا خبر الله مبتدأ واما مقدما رعاية لقرب المرجع وما وهمه الفاضل المحشى من ان تقدير المبتدأ مقدما بعيدا للمشهور تقدير المخصوص بالمدح مؤخر او على هذا يكون من قبيل عطف الانشاء على الاخبار واما تقدير المبتدأ في قوله وهو حسبي ونعم الوكيل مقدما فليس يبعد لان المبتدأ مذکور في المعطوف عليه مقدما على الخبر انتهى وان دفاع كل منهما غنى عن البيان على ما اوضحناه والجهل ان الاول قال في رد الثاني بعد توجيه صورة التقديم بقرب المرجع وعلى تقدير التأخير لا يكون من عطف الانشاء على الاخبار على مذهب من يجعل المخصوص المقدر مبتدأ وهذا القدر كاف لنفى قطعية الدلالة انتهى فالحق ان مراد الشريف والمحشى ههنا ما افدناه ليس الاول كان الامر كما فهموه ولا ندفع اشكال الشارح عن اصله بالابتداء على مذهب من يجعل المخصوص مبتدأ ولكن ان تصرف الشريف في اعتباره مقدما فقط الا ان يكون اعتراض الشارح مبني على مذهب من يجعل المخصوص خيرا مبتدأ بخلاف ورد الشريف مبني على مذهب من يجعله مبتدأ ومثل هذا الضحكة للناظرين غير لائق بشأن السعادة والشرافة



كما لا يخفى على من له فطنة ثم اقول اذا قدر المبتدأ في المعطوف يكون الحاصل وهو  
مقول في حقه نعم الوكيل على ما هو المشهور وان صح وقوع الانشاء خبرا بلا تأويل عند  
الشريف هذا وان كان قريبا الى التوجيه الذي عده بعض الفضلاء بعيدا غير ملتفت  
اليه وهو قلنا نعم الوكيل حيث ان البعد فيه من جهة انه لا يوجد بين الاخبار  
بان الله تعالى كافيهم والاخبار بانهم قالوا نعم الوكيل مناسبة معتد بها تحسن العطف  
بينهم وهذا المعنى يتوهم في صورة تقدير المبتدأ ايضا لكن الفرق بينهما ان البعد  
في السابق انما نشأ من تقدير قلنا في ذيل قالوا كما لا يخفى على الفاهم والموجود  
في هذا المعنى انما هو الاخبار بان الله كافيهم والاخبار بان الله يقول في حقه نعم الوكيل  
ومن البين ان الركاكة فيه ايست تلك المشابهة فنزعم الاتحاد بين المألئين وجعل هذا  
الايراد على الزام الشريف حيث صحح به قول المصنف رداعلى الشارح لم يصب ولو سلم  
فللشريف ان يقول حينئذ انما صححت بهذا التوجيه قول المصنف لعدم وجود  
البعد فيه وههنا قد وجد من اجل وقوع الجملتين مقول القول فيندفع هذا الايراد  
ولا يصلح للزام فان ادعى ان البعد موجود في صورة تقديم المبتدأ سواء وقع الجملتان  
مقول قالوا ولا في بعد التسليم وبعد عدم ملائحته لما صرح به الشريف فالاعتراض  
هو هذا الايراد بقرينه ويرد عليه والحق ان بناء على الالتزام لا يخلو عن فساد المرام  
(قوله او عطفه على الخبر المقدم) يعنى انه يجوز ان يكون الواو من المحكى ويكون قوله  
نعم الوكيل معطوفا على الخبر المقدم اعنى قوله حسبنا الله سواء اول بحسبنا فيكون  
من عطف الانشاء على الجملة التي لها محل من الاعراب ولم يتوول فتكون الجملة  
الانشائية معطوفة على المفرد والكل جائز قطعاً فلا حاجة الى تقدير المبتدأ  
في المعطوف حينئذ هذا ونقل عنه ان تقدير المبتدأ يبطل اصل الاستدلال واما  
العطف على الخبر المقدم فانه يبطل الطريق المذكور اعني ان تقدير المبتدأ يبطل  
دلالة على جواز عطف الانشاء على الاخبار فيما له محل من الاعراب لان المعطوف  
على هذا التأويل ليس بانشاء بل اخبار حينئذ يكون من عطف الاخبارية على الجملة  
الاخبارية ويبطل ايضا طريق كون الواو من الحكاية ايضا لكن لوضوح تركه واما  
العطف على الخبر المقدم فيبطل طريق كون الواو من الحكاية لا من المحكى ويكون  
من عطف الجملة على المفرد اذا لم يتوول حسبنا بحسبنا واما اذا اول فيكون عطف  
الانشاء على الاخبار الذي له محل من الاعراب كما ذكره الشريف اولاً ولما كان هذا  
في صورة الالتزام للشريف قصير في الحاشية على عدم التأويل وخص بالشأنى ابطل  
طريق كون الواو من الحكاية فقط والحاصل ان كلا منهما يبطل طريق كون الواو  
من الحكاية ولما ابطل اصل الاستدلال فمخصوص بالاول واما في الثاني فيوجد  
عين اصل الاستدلال في صورة التأويل كما حققناه ولا يوجد فيه الابطال وان زعم

بعض الابطال بسبب التكرار والملاذ هذا واعترض عليه بان هذا مبني على كون  
حسبنا خبرا بما بعده كما صرح به وكلام الشريف خفي على انه مبتدأ او ما بعده خبره  
كما هو المناسب للمقام على ان المبتدأ والخبر اذا كانا معرفتين يجب تقديم المبتدأ  
على الخبر مطلقاً في الكلام البليغ وعنده خوف اللبس في مطلق الكلام انتهى  
خلاصة وجوابه انه ليس في كلام الشريف ما يدل على ان حسبنا مبتدأ او ما بعده  
خبره ودعوى المناسبة للمقام محتاجة الى البيان والالتزام ان الخبر ههنا معرفته وقد  
حقق في محله ان اضافة كلمة حسب غير معرفة امالكونه بمعنى الخسب او لكونه  
في معنى الفعل ولهذا تقول مررت برجل حسبك فتجعله صفة وهذا عند الله حسبك  
فتجعله حالاً لا يقال غاية ذلك انها لا تعرف في بعض المواضع بناء على التأويل  
المذكور وقد صرحوا بكونه مبتدأ في مثل بحسبك زيد وهو شائع في كلامهم قال  
الشاعر \* بحسبك في القوم ان يعلموا \* بانك فيهم غنى مضر \* وفي الحديث بحسبك  
ان ادم اكلت تفمن صلبه الحديث وما يدل على ذلك دخول ان عليه قال الله تعالى  
فان حسبك الله لانا نقول اما الثلاثة الاول فكونها مبتدأ لاجل ان البناء لا يتراد  
الاعلى المبتدأ في مثل هذا المقام وقد صرحوا به على انه لو جعل في الثاني والثالث  
خبر الزم الابتداء بالنكرة وهو ظاهر ثم ان المثال الصحيح بحسبك درهم واما دخول ان  
عليه فلا يقتضى كونه معرفة بالاضافة وقد صرحوا بان كلمة حسب تصحح الابتداء  
بالنكرة فهذا دليل على القائل لاله فالحق ان جعل كلمة حسب ههنا خبرا اولي من  
جعله مبتدأ بل يجب ذلك كما لا يخفى على مثلك فلذا بنى المحشى كلامه عليه وليس  
في كلام الشريف ما ينفى (قوله ثم ان حسن المثال المذكور اه) او رده عليه  
ان حسنه امن ذوق يدرك ولا يوصف ولا يمكن اقامة البرهان عليه فلهذا الحال  
معرفته على المسككة على ان تقدير المبتدأ فيه لا يغني عن تأويل في الخبر  
وارتكابه يغني عن تقدير المبتدأ اقول الحسن الذوق لا يكفي في الابحاث المتعلقة  
باحوال اللفظ وقد صرح المصنف بعدم جواز مثل هذا العطف فالشريف وان  
ادعى حسنه ذوقاً لكن للتمنع محال كما اشار اليه المحشى ثم ان تقدير المبتدأ وان لم  
يغنه عن تأويل في الخبر لكن يصحح العطف والكلام فيه وان ارتكاب التأويل  
مثل ان يقول زيد عالم الاب وجاهل جدا كما اشار اليه المورد يخرج عن كونه  
انشاء جدا والكلام في عطف الانشاء على الاخبار ولعمري لو فتح باب مثل هذا  
التأويل لم يبق انشاء ويكون السكك خبرا فافتح بصرا هل ترى فظورا في تدبر في هذا  
المقام فانه مما يسابق فيه الافهام (قال الشارح الخبر رعا له الله بلفظه الجدير اعلم ان  
الاحكام الشرعية اه) اقول مقصود الشارح من ههنا الى المتن بيان انشاء يتفقع  
بها متباين المناهية لان كل علم وان كانت تضبطه جهة واحدة فنحن



طالبه ان يعرفها بتلك الايمان من قوت شئ مما يغنيه وتضييع وقته فيما لا يغنيه وقد اشار اليه بقوله وسموا الى آخره لكن لما توقف تصويره على الوجه الاكمل على تقسيم الاحكام الشرعية الى قسميها وتمييز كل منهما عن صاحبه بالاسم والرمز وقد علمهما مساس الحاجة الى التدوين بمعنى واحد وجرت تلك الحاجة الى معرفة احوال الادلة وتدوينها لاجرم ادرج في كلامه تعريف الفقه واصوله وبيان الحاجة الى تدوينها تبعا لما هو المقصود وقد ادرج فيه منافع لا ينبغي تقررها ومنها بيان وجه تسميته بالكلام ليكون الطالب على زيادة بصيرة ومنها بيان الفرق بين كلام القدماء وكلام المتأخرين ليعلم ان الرسالة مرتبة على مذاق الاوائل لا على مذاق الاواخر ومنها بيان منشأ ظهور اهل السنة والجماعة ليكون الطالب على ثبات في اعتقاده ومنها رد طعن بعض السلف كابن حنيفة والشافعي رضي الله عنهما لثلاثي يحصل للطالب فتور في سعيه فلهذه التمهيدات قال اعلم تنبيهها على ان ما بعده مما يجب الاصغاء اليه هذا (قوله للحكم ثلاثة معاني) الاول عرفي والثاني مصطلح المنطقيين والثالث مصطلح اهل الاصول كذا افاده الشارح في التلويح وصرح بان الحكم بالمعنى الثاني علم والمستفاد من كلامه ايضا هنالك انه بالمعنى الاول من قبيل المعلوم حيث قال في تحقيق المقام المراد ههنا النسبة التامة بين الامرين التي العلم بها تصديق وبغيرها تصور فقد صرح بان الحكم بالمعنى الاول معلوم هذا (قوله نسبة امر الى امر آخر اه) اعلم اننا قد اشرنا الى ان المراد بالنسبة هذه النسبة التامة الخيرية الثبوتية في الموجبة والسلبية في السالبة وقد صرح به الشارح في التلويح فلا بد ان يكون المراد بالايجاب والسلب ههنا معنى الوقوع واللا وقوع حتى يكون من المعلوم قازعه المحشى المحقق ههنا من ان معناه تعلق امر بامر آخر وقوعا كان او لا وقوعا ان كان الايجاب والسلب بمعنى الوقوع واللا وقوع وتعلق امر بامر سواء كان موردا للايجاب والسلب ان كانا بمعنى ادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة ليس بشئ وان صرح بكلام الاطلاقين في شرح الشرح ايصح التقابل ههنا نعم يستعمل الايجاب والسلب بكل من المعنيين لكن المراد ههنا هو الاول فافهم ثم اعلم انه قد حقق في محله ان النسبة الواقعة بين زيد وقائم هو الوقوع بعينه او الالا وقوع كذلك وليس ههنا نسبة اخرى هي مورد الايجاب والسلب وانه قد تصور هذه النسبة في نفسها من غير اعتبار الحصول او الالا حصول في نفس الامر بل باعتبار انها تعلق بين الطرفين تعلق الثبوت والانتفاء وتسمى نسبة حكمية ومورد الايجاب والسلب ونسبة ثبوتية ايضا نسبة العام الى الخاص اعني الثبوت لانه المتصور او لا وقد تسمى سلبية ايضا اذا اعتبر انتفاء الثبوت وقد تصور باعتبار حصولها او لا حصولها في نفس الامر فان تردد فهم والشك وان ادعن بحصولها او لا حصولها فهو التصديق

المسمى بالحكم بالمعنى الثاني عند اهل المعقول فالنسبة الثبوتية يتعلق بها علوم ثلاثة انسان تصور بان احدهما لا يحتمل النقيض وهو الاول والثاني يحتمل والثالث تصديق فظهر من هذا ان المعنى الاول وان لم يكن مغايرا للوقوع او الالا وقوع على ما اشرنا اليه او لا لكن الحكم بمعنى الوقوع فقط آخروراء المعنى الاول كما فهمه المحشى المدقق وان لم يفهمه المحشى المحقق هذا ثم اقول عبارة ادراك وقوع النسبة او لا وقوعها عبارة مفصلة مشعرة قطعيا بان النسبة المضاف اليها هي النسبة التقييدية التي هي مورد الايجاب والسلب لان الحكم على تقدير كون النسبة تامة ليس هو ادراك وقوعها فقط ايجابا او سلبا بل هو ادراك نفسها على وجه الادعان ايجابا او سلبا وهذا لا نزاع فيه لاحد وقد صرح المتأخرون من اهل المعقول القائلون بالنسبة بين بين بهذه العبارة فلذلك عدل الشارح في التهذيب عن هذه العبارة الى قوله العلم ان كان ادعانا بالنسبة فتصديق لثلاثي توهم وجود النسبة بين بين وقد حققه المحشى ابو الفتح هنالك وقد اوضحنا ذلك هنالك بما لا مزيد عليه فاذا ذكره المحشى المحقق ههنا بان الاشعار المذكور ليس بشئ ليس بشئ فلا مخلص الا ان يقال ذلك الاشعار غير مضر ههنا لان مقصودنا كون الحكم بمعنى الادراك الجازم ومعنى العبارة المذكورة ادراك ان النسبة واقعة او ليست واقعة على ما حقق في محله فقد حصل المقصود وان كانت العبارة توهم وجود نسبة اخرى غير السابقة ولا نلتزم مثل ذلك في المعنى السابق فليفهم او يقال اضافة الوقوع الى النسبة بيانية وحاصله ان الحكم ادراك الوقوع او الالا وقوع او ادراك النسبة وقوعا او لا وقوعا كل منهما على وجه الادعان فليست برقائه من خزان الايقان (قوله وخطاب الله تعالى المتعلق اه) الخطاب في اللغة توجيه الكلام نحو الغير للافهام وباضافته الى الله خرج خطاب من سواه ثم نقل الى ما يقع به الخطاب وهو ههنا الكلام النفسى الازلي فيكون خطابا في الاول كما ذهب اليه الشيخ الاشعري من قدم الحكم والخطاب بناء على ازالة تعلقات الكلام وتنوعه في الازل امر او نهيما وغيرهما ومن ذهب الى ان الكلام لا يسمى في الازل خطابا كما ذهب اليه ابن القطن من ان الحكم والخطاب حادثان بناء على حدوث تعلقات الكلام وعدم تنوعه في الازل فسر الخطاب ههنا بالكلام الموجه للافهام او الكلام المقصود منه افهام من هو متهمه وللتان تفسر الخطاب ههنا بما خوطب به اي ما ثبت بالخطاب وهو الامر المترتب عليه كوجوب الصلاة مثلا وهذا التفسير مقتضى تمثيله ويكون المراد بالحكم ما حكم به هذا ومعنى تعلقه بافعال المكافئين تعلقه بفعل من افعاله والام يوجد حكم اصلا اذ لا حكم يتعلق بجميع الافعال على ما هو المستفاد اذ ظاهر من اضافة الجمع قد دخل في الحد خواص



النبي صلى الله عليه وسلم كإباحة ما فوق الأربع من النساء وخرج خطاب الله تعالى  
المتعلق بأحوال ذاته وصفاته وتنزيهاته وغير ذلك مما ليس بفعل المكلف لا يقال  
إذا كان المراد بالخطاب الكلام النفسي كما قدمته ولا شك أنه صفة واحدة فيتحقق  
خطاب واحد متعلق بجميع الأفعال لا نأقول الكلام لا يكون خطابا إلا باعتبار  
تعلقه وهو متعدد بحسب التعلقات فلا يوجد هنا خطاب واحد متعلق بجميع  
ومعنى الاقتضاء الطلب وهو ما يطلب الفعل منه مع المنع عن الترك وهو الإيجاب  
أو بدونه وهو الندب أو طلب الترك مع المنع عن الفعل وهو التحريم أو بدونه وهو  
الكراهة ومعنى التخيير عدم طاب الفعل والترك وهو الإباحة وهذا القيد الأخير  
لا يخرج خطاب الله المتعلق بأفعال المكلفين لكن لا بالإقتضاء والتخيير كالقصص  
المبينة لأفعالهم والأخبار المتعلقة بأعمالهم كقوله تعالى والله خلقكم وما تعملون  
فإن ذلك البيان والأخبار ليس لهما مدخل في الاقتضاء والتخيير وذلك ظاهر ولو  
اعتبر قيد الحيثية في التعريف وقيل المراد خطاب الله تعالى المتعلق بأفعال المكلفين  
من حيث أنها أفعالهم لم يكن حاجة إلى هذا القيد لإخراج القصص والأخبار  
أذ ليس تعلق الخطاب بالأفعال في الصورة المذكورة من حيث أنها أفعال المكلفين  
وهو ظاهر كذا في التلويح وفيه بحث فإن بعض القصص يستفاد منه الأحكام  
الشرعية وقد صرحوا في كتبهم بأن شريعة من قبلنا شريعة لنا إذا قصصها الله تعالى  
أورسوله بلا إنكار على أنه شريعة لرسولنا ما لم يظهر نسخه إلا أن يلتزم دخول أمثال  
هذه القصص في التعريف (قوله كالوجوب والإباحة ونحوهما) من الندب والكراهة  
والحرمة أقول أقسام الحكم بهذا المعنى هو مثل الإيجاب والتحريم لا مثل  
الوجوب والحرمة وهو ظاهر فالتمثيل بهما أمّا مبني على أن المراد بالخطاب ما خوطب  
به بقدرته أن الحكم المصطلح بين الفقهاء ما ثبت بالخطاب كالوجوب والحرمة وغيرهما  
مما هو من صفات فعل المكلف لأنفس الخطاب أي ما به يقع الخطاب وقد اشرنا إليه  
في القول السابق وأما مبني على مسامحة الفقهاء في إطلاق الحكم على مثل الوجوب  
والحرمة مع أن الحكم هو الإيجاب والتحريم ونحوهما وأما مبني على ما حقق في محله  
من أن الحكم نفس خطاب الله تعالى فالإيجاب نفس قوله أفعل وليس للفعل  
منه صفة فإن القول ليس لتعلقه منه صفة لتعلقه بالمعدوم وهو إذا نسب إلى  
الحاكم يسمى إيجابا وإذا نسب إلى ما فيه الحكم وهو الفعل يسمى وجوبا فهما متحدان  
بالذات مختلفان بالاعتبار فلذلك تراهم يجعلون أقسام الحكم الوجوب والحرمة  
مرة والإيجاب والتحريم أخرى وتارة الوجوب والتحريم كذا في أصول ابن الحاجب  
على ما في التلويح فإيهامهم فإن هذا مبني على جعل التكمين صفة اعتبارية  
لا وجود لها في الخارج كما حققه في بعض تصانيفه وتحقيق المقام خارج عن المرام

(قوله وهذا المعنى الأخير غير مراد ههنا) يعني ليس المراد بقوله الأحكام الشرعية  
ما هو مصطلح الأصوليين لأن المتبادر من الأفعال في التعريف أفعال الجوارح  
المقابلة للاعتقاد ولو كان المراد ههنا المعنى الأخير خرج علم الكلام من التقسيم  
ذلك أن تقول لم يكن علم الكلام علما بالأحكام الشرعية لعدم تعلقه بما يتعلق  
بالأفعال بل بالاعتقاد فلا يصح قوله وبالثانية علم التوحيد اه ولو تكافأ وعمما  
الفعل بناء على أن الاعتقاد فعل القلب يلزم انحصار مسائل علم الكلام في العلم  
بالوجوب وأخواته من حيث يقصده الاعتقاد أذ يصير معنى قوله والعلم المتعلق  
بالأولى يسمى علم الشرائع وبالثانية علم التوحيد أن العلم المتعلق بالخطابات المتعلقة  
بالأفعال بالإقتضاء والتخيير من حيث أنه متعلق بكيفية العمل يسمى بعلم الشرائع  
ويعتبر بذلك الاسم لأن في التسمية معنى الامتياز والعلم المتعلق بتلك الخطابات  
من حيث تعلقه بالاعتقاد يسمى ويمتاز باسم علم التوحيد والصفات ثم أنه لا شك  
أن معنى تعلق العلم بتلك الأحكام في القرينة الأولى كون تلك الأحكام معلومات له  
كما هو الظاهر السابق إلى الفهم لا كونها بعضا من معلوماته والالتم يطابق الحصر  
في قوله ما أنها لا تستفاد اه إذا لمعنى لقولنا حينئذ أن تلك الأحكام لم تكن مستفادة  
الامن جهة الشرع ولم يسبق الفهم عند إطلاق الاسم إليها وخص ذلك الاسم بالعلم  
المتعلق بالأحكام لكونها بعضا من معلومات ذلك العلم وإذا كان التعلق في القرينة  
الأولى من قبيل تعلق العلم بمعلومات هي عين الأحكام جميعا فكذا في القرينة الثانية  
فاندفع ما قيل أنه يجوز أن يكون معنى التعلق في الثانية كونها بعضا من معلوماته  
فيصير المعنى والعلم المتعلق بمعلومات تلك الخطابات بعض منها يسمى علم التوحيد  
فلا يلزم حصر مسائل علم الكلام في تلك الخطابات على أن بيان الوجوب ونحوه  
في الكلام نادر جدا وهو في مثل قولهم النظر في معرفة الله تعالى واجب فالتعبير  
عنه بما يتعلق به في غاية السخافة وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال لأن معنى  
التعلق في الأولى كون معلومات العلم تلك الأحكام كما هو الظاهر السابق إلى الفهم  
فكذا الحال في قسميه وقرينه فلا يلتفت إلى المناقشة بأن معنى التعلق في الثانية  
كونها من المعلومات لا حصرها في تلك الأحكام على أن بيان الوجوب ونحوه  
في الكلام في غاية الندرة فالتعبير عنه بما يتعلق به في غاية الركاهة انتهى (قوله)  
واستدر القيد الشرعية) يعني معنى الانحصار المذكور أذ بعد إضافة الخطاب إلى الله  
تعالى لا حاجة إلى أخذ هذا القيد أذ هي تشعر بكونه شرعيا (قوله اللهم إلا أن اه)  
مستثنى من الاستدراك المذكور يعني يدفع ذلك الاستدراك أما بتجريد لفظ الخطاب  
عن إضافته إلى الله تعالى ويقال الخطابات الشرعية وأما بان يقال لفظ الشرعية  
تأكيده لأنه تضمنه مع بما علم ضمنا في لفظ الأحكام وأما بان يجعل التعريف تعريفا



للحكم الشرعي على ما نقل عن اصحاب هذا التعريف لا للحكم المطلق حتى يلزم الاستدراك لكن هذا الاخير لا يخلو عن شائبة دور لاخذ المعرف في التعريف الا ان يقال ان المعرف ههنا هو الحكم المقيد بالشرعي فالتقييد وان كان داخلا لكن التقييد خارج عنه او يقال بين التصريح وبين الضمني بون يتدفع به الدور (قوله فالمراد اما المعنى الاول يعني لما كان ارادة المعنى الثالث مستلزما لا تحصارا لمراد كور مع الاستدراك وان امكن دفعه وجب ان يحمل اما على المعنى الاول اعني النسبة التامة الخيرية ووجهه ظاهر على كل من المعاني الثلاثة العلم اعني التصديقات بالمسائل او نفس المسائل او الملكية الحاصلة من تكرر تلك التصديقات اذ يصح حمل العلم في قوله والعلم المتعلق بالاول وفي قوله والعلم المتعلق بالثانية على كل واحد من المعاني المذكورة بلا تكلف اما على المعنى الاول وهو الاظهر بالنسبة وبالنظر الى هذا المقام ايضا فيكون من قبيل تعلق العلم بالمعلوم واما على الثاني اعني المسائل فلا نه يكون من قبيل تعلق الكل اعني المسائل بالجزء اعني النسب المأخوذة فيها واما على الثالث اعني الملكية فلا نه يكون من قبيل تعلق المسبب اعني الملكية بالسبب اعني تلك النسب اذ لا شك ان تلك الملكية حاصلة من تكرر التصديقات المتعلقة بتلك النسب بخلاف المعنى الثاني فانه لا يتأتى فيه التوجيه الاول الابتكاف وان جرى فيه التوجه الثاني والثالث من غير تكلف على ما اشار اليه بقوله والمعنى الثاني نقل عنه ويؤيده قوله فيما سيجي وسعوا ما يفيد معرفة الاحكام فالمراد بالحكم هناك هو الاول قطعا اذ لا معنى لا فائدة معرفة التصديقات انتهى يعني لو حمل الحكم ههنا على المعنى الثاني اعني ادراك وقوع النسبة لم يكن لهذا الكلام معنى فقد اشار الى ان قوله او المعنى الثاني مجرد احتمال بقطع النظر فيه عن هذا القول او يحتاج الى التعمل فيه (قوله او المعنى الثاني اه) يعني ان الحكم ههنا ما ان يحمل على المعنى الاول وقد عرفت وجهه او يحمل على المعنى الثاني فحينئذ يكون العلمان في قوله والعلم المتعلق بالاول والعلم المتعلق بالثانية عبارة عن المسائل او الملكية اما على الاول فيكون التعلق في الموضوعين من قبيل تعلق المعلوم بالعلم فالمعنى والعلم المتعلق بالادراكات المتعلقة بالاعتقاد في الثاني واما على الثاني فيكون التعلق في الموضوعين من تعلق المسبب اعني الملكية بالسبب اعني التصديقات اذ لا شك ان الملكية انما تحصل من مزاول تلك التصديقات وتكررها والمعنى حينئذ ظاهر من السابق ولا يخفى عليك ان تعلق المسبب بالسبب ههنا اوضح من ذلك التعلق الذي في الوجه الاول اعني في صورة حمل الحكم على المعنى الاول وقد عرفت هذا بخلاف حمل العلم في الموضوعين حينئذ على المعنى الاول الاظهر فانه لا يصح في الموضوعين حينئذ الابتكاف مثل ان

يقال

يقال معناه ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات المتعلقة بكيفية العمل بمعنى التعلق بما هي متألفة منها وحاصله تعلق المجموع ببعض ما هو منه يسمى علم الشرائع ومجموع التصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية بالمعنى المذكور ايضا يسمى علم التوحيد او يبنى الكلام على مذهب الامام فيكون المعنى والتصديقات المتعلقة بالتصديقات العملية تعلق الكل بالجزء تسمى علم الشرائع والتصديقات المتعلقة بالتصديقات الاعتقادية تعلق الكل بالجزء ايضا تسمى علم التوحيد وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال وجه العمل هو عدم التكلف في معنى التعلقات حينئذ اذ لا يخفى ان جعل جملة التصديقات متعلقة بما هي متألفة منه اعني التصديقات المخصوصة او جعل التصديق على مذهب الامام متعلقا بالحكم الذي هو جزؤه منه تكلف محض انتهى ولا يخفى عليك ان كونه تكلفا فقط انما هو بالنظر الى التعلقين المذكورين والافقد عرفت ان حمل الحكم ههنا على الثاني على اي معنى يحمل العلم ياتي عنه قوله وسعوا ما يفيد معرفة الاحكام (قوله وعلى التقديرين) اي سواء حمل الحكم ههنا على المعنى الاول او المعنى الثاني معنى الشرعية ما يؤخذ من الشرع اي ما ثبت بخطاب الشارع كذا في التلويح والتوضيح لا ما يتوقف عليه بمعنى انه لا يدرك الا بخطاب الشارع والالزام خروج اكثر المسائل الكلامية مثل وجوده ووحدته وقدرته وغير ذلك مما لا يتوقف على الشرع بل يتوقف ثبوت الشرع عليه وذلك ظاهر لكن يجب اخذ امثال هذه من الشرع ليعتد بها اذ كثيرا ما يكون العقل مشوبا بالزعم فيحكم بما يجب تنزيه الله تعالى عنه مثل العلم الالهي للفلاسفة بخلاف ما اذا كان مؤيدا بالوحي الالهي الذي لا يشوبه ريب ولا وهم فالعقائد الاسلامية انما يصح الاعتماد بها اذا اخذت من الشرع وايدت به قال المحشي المحقق وذلك مشروط بان لا يخالف القطعيات بالنسبة الى فهم الاخذ ولا يخفى عليك فساد لانه اذا كان مخالفا للقطعيات بالنسبة الى فهمه يتوقف فيه فان وجد له دليل آخر من الشرع فيها والابقى في التوقف فكيف يعمل بمقتضى هواه وقطعه على ما هو المستفاد من كلام القائل وليت شعري ماذا اراده (قوله لان وجود الواجب اه) قد اشترنا الى ان هذا ليس من مسائل الكلام فذكره ما نساخ او توطئة لقوله ووحدته (قوله ان اريد مطلق التعلق فالامر ظاهر) اي ان اريد به كون الشيء منسوب الى شيء آخر على اي وجه كان فالامر في صحة التعلق في كلا الموضوعين ظاهر اذ يجوز حينئذ ان يعتبر التعلقان متغايرين فيكون تعلق الحكم بكيفية العمل من قبيل تعلق النسبة باحد المتسبين على المعنى الاول للحكم ومن تعلق العلم باحد المعلومات بواسطة تعلقه باخر على المعنى الثاني للحكم ولت ان تقول من قبيل تعلق الجزء بالكل على المعنى



الاول ومن تعلق العلم بالجزء بجزء آخر على المعنى الثاني له وهذا اول من قول المحشى  
 المحقق فيكون تعلق الحكم بكلام المعنيين بكيفية العمل من قبيل تعلق العارض  
 بالمعروض لكونها احد طرفيه انتهى فافهم وبالاعتقاد بمعنى الادراك من قبيل  
 تعلق المعلوم بالعلم على المعنى الاول للحكم ومن قبيل تعلق العام بالخاص على المعنى  
 الثاني له فلا حاجة الى التأويل حينئذ في قوله وبالاعتقاد فاندفع ما قاله القاضل  
 المحشى من انه على تقدير ان يكون المراد بالحكم ادراك النسبة يجب تأويل الاعتقاد  
 بالمعتقدات وان اريد مطلق التعلق اذ لا معنى لتعلق الادراك بالاقتقاد الذي  
 هو الادراك انتهى اذ لا شك ان الاعتقاد ليس عبارة عن الادراك مطلقا بل عبارة  
 عن ادراك خاص فتعلق الادراك المطلق بهذا الادراك الخاص له معنى ظاهر فاقاله  
 المحشى المحقق ههنا من ان التعلق بالاقتقاد من قبيل تعلق ذي الغاية بالغاية  
 لانه المقصود منهما ولا شك في صحة قولنا الادراكات التي يقصد منها التصديق  
 لا العمل يسمى علم التوحيد والصفات فان غاية العلوم الغير الالية حصولها  
 في انفسها كما حققه السيد في حاشية المطالع انتهى ليس بشئ اذ لا كلام في ان  
 غاية العلوم الغير الالية اعنى المسائل حصولها في انفسها اعنى حصول تلك المسائل  
 في انفسها وانما الكلام في تعلق الادراكات بالاقتقاد الذي هو الادراك ثم ان المستفاد  
 من كلامه ان ذالغاية طرفا المسائل الاعتقادية وهو حق لكن الكلام ليس فيهما  
 بل في الادراكات مطلقا وهي ليست بذى الغاية قطعاً وبعد فيانه قاصر ايضا  
 لان هذا على تقدير تمامه انما يجري في الحكم بالمعنى الثاني ولا يجري في المعنى الاول له  
 (قوله وانما لم يعتبر التعلق اه) يعنى انه اذا اريد مطلق التعلق فكما انه يتعلق بكيفية  
 العمل يتعلق بالعمل ايضا لكونه معروضها لكنه لم يعتبره بالنسبة اليه للاشارة الى ان  
 تعلقها به ليس مطلقا بل من حيث الكيفية فان الاحكام الفقهية انما تتعلق بفعل  
 المكلف من حيث الوجوب والحرمه وغير ذلك بخلاف اكبر الاحكام الثانية  
 اعنى ما يتعلق بالاقتقاد فان تعلقها بنفس الاعتقاد لا باعتبار كيفيته وانما قال  
 عامة الاحكام لان بعض الاحكام الاعتقادية متعلق بكيفية الاعتقاد مثل معرفة  
 الله واجبة ورؤية الله تعالى جائزة وغير ذلك مما يكون متعلقا بكيفية الاعتقاد ايضا  
 وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال يعنى اذا اريد مطلق التعلق يجوز ان يعتبر  
 بالنسبة الى العمل والى كيفيته لكن الثاني اول اذ فيه اشارة الى ~~نكتة~~ وقد وقعت  
 العبارة في شرح المقاصد بدون لفظ الكيفية وعبارة هذا الكتاب اول منها انتهى ولعل  
 النكتة ما قررنا هذا ثم اقول قد ظهر مما قررناه ان المراد بالكيفية على هذا التوجيه  
 العوارض الذاتية للعمل ويجوز ان يكون المراد بها تصحيحه والاتبان بها على الوجه  
 المشروع الذي يثمر سعادة الدارين كما قال به بعضهم لكن قوله الا تى حينئذ اشارة الى

ان موضوع الفقه اه صريح فيما قررناه اولاً لان ذلك يقتضى ان تكون الكيفية محمولا  
 ولا يكون ذلك الا بان تكون الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية لا يقال لا يجوز  
 ذلك والا لم يصح قوله وعامة الاحكام الثانية اه لانها ايضا متعلقة بتصحيح الاعتقاد  
 والاتبان به على الوجه المشروع لانا نقول فرق ما بينهما فان العمل جوارح  
 والاعتقاد جناسي ولذا ترى كثيرا من صلح باطنه فقط فاز ونجما وان لم يكن له عمل لكن  
 العمل انما يكون عملا اذا كان موافقا لما بين في الفقه على ان تركها في شرح المقاصد  
 كما نقلناه عن المحشى يؤيد ما قررناه ثم اقول قال المحشى المحقق وليس معنى قوله تعلقها  
 بالعمل من حيث الكيفية ان تعلقها به من حيث انه مقيد بهذه الحيثية ومعتبر بها  
 كما في قولهم الانسان موضوع الطب من حيث الصحة والمرض حتى يرد انه يلزم  
 ان لا تكون الكيفية عبارة عن الاحوال المعينة في الفقه بل قيد للموضوع وتمة له  
 بل معناه ان تعلقها به من حيث انه ثبت له الكيفية وانها من عوارضها من حيث  
 انها افعال لا من حيث ذواتها ولا من جهة اخرى انتهى اقول الحيثية المذكورة  
 في الموضوع قد لا تكون من الاعراض المجبوت عنها في العلم كقولهم موضوع العلم  
 الالهى الباحث عن احوال المجردات هو الموجود من حيث انه موجود بمعنى انه  
 يبحث فيه عن العوارض التي تلحق الموجود من حيث انه موجود لا من حيث انه  
 جوهر او عرض او جسم او مجرد وذلك كالعلمية والمعلولية والوجوب والامكان ونحو  
 ذلك ولا يبحث فيه عن حيثية الوجود اذ لا معنى لاثباتها للموجود وقد تكون من  
 الاعراض المجبوت عنها في العلم كقولهم موضوع الطب بدن الانسان من حيث يصح  
 ويعرض وموضوع الطبيعى الجسم من حيث يتحرك ويسكن والصحة والمرض من  
 الاعراض المجبوت عنها في الطب وكذا الحركة والسكون في الطبيعى فالحيثية  
 في القسم الاول جزء من الموضوع وفي القسم الثاني بيان للاعراض الذاتية المجبوت  
 عنها في العلم اذ لو كانت جزءاً من الموضوع كما في القسم الاول لما صح ان يبحث عنها  
 في العلم وتجعل من محمولات مسائله اذ لا يبحث في العلم عن اجزاء الموضوع بل  
 عن اعراضه كذا حققه صدر الشريعة فاذا عرفت هذا فقد اطلعت على خلال الكلام  
 المذكور لكنه لا يضر المقصود من كون الكيفية عبارة عن العوارض الذاتية على  
 انه صريح قوله حينئذ فيه اشارة اه ثم لتحقيق المقام مقام آخر (قوله وان اريد به) اى  
 بالتعلق التعلق المخصوص وهو تعلق الاسناد بطرفيه على المعنى الاول للحكم اعنى  
 نفس النسبة فعنى التعلق بالكيفية ظاهر وهو ان الكيفية والعمل طرفان  
 او تعلق التصديق بالقضية على تقرير ان يكون الحكم عبارة عن ادراك النسبة فعنى  
 تعلقه بالكيفية ظاهرا ايضا وهو ادراك الكيفية المثبتة للعمل فلا حاجة على كل  
 تقدير الى تأويله لكن يجب التأويل في قوله بالاقتقاد اذ الاعتقاد ليس طرف النسبة



ولا قضيته وهو ان المراد بالاعتقاد المعتقدات فالتعلق حينئذ على المعنى الاول للحكم  
من تعلق الجزء بالكل ولك ان تقول من تعلق النسبة بالمتنسبين وعلى المعنى الثاني له  
من تعلق العلم بالجزء بالكل المعلوم اذ لا شك ان المراد بالمعتقدات المسائل المشتملة  
على النسب وعلى الطرفين فاندفع ما ذكره المحشى المدقق من ان تعلق النسبة  
بالمعتقد بمعنى تعلق الاسناد بطرفيه ممنوع لان المعتقد هو نفس النسبة او مجموع  
الطرفين والنسبة لا كل من الطرفين ولا كلاهما بدون النسبة انتهى على ان فيه خلافا  
بيننا لا يخفى على مثلك واما ما ذكره المحشى المحقق في دفع هذا من ان المعنى ما يتعلق  
بالاعتقاد بالجملة سواء كان بالذات كتعلقه بالنسبة او بالواسطة كتعلقه بالطرفين  
فانه يتعلق بهما بواسطة النسبة كما بين في محله فمختل ايضا وقاصر كما لا يخفى على الماهر  
(قوله حينئذ اشارة) يعني اذا كان المراد من التعلق تعلق الاسناد بطرفيه او تعلق  
التصديق بالقضية فلا بد من ذكر الكيفية والعمل كليهما حتى يوجد هنا طرفان  
كما لا بد من تأويل الاعتقاد بالمعتقد بخلاف الاحتمال الاول فانه لا يحتاج حينئذ  
الى ذكر الكيفية ولا يحتاج الى تأويل الاعتقاد فيه كما عرفت فاذا كان ذكر الكيفية  
والعمل لازما في هذا الاحتمال وقد ذكرهما فيكون فيه اشارة الى ان موضوع الفقه  
العمل لان المتبادر من تعلق الاسناد والتصديق بكيفية العمل كون الكيفية  
محكوم به ومسند او منسوب بالامحكوم عليه ومنسوب اليه ومسند اليه بناء على انهم  
اذا عبروا عن الحكم الخبري بالنسبة التقييدية اضافوا المحكوم به الى المحكوم عليه  
فتكون الكيفية محمولة على العمل في الفقه وهي من العوارض الذاتية له فيكون  
موضوعه اذ لا معنى لموضوع العلم الا ما يبحث فيه عن عوارض الذاتية فقد ظهر لك  
مما قررنا انه انما يخص هذه الاشارة بالشق الثاني لان ذكر الكيفية في الشق الاول  
غير لازم ولذا ترك في شرح المقاصد مع انه يحتمل ان يكون لهما معنى آخر اشرنا اليه  
ولذا ايضا ترك في شرح المقاصد ولو كانت الكيفية في الشق الاول نصافي معنى  
العوارض الذاتية وكان لازم الاكر ايضا لحصل فيه الاشارة المذكورة (قوله لان  
قولنا الوقت سبب وجوب الصلاة) اعترض عليه الاسناد باننا لان لم ان قولنا الوقت  
سبب وجوب الصلاة من مسائل الفقه بل الظاهر انه من مسائل اصول الفقه وجوابه  
ان هذه المسئلة مشتركة بين اصول الفقه وبين الفقه والمغايرة بحسب جهة البحث  
وله نظائر وسيصرح به المحشى في مسئلة اخرى فمن جهة انه يبحث عن الوقت  
من حيث هو بانه سبب لنفس الوجوب يكون من مسائل الاصول ومن جهة  
انه يبحث عن الوقت لا من حيث هو بل من حيث ان الوقت الفلاني سبب لوجوب  
صلاة كذا يكون من مسائل الفقه ولعل هذا هو مراد من اوله بان يقال الصلاة  
تجب بسبب الوقت ولك ان تقول هذا جواب آخر غير الاول (قوله وليس موضوعه

يعمل اه) اعترض عليه القاضل المحشى بان موضوع العلم اعم من موضوع المسئلة  
ولا يلزم من عدم كون موضوع هذه المسئلة العمل عدم كون موضوع الفقه  
العمل اذ لا يلزم من انتفاء الخاص انتفاء العام واجيب بان معنى قوله ليس موضوعه  
العمل انه ليس موضوعه العمل بوجه من الوجوه لا باعتبار ذاته ولا باعتبار نوعه  
ولا باعتبار عرضه الذاتي ولا باعتبار نوع عرضه الذاتي اذ ليس الوقت شيئا من شأنه  
يجب ان يكون موضوع المسئلة راجعا الى موضوع العلم بوجه من تلك الوجوه  
ويمكن ان يقال قيد الحينية لموضوعه بل محذوف ومعناه الوقت من حيث انه بعيد  
فيه سبب وجوب الصلاة لاننا علم قطعا ان من الوقت ما هو مهممل لا يجب فيه شيء  
ولاشك حينئذ ان موضوعه مندرج في العمل وقد صرح جوابا بان موضوع المسئلة ربما  
يكون مطلقا وقد يكون مقيدا وههنا ترك القيد بل حذف لوضوحه وبهذا ظهر  
جواب آخر عن اعتراض الاستاذ فافهم (قوله كما ان قولهم النية اه) قال الاستاذ  
ليس المقصود من هذا الكلام تاويل قول الفقهاء بل تأييد التأويل السابق يعني كما  
ان هذا القول مسئلة فقهية مؤولة بذلك التأويل وقد صرح جوابه كذلك القول السابق  
مؤول بالتأويل المذكور وان لم يصرحوا به ولقائل ان يقول التصريح المذكور غير  
مسلم ولئن سلم فالقياس قياس مع الفارق وهذا الكلام الزايم والا فقد عرفت منا  
حقيقة الحال سابقا فتذكر ثم اقول اورده عليه ان النية فعل القاب فيكون موضوعه  
العمل فلا حاجة الى التأويل واجيب بان المراد بالعمل الذي هو موضوع الفقه  
عمل الجوارح والالزم ان يندرج فيه الاعتقاد فيكون بعض مسائل الكلام  
وهو الذي يبحث فيه عن كيفية الاعتقاد مثل قولهم معرفة الله واجبة داخلا  
في الفقه وليس كذلك فلا بد من التأويل ويمكن ان يقال ان قولهم في الموضوع قيد  
للموضوع في المسئلة المذكورة فلا حاجة الى التأويل كما زعمه المحشى ولا حاجة  
الى تعميم العمل ايضا كما زعمه المورد على ان تعميم المورد يمكن ان يكون مبني على  
جعل الفقه اعم من الكلام كما ذهب اليه الامام الاعظم رحمه الله وسماه فقها اكبر  
فلا حاجة الى التأويل ايضا ولا يلزم المحذور الذي قرره المجيب ايضا لكنه بعيد ههنا  
(قوله ثم انه ينبغي اه) جواب عن قوله ولا نهم اه يعني ينبغي ان يكون موضوع  
القرآن فضحة التركة بين الورثة اذ الممين احوال قسمتها بين الورثة والقسمة من افعال  
الجوارح فيكون موضوعه العمل ايضا ويؤيده قول الامام سراج الدين في رسالته  
المشهوره تتعلق بتركه الميت حقوق اربعة اه ثم قال ثم يقسم الباقي بين ورثته  
بالكتاب الى آخره ثم اقول ان كون القرآن نص علماء على ما صرح به هذا المعرف لا يتنافى  
كونه بابا من الفقه على ما صرح به المتوهم السابق فرب علم يكون بابا من علم آخر  
اوسع منه وقد صرح جوابا بان علم الحكمة علوم كثيرة ومع كثرتها ادرجوها في تعريف



واحد (قوله وبالجمله اه) فكل مسألة ليس موضوعها راجعاً الى فعل المكلف  
يجب تأويلها حتى يرجع موضوعها اليه كسئلة المجنون والصبي فانها راجعة  
الى فعل الولي وقد صرح الشارح في التلويح بان افعال المجانين والصبيان داخله  
في افعال المكلفين باعتبار افعال اولياءهم وادخلها في تعريف الحكم بخطاب الله  
تعالى المتعلق بافعال المكلفين بذلك الاعتبار فراجع فاندفع بذلك ما قيل ايضاً من انه  
اذا وجد في الفقه قضية لا يمكن ارجاع موضوعها الى العمل لا بتكليف بعيد وتعسف  
قبيح فيجب ان يجعل ذلك من قبيل المبادئ انتهى لان هذا وان كان ممن زعم  
ان موضوعه العمل فقط بناء على انه جعل امثال هذه المبادئ من المبادئ لعدم كون  
موضوعها العمل ظاهراً لكن جعله تلك المسائل من المبادئ بعيد جداً (قوله هذا  
من قبيل العطف على معمولي عاملين مختلفين والمجرور مقدم) اقول هذا مما لا شك فيه  
فان الواو عطف قوله بالثانية على قوله بالاولى وعطف قوله علم التوحيد على قوله  
علم الشرائع والعامل الاول قوله المتعلق والثاني يسمى وكل منهما مختلف والمجرور  
مقدم لانه اذا كان الجار والمجرور مقدمين كما هنا يصدق ان يقال المجرور قدوم ولا يلزم  
حينئذ ان يكون العامل الاول جارياً بل اللازم هنا اختلاف العاملين في المعطوف  
عليه وتقدم المجرور في المعطوف وهو موجود ههنا مع زيادة وهي كلمة الباء  
وانما زيدت لتأنيدهم عدم اندراجها تحت التسمية بجعل قوله والثانية علم التوحيد  
كلاماً مستقلاً بان يصح كونها مرفوعة بالابتدائية والخبرية مع ان اندراجها  
تحت التسمية امر مطلوب بالنظر الى هذا المقام فاندفع ما قيل ان الظاهر ان هذا  
من قبيل العطف على معمولي عاملين على مذهب من يجوز مطلقاً اذا المجرور ليس  
بمقدم لافي المعطوف ولا في المعطوف عليه فان المعطوف والمعطوف عليه مجموع  
الجار والمجرور فاعل قوله وبالثانية اه وقع عند المحشي بدون الباء الجارة انتهى  
على ان انكار تقدم المجرور في المعطوف عليه بعيد مع انه يمكن ان يقال انه اي قوله  
وبالثانية معطوف على قوله الاول ولولم يذكر الباء ههنا لكانت ملحوظة بسبب  
العطف وقد قال بعض النحاة ان اعراب بعض التوابع بالعوامل المقدرة ههنا امثال  
العوامل في متبوعاته لتلازم تأثير شيء واحد في شيئين وان قال البعض الاخر ذلك  
جائزاً بالاصالة والتبعية فعلى هذا فالمعطوف ههنا هو المجرور المقدم مع المنصوب  
المؤخر وانما اظهر كلمة الباء حينئذ لتأنيدهم استقلال هذا الكلام وعدم اندراجها  
تحت التسمية بالبناء على توجيه اخر اشرنا اليه وذلك بارد جداً فعلى هذا اندفع  
ما قالوا يجوز ان يكون لفظ العلم مرفوعاً خبر مبتدأ محذوف اي العلم بالثانية  
علم التوحيد والصفات انتهى نعم لو كان لفظ العلم منصوباً بتقدير الفعل والفاعل اي  
يسمى العلم بالثانية علم التوحيد والصفات لكان من عطف الجملة على الجملة لكنه

تكلف مستغنى عنه بما ذكرناه وبما حققناه فظهر اختلال كلام المحشي المحقق ههنا ايضاً  
حيث فسر كلام المحشي بقوله يعني باعادة الجار انتهى اذا عاده الجار كيف يجعل  
العبارة المذكورة من قبيل المذكور ويرايد القائل السابق ليس الاعلى هذه الاعادة  
الا ان يكون مراده بالاعادة ما حققناه وأنى يكون ذلك (قوله الاحكام الشرعية  
النظرية) اي التي يقصد منها النظر والاعتقاد وهي مقابلة العملية التي يكون القصد  
منها العمل بحجة (قوله لان حجية الاجماع من مسائل اصول الفقه) اورد عليه مولانا  
كستلى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة الشرعية من حيث اثباتها للاحكام  
وموضوع العلم لا يتبين فيه فكيف يكون حجية الاجماع من مسائل علم الاصول  
بل الحق انها من مبادئ الكلامية اذ هو العلم الاعلى الذي تنتهي اليه العلوم  
الاسلامية وفيه بين مبادئها وموضوعاتها وحيثياتها والمجروح عنه في علم الاصول  
هي العوارض اللاحقة في افادة الاحكام كركنه وشرطه وحكمه وسببه كما ان يحججه  
عن سائر الحجج من هذه الحيثية فلا وجه لالتزام كون هذه المسئلة مشتركة  
بين الاصولين بجعل حجة البحث متغيرة لا يقال الاجماع من موضوعات اصول الفقه  
والحجة عرض ذاتي له ثبت له في الاصول لجعل هذه المسئلة من قبيل المبادئ  
الكلامية وتكميل الصناعة الاصولية لا معنى له فلذا اعرض المحشي عن التوجيه  
المذكور اعني عن كونه من المبادئ الكلامية الى التزام ان المسئلة مشتركتين  
الاصولين بجعل حجة البحث متغيرة لانا نقول لانسلم ان الاجماع نفسه مع قطع النظر  
عن حجتيه من موضوعات اصول الفقه فان القوم وان اطلقوا ذلك حيث قالوا  
موضوعه الادلة لكن ليست مطلقة بل مع وصف الحجية بدليل انهم ما جعلوا حجة  
الكتاب وحجة السنة مسئلتين اصوليتين وذلك ظاهر على المنصف فكيف يجعلون  
بعيداً حجة الاجماع مسئلة اصولية فالحق ان حجة الكتاب وحجة السنة كما انهما  
من المبادئ الكلامية كذلك حجة الاجماع من المبادئ الكلامية ويدل على  
ما حققناه ان الشارح جعل حجة الاجماع وجوب الايمان في قرن واحد ولا نزاع لآخذ  
في ان وجوب الايمان من المسائل الكلامية اللهم الا ان يقال الاجماع لا بد له من سند  
من الكتاب او السنة فتثبت حجتيهما يثبت حجة الاجماع وهذا القدر كاف في كونه  
موضوعاً لاصول الفقه واما الحجية التي اثبتوها في اصول الفقه فامر اخر عرعر  
ذاتي له ثبت له ولذلك جعلوها من مسائل الاصول فيحتاج حينئذ الى التزام  
الاشتراك بين العلمين بجعل حجة البحث متغيرة كما التزمه كذلك والله الموفق لاقصى  
المسالك (قوله مشترك بين الاصولين) اي اصول الفقه واصول الدين الذي هو علم  
الكلام فان حجة الاجماع من حيث انها مشاط للاستنباط مسئلة الاصول  
ومن حيث انها مشاط لاثبات العقائد الدينية مسئلة الكلام كذا نقل عنه اقول



لا يكفي الاجماع في مباحث الذات والصفات الثبوتية بل لابد في ذلك من براهين  
قطعية عقلية وان لم هنالك من براهين عقلية من الكتاب والسنة من جهة الاعتداد  
بها والمباحث المتعلقة بالجوهر والاعراض والامور العامة لا تثبت بالاجماع اصلا  
كما لا تثبت بالكتاب والسنة واما المباحث المتعلقة باحوال الآخرة من احوال البرزخ  
واحوال القيامة فلا يقوم الاجماع فيها بحجة بل تثبت تلك بالكتاب والسنة ولذلك  
تراهم متفرقين اكثر من سبعين بخلاف المباحث الفقهية قرب مسألة فقهية يجمع  
عليها الائمة الاربعة بل جميع المجتهدين الا ان يقال قد تكون حجة الاجماع مناطا  
لاثبات بعض العقائد الدينية ولو من حيث الاعتداد بالكتاب والسنة سيما في مبحث  
الامامة وهي وان كانت من الفقهيات لكنها جعلت من المقاصد الكلامية فهذا القدر  
يكفي في كونها من الاحكام النظرية فهذا هو الباعث على ما ذكر في التلويح (قوله)  
بناء على ان موضوع الكلام العلوم من حيث يتعلق به العقائد الدينية) واما على  
تقدير كون موضوع ذات الله تعالى فقط او الموجود المطلق كالمذهب الى كل طائفة  
فلا تكون حجة الاجماع من المسائل الكلامية وانت خبير بان جعل موضوع الكلام  
المعلوم من حيث يتعلق به اثبات العقائد الدينية ليس لادخال مثل حجة الاجماع فيه  
وهو ظاهر بالمر اجعة الى كتبهم فليت شعري ماذا اراد المحشي ههنا الا ان يقال ليس  
مقصوده ما ذكر من ان يجعل المذهب كور لادخال حجة الاجماع بل ادخال حجة الاجماع  
لجعل المذهب كور والفرق ظاهر ثم الاولى ان يقال موضوع الكلام المعلوم من حيث  
يثبت له ما هو من العقائد الدينية او وسيلة اليها اذ المعلوم من حيثية المذهب كورق التي  
اشار اليها المحشي يتناول محمولات مسائله ايضا نعم يتجه ان الحثية المذكورة في الوجه  
الاول لا مدخل لها في عروض القدرة للمعلوم مثلا فلا يكون عرضا ذاتيا له من تلك  
الحثية وان كان بحيث المتكلم عن قدرته تعالى لاثبات عقيدة دينية كذا في شرح  
المواقف للشريف (قوله يشير الى ان له مباحث) يعني يشير باضافة صيغة اسم التفضيل  
اعني قوله اشهر الى قوله مباحث الى ان له مباحث اخرى لكن ليست في الشهرة  
بتلك المثابة اي بمثابة شهرة مباحث التوحيد والصفات وهذا ظاهر عند من يقول  
بان موضوع الكلام اعم من ذات الله تعالى وصفاته كالموجود بما هو موجود بشرط  
كون المباحث حينئذ على قانون الاسلام ليمتاز عن العلم الالهي الفلسفي والقائل به  
طائفة منهم الامام حجة الاسلام او كالمعلوم من حيث يتعلق به اثبات  
العقائد الدينية والقائل به الجمهور وهو المختار فان مباحث الكلام لا تختص بالامور  
الخارجية او ذات الله تعالى وذات المخلوقات على ما قالوا لكنه ليس مغاير السابق  
اعني القول بالموجود من حيث هو وهو وقد ذكر في المواقف ثلاثة اقوال في موضوع  
الكلام واماها للشر يف في شرحه اثنان اشهر اليهما والثالث ذات الله تعالى فقط

على ما اشار اليه المحشي بقوله واما عند من يقول اه الا ان يقال يمتاز ذلك عن الاول  
بقيد ذات المخلوقات اذ في الاول لم يقيد الموضوع بشيء اصلا واما امتياز عن الثاني  
والثالث فظاهر هذا وانما قلنا وهذا ظاهر عند من يقول بان موضوعه اعم من ذات  
الله تعالى وصفاته فان مباحث الامور العامة والجواهر والاعراض من الكلام  
ولست هي الشهرة بمثابة مباحث التوحيد والصفات الا ترى ان القدماء قصروا  
كلامهم على تلك المباحث الالهية مع انضمام مباحث النبوة والمعاد والامامة  
واما عند من يقول بان موضوعه ذات الله فقط والقائل بذلك القاضي الارموي  
والصفات اعراض ذاتية له يبحث فيه عنها وعن الاعراض الذاتية لم ايتنا فافلوجه  
في صحة تلك الاشارة ان الصفة المطلقة اي الغير المقيدة بقيد عندهم هي الصفات  
الذاتية الوجودية ضرورة انها المتبادرة منها ولذا زاد والفظ التوحيد ولم يكتفوا  
بعلم الصفات مع ان التوحيد من الصفات ايضا لكونه راجعا الى الصفات السلبية  
فمباحث الصفات الغير الوجودية مثل مباحث الصفات السلبية والفعلية ومباحث  
النبوة والامامة من الكلام ليست بمثابة تلك المباحث في الشهرة فظهر مما قررناه  
ان موضوع الكلام عند هذا القائل ذات الله تعالى فقط يبحث فيه عن صفاته تعالى  
وعن افعاله اما في الدنيا كحدوث العالم اى احداثه واما في الآخرة كالمحشر والاجساد  
وعن احكامه فيهما كبعث الرسل ونصب الامام والثواب والعقاب كذا في المواقف  
وشرحه للشريف قال تعميم المستفاد من قوله واما عند غيره اعني كون موضوعه  
ذات الله تعالى وصفاته بقرينة المقابلة السالبة وهو المفهوم من تحرير المراد  
من الصفة ايضا محل بحث الا ان يقال لما كان البحث عن ذات الله تعالى من جهة  
صفاته كما اشار اليه ويبحث فيه ايضا عن صفاته من جهة اخرى جعل كلاهما موضوع  
الكلام اذ ليس مغايرا لا البحث عن اعراضه وقد وقع للبحث في العلم عن اعراضهما  
عند هذا القائل وبعد فيه ما فيه بقي ان الشريف صرح في شرح المواقف ان الصفات  
عند هذا القائل اعم من الثبوتية والسلبية فكيف يصح هذا التحريم من المحشي  
وان صرح بخروج الافعال عن الصفات لكنه لا يضرهم ما غرض المحشي من كون  
مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث اذهبننا مباحث اخرى عندهم مثل  
مباحث الافعال هي اي مباحث الصفات اشهر منها اي من مباحث الافعال  
ولعل هذا هو ما اراد التسليم بقوله على ان الامامة اه فليتهم (قوله ولذا لم يعدوا)  
اي لا يكون المراد من الصفة المطلقة عندهم هي الصفة الوجودية الذاتية لم يدوا  
مباحث الاحوال اي الصفات السلبية مثل ان الله تعالى ليس بجوهر ولا عرض  
ولا جسم وغير ذلك على ما قالوا على ما هو مقتضى سوق كلام المحشي والظاهر ان الى  
لم يعدوها من مباحث الصفات هي الاحوال الخصال العالمية والقادرية والمريدية



وغير ذلك من الامور الاعتبارية ومباحث الافعال وهي مباحث التكوين من الخلق والترقيق وغير ذلك والنسبة والامامة من مباحث الصفات بل جعلوا لكل منها مجتبا على حدة وان امكن ان يرجع الكل الى صفة مقالنا الاحوال راجعة الى الصفات الغير الوجودية بل عينها والافعال الى الصفات الوجودية الغير الذاتية والنسبة بمعنى الانشاء والامامة بمعنى نصب الامام على المسلمين راجعة الى الصفات الفعلية كذا نقل عنه ونقل عنه ايضا ان الشارح ذكر في آخر هذا الكتاب ان مقاصد علم الكلام مباحث الذات والصفات والافعال والمعاد والنسبة والامامة انتهى لكن عدل الامامة من المقاصد انما هو بالنظر الى الظاهر والا فالتحقيق انها من الفقهيات على ما اشار اليه بقوله على ان الامامة اه فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان بين هذا النقل وبين الحصر المستفاد من قوله الا عند بعض الشيعة منافاة انتهى قال في شرح المقاصد لا نزاع في ان مباحث الامامة يعلم القروع اليق لرجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام الموصوف بالصفات المخصوصة من فروض الكفايات اذ هي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية ودنيوية لا ينتظم الامر الا بخصوصا لها في صفة الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل احد ولا شك في ان ذلك من الاحكام العملية لكن لما شاعت بين الناس في مجت الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات باردة سيما من الروافض والخوارج ومال كل منها الى تعصبات تكاد تنفضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين والقدح في الخلفاء المهديين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم وفضليتهم كثير يتعلق بافعال المكلفين الحق المتكلمون هذا الباب بابو اب الكلام وربما ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم بالباحث عن احوال الصانع وصفاته والنسبة والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى فقد صرح بان جعلها من مقاصد علم الكلام انما هو لدفع او دمار اهل الاهواء في نقض عقائد اهل الحق والقدح في شان اجله الاصحاب رضي الله عنهم والذب عنهم والافليست في الحقيقة من علم الكلام لعدم تعلقيها بالعقائد ولعل لهذا قال على ان الامامة (قوله على ان الامامة اه) علاوة من قوله فلان الصفة يعني سلما ان الصفة عندهم تشمل الوجودية وغيرها لكن اشهرية مباحث الصفات ثابتة ايضا بالنسبة الى الامامة فانها من المسائل الفقهية لان مرجعها الى ان نصب الامام واجب على المسلمين فيكون راجعا الى عمل المكلف لكنها من مقاصد علم الكلام بالنظر الى الظاهر كما عرفت من المنقول عن الشارح فيصح ان مباحث التوحيد والصفات اشهر المباحث الكلامية اذ يبحث الامامة ليس مشهورا مثلها وليس علاوة من قوله وان رجع الكل الى صفة ما اذلا فائدة له حيث ان الاشهرية حينئذ ثابتة بالنسبة الى الاحوال والافعال

والنسبة فلامعنى لهذا الكلام ههنا الا بيان انها من الفقهيات وذلك عتب ههنا بما قاله المحشي المدقق من ان كون الامامة من الفقهيات لا يدخل له في اثبات كون الصفات المطلقة عندهم هي الصفة الذاتية الوجودية ليس بشئ على ما لا يخفى فلا معنى لجعله علاوة ههنا انتهى ليس بشئ اذ ليس علاوة من قوله وان رجع الكل الى صفة ما كما فهم من القرب حتى يرد عليه ما ذكره بل علاوة من قوله فلان الصفة عندهم اه كما قررناه ويمكن ان يكون متعلقا بقول المحشي او لا اما عند من يقول لان كون الامامة من المقاصد انما هو بالنظر الى الظاهر فالقائل بان موضوع الكلام اعم من ذات الله وصفاته ما جعلها من المقاصد حقيقة ايضا فيصح عندهم ايضا ان مباحث التوحيد والصفات مطلقا اشهر مباحث الكلام لان مبحث الامامة منها ليس مشهورا مثلها اهذا والظاهر ان الصفة اذا عمت عند القائل بان موضوعه ذات الله تعالى وصفاته لم يكن فرق بينه وبين القائل بان موضوعه اعم من ذات الله وصفاته لان الصفات عند القائل الاول لا بد ان تكون صفة وجودية والامامة تعميم فظهر ان العلاوة علت من الماضي الى الذروة كما لا يخفى على من له فطنة فاذا يكون النزاع بين القوانين لفظيا فالاعتماد في تحقيق المقام عند القائل الثاني على ما قبل العلاوة فتركها اولى من ايرادها فليتهم فان هذا التقرير من قبض القدير من غير فقر من هذا الفقير (قوله الا عند بعض الشيعة) فانهم زعموا ان مرجعها الى ان نصب الامام المتصف بالصفات المخصوصة واجب على الله تعالى فيكون عندهم من المسائل الاعتقادية ونحن معاشر اهل السنة والجماعة نقول نصب الامام علينا واجب سمع الدفع مظنون اضرار وطغيان والله المستعان في كل ما يران ويشان (قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين اه) قال المحشي المحقق هذا انما يصح اذا لم يكن ابو حنيفة من التابعين كما يشعر به عبارة الفتاوى السراجية والا فقد صنف الفقه الاكبر في الكلام انتهى اقول قد صرح الحافظ السخاوي في شرح الالفية العراقية ان ابا حنيفة رحمه الله ليس له رواية عن الصحابة وان اشهر بين الناس انه اخذ العلوم عن بعضهم فلي هذا نقول انه قد صنف الفقه الاكبر في زمان اتباع التابعين شوا قلنا انه من صغار التابعين ادول بعض الصحابة كائن رضي الله عنه او لم يدركهم ومراذ المحشي ههنا من قوله ولا في عهد الصحابة والتابعين ان المتدوين لم يكن في زمنهم وان كان المدقون منهم فانهم للفرق (قوله لما اهلوه) لانهم ارضعوا لاحكام الشرعية اغرض الارشاد المسترشدين فلو كان لتدوين الاحكام الشرعية شرف وعاقبة حميدة لفعلوه كذا نقل عنه ومحصل الدفع انهم قد وضعوها ولكن لم يدقونها لان الارشاد يحصل في ذلك الزمان بتدوين التدوين لقله الوقائع والاختلاف فلما كثرت بعد زمانهم مست الحاجة الى التدوين والترتيب بالانوار والقصول وهي وان كانت



بدعة لكنها حسنة فان الزمان مختلف والاستعدادات متفاوتة فقد يقتضي الوقت  
مصلحة يجيب على اهله رعايتهم وان لم يكن الشأن ذلك فيما ساف على ان العلوم  
انما تكامل بتلاحق الافكار وحقائق الاحوال انما تتجلى بعد تصادم الاراء وبهذا  
ظهر ان قول السارح في هذا المقام الى ان حدثت الفتن اه الظاهر فيه ان يقال  
فلما حدثت او ثم حدثت اه (قوله هذا مع ما عطف عليه) وهو قوله وله الوقائع  
ورديفه هذا هو الظاهر والقول بان هذا عطف على قوله ببركة بناء على اتحاد مؤدى  
الباء السببية واللام التعليمية ليس بشئ لان هذا يقتضي ان لقلة الوقائع مدخلا  
في كون عقائدهم صافية ولو كثرت لكثرت عقائدهم فحاشاهم عن ذلك الا ترى  
ان البحر الزخار لا يسكنه بوقوع الجاسة فيه والعصية وكذا التابعون رضي الله عنهم  
عما يجب صونهم عن امثال هذه المعاني فالحق انه معطوف على قوله لصفاء عقائدهم  
وان زعم المحشي المدعي ان عطفه على بركة اه ظاهر وان كان الاول اظهر (قوله قد علم  
عليه السلام) نقل عنه اي للاهتمام بغير الاختصاص مثل العناية بالليل الذي هو  
الاصل ومثل ورود الحكم ابتداء مدلالا فانه لا تعرض عنه الشبهة حينئذ من اول الامر  
ومثل كون الغرض متعلما بالسبب لا بالمتكلم والمثال الذي انتهى ومثل آرائه توهم  
كونه دعوى بلا دليل قيل ولان تنظيم الكلام على احسن النظام وتنسيقه على اكمل  
النظام يقتضي هذا التقديم كما يظهر للناظر العارف بالاساليب الكلامية (قوله  
لا ما يتوهم من عدم الشرف) اشارة الى ان الاختصاص اضافي بالقياس الى ما يتوهم  
من عدم الشرف والعاقبة الحميدة لاحق بغيره بمعنى انه ليس بالاستغناء عن التدوين  
وجه سوى ما ذكر من الصفاء ورديفه كذا سرد المحشي الحق وفيه ان كونه اختصاصا  
اضافيا بالنسبة الى ما توهم من عدم الشرف اما قلنا وهو الظاهر من سوق السؤال  
او افراد او هو المحتمل ايضا ظاهر ههنا ولا يحتمل ان يكون الاختصاص ههنا حقيقيا  
قاي فائدة في نفيه بالمعنى الذي ذكره ثم لو امكن ههنا قلنا هو من قصر الموصوف  
على الصفة وقد صرحوا بان هذا القسم من الحقيقي لا يكاد يوجد لتعدد الاحاطة  
بصفات الشئ فتدبر (قوله مع انه من التابعين) قال المحشي الحق فيه ان مالكا  
من اتباع التابعين على ما قاله في التقريب في غيبيل رواية الا كما برعن الاصاغر  
او تابع من تابعه كالأهري والانساري عن مالك واقوله لاشك ان مالكا  
رحمه الله تعالى من صغار التابعين على ما صرح به في كتب المالكية وقد سمعناه  
مرارا كثيرة عن فم شيخنا وسندي الشيخ الصالح القلافي المالكي البعري المدني  
وهو جليل من الجليل في علم الاسانيد والانساب قائلا بانه من صغار التابعين ومن  
كبار تبع التابعين ثم ان الشخصاوي صرح في بعض تصانيفه ان الامام مالكا  
رحمه الله ما ثبت له رواية عن الصحابة واشتهر ذلك وقد اعترف به شيخنا العلامة ايضا

مع كونه مالكا ولو قسست كتابه الموطأ لا تجد له رواية عن الصحابة رضي الله عنهم  
ولو كانت تلك له رحمه الله لروى عنه البتة فعلى هذا فالذي يظهر من سوق كلام المحشي  
ان مالكا رحمه الله مع كونه تابعا يدون افقه في زمان التابعين الراويين عن الصحابة  
منظور فيه لان ذلك يقتضي روايته عن الصحابة وقد عرفت انها لم تثبت الا ان يقال  
مراده انه يدون افقه في زمانه وهو زمن اتباع التابعين لما مست الحاجة اليه وان كان  
من التابعين اذ لاشك ان العصر للصحابة اذ مضى يكون العصر الا في التابعين  
ولا تبعاهم هذا والحاصل انه يدون افقه لاجل اتباع التابعين ولمن بعدهم وان كان  
نفسه رحمه الله من التابعين صغيرا وكبيرين التابعين بمدانقراض عصر الصحابة  
فكان من كبار تبعاهم ولعل في قوله في زمان مالك رحمه الله اشارة الى ذلك فاذا  
عرفت هذا فتدوين الامام الاعظم رحمه الله الفقه الاكبر في الكلام من هذا القبيل  
ليس الاعلى انا نقول تدوين العليين المذكورين من الامامين ليس كتدوين من بعدهم  
من ترتيب الابواب والفصول وتعميد القواعد والاصول وكلام السارح فيه كما لا يخفى  
على الناظر في الشرح فمثل ذلك التدوين ليس الا بعد انقراض العصرين فقد طلع  
الصباح لدى العيين (قوله) فان قلت الفقه نفس معرفة الاحكام حيث عرفوه بانه  
العلم بالاحكام الشرعية فيلزم اتحاد المقييد والمقاد وهو باطل بل الفقه انما هو تصديق  
الاحكام الشرعية ولذا عرفوه بانه هو التصديق حتى يلزم المحذور بل هو عبارة  
ههنا عن المسائل فان العلم كما يطبق على التصديق بالمسائل يطلق ايضا على نفس  
المسائل فالمعرف بالتعريف المشهور هو الفقه بمعنى التصديق بالمسائل والمعرف  
ههنا اي في عبارة السارح هو الفقه بمعنى المسائل المدللة انفسها فالمعنى وسماها  
المسائل المدللة التي تفيد العلم بالاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية بانفقه وتقييد  
المسائل بالمدللة لانها المفيدة للعلم بالاحكام عن ادلتها التفصيلية لا المسائل انفسها  
ومعنى الافادة المذكورة ان من طالع تلك المسائل ووقف على دلائلها وهذا القدر  
كاف لصحة الافادة كما يقال خبر الرسول يفيد العلم الاستدلالي يعني ان من طالع خبر  
الرسول مع دليل صدقه وهو ان هذا خبر من ثبتت رسالته بالمجزة وكل خبر هذا شأنه  
فهو صادق حصل له العلم بحكم ذلك الخبر علما استدلاليا هذا حاصل ما نقل عنه ههنا  
وفيه بحث فان الافادة غير الحصول وكلامنا في الافادة فكيف يفيد المسائل  
مع ادلتها العلم بتلك الاحكام وان حصل من مطالعتها ذلك فان اراد بمطالعة المسائل  
مطالعة الفاظها الدالة عليها كما هو الظاهر من لفظ المطالعة فقد جعل المسائل عبارة  
عن الفاظها ولا يخفى ما فيه وان اراد بها ملاحظة انفس المسائل فلا يكون ذلك  
الابان يتعلق العلم بها فيكون ذلك عين المقادير ان قياس هذا المقام على قولهم  
خبر الرسول يوجب العلم الاستدلالي قياس مع الفارق اذ لاشك ان الواجب للعلم



الاستدلال ههنا انما هو مطالعة الفاظ ذلك الخبر مع دليل صدقه فاني يكون ذلك ههنا وايضا غدا غير ملائم اسوق كلام الشارح اصلا لانك ستعرف ان الفقه بهذا المعنى يوجد في المقلد ايضا مع ان الشارح في صدد بيان التدوين الصادر من السلف سيما وقد وقع التدوين عن مثل مالك رحمه الله على ان وجود الفقه بهذا المعنى في المجتهد غير مسلم لانه في صدد استنباط المسائل عن الادلة فكيف يمكن ان يقال له انه لو طالعها وقف على ادلتها حصل له العلم بالاحكام فالحق ان هذا التوجيه غير ملائم اسوق كلام الشارح الا ان يقال التسمية المذكورة منهم بالنظر الى معلوماتهم الحاصلة لا المقلدين التابعين لهم بالمطالعة لا بالنظر الى علومهم القائمة معهم هذا وتقل عنه ايضا حينئذ يراد بالاحكام المعنى الاول من المعاني الثلاثة انتهى يعني النسبة التامة الخيرية اما عدم ارادة ادراك النسبة فظاهر واما عدم ارادة خطاب الله تعالى المتعلقة بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير فلا استدراك قيد العملية حينئذ والظاهر حينئذ ان المراد بالادلة الادلة السمعية فيكون المراد بالعملية العملية الشرعية فلا حاجة الى قيد الشرعية في التعريف لاخراج الاحكام العملية الغير الشرعية كمسائل الحكمة العملية هذا ولك ان تقول ان سوق الكلام يخرج مثل تلك الاحكام فلا حاجة لتحريم المرام (قوله ولك ان تقول) اي في الجواب عن السؤال المراد بما في قوله ما يفيد العلم بالاحكام الكلية مثل الصلاة واجبة والصوم واجب لانه الفقه والمراد بالاحكام العملية الاحكام الجزئية المخصوصة بالاشخاص مثل الصلاة واجبة على زيد بقرينة اضافة المعرفة اليها لانها تستعمل في الجزئيات فالمعنى وسعوا العلم بالاحكام الكلية المفيدة للعلم بالاحكام الجزئية بالفقه وكيفية الافادة ظاهرة اذ الكليات تنطبق على احكام جزئياتها على ما قررره حينئذ لا شك في صحة التعريف ومطابقته لما هو المشهور هذا وفيه بحث اما اولاف كما قال الفاضل المحشي من ان هذا التوجيه وان كان صحيحا في نفسه لكن لا يناسب ما ذكره فيما بعده من قوله ومعرفة احوال الادلة اجمالا في افادتها الاحكام لان هذا القول صريح في ان الاحكام العملية انما تستفاد من ادلتها على ما هو صريح قوله في افادتها الاحكام بخلاف هذا التوجيه وان زعم المحشي المحقق انه يدفعه فيما سياتي بما يحققه لكنه قد اختلف وعده فراجع كلامه واما ثانيا فلان المأخوذ من الادلة التفصيلية هي الاحكام الكلية على ما عرفت لا الجزئية فكيف يصح حينئذ قوله معرفة الاحكام العملية عن ادلتها التفصيلية والجواب بان الاحكام الكلية اذا كانت مأخوذة منها فيكون جزئيات تلك الاحكام مأخوذة منها بالواسطة ليس بشئ اذ لا كلام في ذلك وانما الكلام في ان هذا التعريف حينئذ يقتضي ان المأخوذ عن الادلة التفصيلية هو الاحكام الجزئية لا غير على ان المقصود افادة الادلة الاحكام

الكلمة فقط مع انه لا دليل على اعتبار الواسطة واما ما قاله المحشي المحقق من انه يمكن ان يكون قوله عن ادلتها التفصيلية فقهيا فيرد عليه انه لا فائدة في اعتبار تلك الحال حينئذ في التعريف اذ لا شك ان الاحكام مأخوذة عن ادلتها بل ربما اشهر بخلاف الواقع واما ثالثا فلان القيود الواقعة في التعريف لا بد وان تكون مدخلة او مخرجة او موضحة فاي فائدة في افادة تلك الاحكام الكلية للاحكام الجزئية ولا شك ان الافادة المذكورة من شأن الكليات فلا فائدة في اعتبارها اصلا واما رابعا فلان الاحكام العملية ههنا من اقسام الاحكام الشرعية التي جعلها الشارح مقسما في كلامه فالظاهر حينئذ ان المراد بها الاحكام العملية الكلية ليوافق كلامه ذلك على ان هذا التوجيه وان امكن ههنا في القروع لكن اجرأؤه في الاصولين سيما في الاصل الاصيل مشكل جدا (قوله وقد يقال التغير بالاعتباري كاف في اطلاق فظ الافادة بان يقال العلم بالمعنى المذكور له اعتبار ان اعتبار قيامه بالعالم من حيث هو هو مع قطع النظر عن صفاته بسبب تعلقه بامر من كونه صفة كمال او مدح وغير ذلك واعتبار قيامه به مع تعلقه بامر يكون بذلك صفة كمال او مدح مثلا فالعلم بالمعنى المذكور بالا اعتبار الاول مفيد بنفسه بالاعتبار الثاني وحاصله ان كون العلم من الصفات الكلية مثلا امر زائد على حقيقته مترتب عليه فيفيد العلم من حيث هو وذلك الزائد بالنظر الى تعلقه بالمعلومات كما يقال علم زيد بغير صفة كمال فانه من حيث قيامه بزيد من حيث هو مفيد لنفسه من حيث كونه صفة كمال بسبب تعلقه بالمعلومات وهذا هو الاصح من عبارة المحشي ولعل هذا هو معنى ما قاله المحشي المدقق ذات التصديقات من غير اعتبار حصولها في النفوس الانسانية مفيدة ومن حيث حصولها فيهم افادة انتهى فمراده ان ذات التصديقات من حيث هي هي مفيدة ومن حيث اعتبار حصولها في النفوس بسبب تعلقها بالمعلومات يترتب عليها صفة زائدة فتكون مفيدة والافظا هو لا يصدر عن الصبيان فضلا عن البالغ الى درجة الامعان واما ما قاله المحشي المحقق في توجيه المقام العلم بالمعنى المذكور له تعلق بالعالم وتعلق بالمعلوم فهو باعتبار تعلقه بالعالم وقيامه به مفيد لنفسه من حيث تعلقه بالمعلوم وميرورة آله للملاحظة في قولنا علم زيد بغير صفة كمال العلم من حيث قيامه بزيد مفيد لنفسه من حيث انه علم امر يخرج به علمه من القوة الى الفعل ويليق به وحصله افادة قيامه به لخروجه من القوة الى الفعل مع اليباقه انتهى فقيه ما فيه لانه على هذا يكون العلم المفيد عبارة عن المبدأ والملكة وهذا ظاهر من كلامه ولا يرتضيه المحشي كما ستعرفه فالوجه ما قررناه ولا وقد يقال في تقرير المقام يعني ان ثبوت العلم من حيث انه وصف من الاوصاف يفيد ثبوته من حيث هو وهو على عكسه قوائما ثبوت العلم لزيد يفيد ثبوت صفة كمال انتهى فهذا وان افاد التغير بالاعتباري لكنه



بعيد عن كلام المحشى هذا أقول فيه بحث اما اولاً فلان اعتبار مثل هذا التغير  
تكلف بارد لا سيما في مقام التعريف واما ثانياً فاقى فائدة في اعتبار الافادة المذكورة  
في التعريف فالعلم بالاحكام كان حاصل قبل الافادة على هذا التقرير فيكون  
التعريف ابيان ان الفقه من الصفات الكالية وهذا غوفي مقام التعريف وانما قلنا  
ذلك اذ لو لم يكن العلم بالاحكام حاصل قبل الافادة حينئذ لكان التغير بين المفيد  
والمفاد حقيقياً لا اعتبارياً واما ثالثاً فلان قوله عن الادلة التفصيلية بأبي عن هذا  
التوجيه قطعاً كما لا يخفى على من له ادنى مسكة تنقل عنه والاحسن ان يقال ان المفيد  
هو العلم بجميع تلك الاحكام والمفاد علم كل واحد من تلك الاحكام والفرق بينهما اذ ان  
لتغير الجزء والكل بالذات ومعنى الافادة استلزام معلومية الكل معلومية الجزء  
انتهى وفيه ما مر من بعض وجوه البحث في التوجيه الثاني وفي هذا التوجيه (قوله  
واما جعل المعروف بقوله ما يفيد معرفة الاحكام اه) بمعنى ملكة الاستنباط وهي  
عبارة عن ان يحصل عنده المبادى بأسرها مع ما يتوقف عليه استخراجها منها وتسمى  
هذه المرتبة عقلاً بالملكة او ملكة الاستحضار وهي اما عبارة عن الاستحضار بالفعل  
بان ينظر في المبادى ويحصل منها مشاهد اياه ويسمى عقلاً مستفاداً بالقياس اليه واما  
عبارة عن ان يحصل له ملكة الاستحضار بعد غيبوبته متى شاء من غير تفحش كسب  
جديد ويسمى عقلاً بالفعل فالعلم كما يطلق على المسائل والتصديقات كذلك يطلق  
على الملكة الحاصلة منها كما صرح به الشارح في شرح التلخيص وجعل كونه للملكة  
ارجح وقد قيل وهو صريح كلام شرح المقاصد في آياه قوله عن تدوين العامين وترتيب  
الابواب والفصول وتعيين القواعد لان الترتيب والتدوين لا يضاف الى الملكة عرفاً  
سيما انه اضاف التمهيد الى القواعد وهذا صريح في ان المعروف ههنا عبارة عن  
المسائل كما قدمه اولاً بخلاف العلم فان تدوين معلومه بعد تدوينه عرفاً تنقل عنه  
واما الجواب الثاني والثالث فيلزمه السياق لان تدوين المعلوم بعد تدوين العلم عرفاً  
وقد شاع ان يقال كتبت علم فلان وسمعته واما تدوين الملكة فما ياباه الذوق  
السلام انتهى وبالجمله فالمراد ههنا من العلم المعروف اما المسائل وهو الظاهر  
واما التصديقات وهو ظاهر بالنظر الى العرف حيث يعد تدوين المعلوم تدوين العلم  
عرفاً واما تدوين المعلومات التي تحصل بممارسة علومها الملكة فلا يعد تدوين  
الملكة عرفاً بل ذوقاً فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من انه يجوز ان يعد تدوين المعلومات  
التي تحصل بممارسة علومها الملكة تدوين الملكة كما يعد تدوين المعلومات تدوين  
العلوم انتهى وللفاضل الكسطلي كلام طويل ههنا في ترجيح معنى الملكة على معنى  
المسائل والتصديقات طويلاً على غيره فان شئت فارجع اليه (قوله لكن يرد  
على اول الاجوبة لزوم فقه المقلد فان المقلد اى غير المجتهد اذا طالع المسائل

مع الدلائل يحصل له العلم بالاحكام تلك المسائل عن ادلتها فيكون فقيهاً والاجماع  
على ان الفقيه هو المجتهد لا غير قال العلامة العصفى في شرح مختصر ابن الحاجب  
او رد على حد الفقه انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرده دخول المقلد اذا عرق  
بعض الاحكام عن الادلة التفصيلية بالاستدلال لانا لا نريد به العاى بل من لم يباغ  
درجة الاجتهاد وقد يكون عالماً يمكنه ذلك مع انه ليس بفقيه اجماعاً وقال الشريفة  
ههنا فان الفقيه عندهم هو المجتهد فلا يكون علمه فقهياً فظهر فساد ما قيل ههنا  
من ان الفقه على اول الاجوبة هو المسائل المدللة المفيدة لمعرفة الاحكام عن ادلتها  
التفصيلية واما المقلد فهو الذى حصل له المعرفة المقادة بلا دليل فلا يلزم فقاهاته  
على ان من طالع المسائل المدللة ووقف على ادلتها التفصيلية لا يكون مقلداً بل  
متعلماً المجتهد في تحصيل المعرفة بتلك المسائل انتهى والظاهر انه لو حمل العلم المعروف  
ههنا على الملكة لا يرد هذا السؤال لان العلم بالاحكام بهذا المعنى لا يوجد في المقلد  
غاية ما يلزم ان لا يحصل الفقه بل المعنى المذكور لواحد بعد المجتهدين والظاهر انه  
ليس بمجذور ههنا نقل عنه واما على باقى الاجوبة فيندفع بجعل المعرفة بمعنى اليقين  
والادلة بمعنى الامارات وتحصيل اليقين من الامارات انما هو شأن المجتهدين لا غير  
وهذا التوجيه لا يتأتى في الجواب الاول كما لا يخفى انتهى فقوله واما على باقى الاجوبة  
اه اشارة الى جواب سؤال كانه قيل هذا لا يرد على الجواب الاول ويرد على الجواب  
الثاني والثالث فان المقلد اذا كان له علم بالاحكام الكالية المفيدة لمعرفة الاحكام  
الجزئية عن ادلتها على تقدير الجواب الثاني وبمعرفة تلك الاحكام الكالية عن ادلتها  
على تقدير الجواب الثالث يلزم ان يكون فقيهاً مع انه ليس بفقيه اجماعاً لان الفقيه  
عندهم هو المجتهد فاشار الى دفعه عنهما وحاصله انما يجعل المعرفة بمعنى اليقين والادلة  
بمعنى الامارات اى الادلة الظنية فالعلم الفقه هو العلم بالاحكام الكالية المفيدة  
بالاحكام الجزئية او بنفس تلك الاحكام عن الادلة الظنية ولا شك ان تحصيل  
اليقين بالاحكام عن الادلة التفصيلية مختص بالمجتهد لا يوجد في غيره وذلك لان  
المجتهد اذا نظر في دليل ظنى وحصل له ظن يحكم بحكم عليه العمل بذلك الحكم قطعاً  
لان عقاد الاجماع على ان الحكم المظنون للمجتهد يجب عليه واكثر الاخبار في ذلك  
حتى صارت متواترة المعنى وكل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً عنده قطعاً  
لان وجوب نتيجة العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع حتى لو لم يكن معلوماً  
لم يجب العمل به فاذا حصل للمجتهد ظن يحكم به يكون معلوماً عنده قطعاً فثبت ان  
تحصيل اليقين من الامارة خاص بالمجتهد لان عقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه  
بخلاف المقلد فان ظنه لا يفرض الى علم لعدم انعقاد الاجماع بوجوب العمل في حقه  
بل انعقد على خلافه فلا يلزم كون المقلد فقيهاً بهذا المعنى كما اقرره المحشى المحقق



على مذاق كلامه ويرد عليه أنا لا نسلم أنه كل ما وجب العمل به عليه قطعاً يكون معلوماً  
عنده قطعاً بقوله لأن وجوب العمل بطريق القطع فرع العلم بطريق القطع ممنوع  
لم لا يجوز أن يجب العمل عليه بما أدى إليه رأيه ظناً بل الواقع هو هذا فإن المجتهد  
يجب عليه العمل بالحكم المظنون الذي أدى إليه رأيه للإجماع المنعقد على ذلك  
فوجوب العمل به عليه إنما هو لذلك لا لكونه معلوماً عنده قطعاً كيف ولو كان  
الحكم معلوماً عنده قطعاً لم يكن حاجة إلى اخذ وجوب العمل به عليه في الدليل ثم إن  
سلم هذا فإنه هو على مذهب من قال إن كل ما هو مظنون للمجتهد فهو حكم الله  
قطعاً يعني أن كل مجتهد مصيب وأما من قال إن المجتهد يخطئ ويصيب وهو المختار  
عند الجمهور فلا يحصل عنده للمجتهد علم قطعي بالحكم المظنون بل يجب عليه  
العمل ويثبت الحكم بالنظر إلى الدليل عنده وإن لم يثبت في علم الله قال الشارح  
في التلويح في هذا المقام بعد تقرير كلام طويل وغاية ما يمكن في هذا المقام ما  
ذكره بعض المحققين في شرح المنهاج هو أن الحكم المظنون للمجتهد يجب العمل به  
قطعاً للدليل القاطع فكل حكم يجب العمل به قطعاً يعلم قطعاً أنه حكم الله تعالى  
والألم يجب العمل به وكل ما علم قطعاً أنه حكم الله تعالى فهو معلوم قطعاً فكل  
ما يجب العمل به قطعاً معلوم قطعاً فالحكم المظنون للمجتهد معلوم قطعاً فالفقه  
علم قطعي والظن وسيلة إليه ثم قال وحله أنا لا نسلم أن كل حكم يجب العمل به قطعاً  
علم قطعاً أنه حكم الله تعالى لم لا يجوز أن يجب العمل قطعاً بما يظن أنه حكم الله تعالى  
بقوله والألم يجب العمل به عين النزاع وإن بنى ذلك على أن ما هو مظنون للمجتهد  
فهو حكم الله تعالى قطعاً كما هو رأي البعض يكون ذلك وجوب العمل ضائعاً  
لأمعنى له أصلاً انتهى فتخلص من هذا أن تحصيل اليقين من الأمارات للمجتهد إن تم  
بهذا الدليل فإنه هو على المذهب الغير المختار وأما على ما هو المختار من أن المجتهد  
ليس بمصيب في كل حكم استنبطه لكنه يجب عليه العمل بما أدى إليه رأيه فلا يتم  
وبهذا عرفت حال الجواب المنقول من المحشى ولا يلتفت إلى ما نقوله بعضهم ههنا  
ثم أقول قوله وهذا التوجيه إله جواب سؤال مقدراً أيضاً كأنه قيل هذا التوجيه  
مشتريين الجواب الأول وبين الثاني والثالث فلم خصصته بالآخرين إجاباً بأن  
هذا التوجيه أعني حمل المعرفة على اليقين والأدلة على الأمارات لا يتأتى في الجواب  
الأول في دفع الاعتراض المذكور بل مطلقاً إذ يصير المعنى سمو المسائل المدللة المفيدة  
لليقين بالأحكام عن الأدلة الظنية بالفقه ولا خفاء في عدم صحته لأن مطالعة  
المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالأحكام عن الأمارات وإن كان المطالع هو المجتهد  
الذي أدى رأيه إليها أولاً مع دليلها لا يفيد له وجوب العمل للرأي الثاني فلا يفيد له

اليقين بحكمه أولاً فإنه يفيد اليقين به عن أمارات ما دام ذلك التصديق باقياً وأما إذا  
أدى رأيه إلى خلافه فيزول هذا التصديق ويحصل له تصديق آخر بحكم آخر فلا تفيد له  
مطالعة المسألة الأولى مع دليلها يقيناً هذا فإنه دفع به ما قيل إن هذا الكلام مبنى  
على عدم تقييد المسائل باليقينية الحاصلة من الأمارات والأفلا سؤال ولا جواب  
كما لا يخفى انتهى لأن مطالعة المسائل مع الدلائل لا تفيد اليقين بالأحكام بل المفيد  
لذلك هو التصديق للمجتهد بالحكم من الدليل فإدام باقياً فاليقين باقٍ وإذا زال زال  
اليقين وبالجمله المطالعة لا تفيد شيئاً سوى حصول العلم مطلقاً وأما حصول اليقين  
من الأمارات ففي وقت الاستنباط ثم إذا دام دام وإذا زال زال وتحقيق هذه المباحث  
في الأصول من مباحث الاجتهاد فأياك والعناد بقى ههنا شيء وهو أن التوجيه  
المذكور في الجواب الثاني مشكل أيضاً لأن العلم بالأحكام الجزئية في هذا التوجيه  
حاصل عن العلم بالأحكام الكلية على ما سبق من المحشى لأن أدلتها وهو ظاهر  
والعلم بالحكم الجزئي علم يقيني حاصل من العلم بالحكم الكلي الحاصل عن الدليل  
وأيضاً العلم بالحكم الجزئي فيه حاصل عن الأمارات حتى يجري فيه التوجيه المذكور  
فتحق وأن ما شينا معهم في التقرير لكن فيه ما عرفته فافهم وإنما اظننا في الكلام  
ليؤدي حق المقام (قوله وغاية ما يقال جواب عن الإيراد المذكور) وحاصله أنا لا نسلم  
أن المقلد ليس بفقير بالمعنى المذكور بل ذلك معنى آخر للفقه غير ممكن حصوله للمقلد  
ما دام مقلداً (قوله والتوفيق بين هذين الإجماعين) أي المتناقضين لأن الإجماع على أن  
الفقه من العلوم المدونة يقتضي أن يكون المقلد الغير المجتهد العالم بتلك المسائل  
المدونة فقيهاً والإجماع على عدم فقاهته يناهيه فوجب التوفيق بينهما ولا يحصل ذلك  
إلا بأن يجعل للفقه معنيين أحدهما يمكن حصوله للمقلد وهو العلم بالمسائل المدونة  
فهذا الاعتبار يصح كون فقيراً والثاني لا يمكن حصوله وهو تحصيل اليقين  
من الأمارات فهذا الاعتبار لا يكون فقيراً إذ ليس له ذلك وهذا حاصل ما نقل عنه  
ههنا حيث قال المقلد يطلق الفقه على العلوم المدونة وقد يطلق على العلوم الحاصلة  
من الأمارات فالمراد الأول متحقق في فقهاء المقلد دون الثاني وحاصل الجواب  
منع بطلان اللازم انتهى وقد أشرنا إليه في القول السابق ولك أن تقول في التقرير  
هكذا أن أردت من لزوم فقهاء المقلد لزومها بالمعنى المختص بالمجتهد فاللزم ممنوع  
وإن أردت به الفقهاء بمعنى العلم بالمسائل المدونة فاللزم مسلم لكن بطلان اللازم  
ممنوع وفيه تقرير آخر لا يخفى على الفطن (قوله بملاحظة الحينية) وقد قالوا إن قيود  
الحينية معتبرة في تعريفات الأمور التي تختلف باختلاف الاعتبارات لكنها كثيراً  
ما تحذف في اللفظ لوضوحها (قوله لا يكون الاستدلال) فتكون حاصل التعريف  
ما يفيد معرفة الأحكام العملية عن الأدلة التفصيلية بالاستدلال على ما صرح به



الجمهور ههنا فاصل كلامه في توجيه مرام الشارح ان الجمهور وان اخذوا قيد الاستدلال في تعريف الفقه لاخراج مثل علم جبرائيل والرسول عليهما السلام لكن لا حاجة الى اخذه لان علمهما خارج عنه بالملاحظة المذكورة فيكون في تركه هذا القيد تعريض للجمهور في اخذهم القيد المذكور وان امكن التوجيه من طرفهم شيكات لا تحق (قوله فانه بالحدس) يعني ان جبرائيل والرسول علمهما بالمسائل عن الدلائل المرتبة معها دفعة بدون حركة فكرية هناك واما علم الله تعالى فخارج رأسا اذ المراد من العلم المعروف العلم بالحادث وان قيل بالتعميم في تقسيم العلم الى الضروري والنظري لئلا يفتقر الى ما حققناه في تعليقاتنا على الخواشي الفقهية التمهيدية (قوله للرسول علم اجتهدى اه) ذكر في اصول الفقه انهم اختلفوا في اجتهد الانبياء قيل لا يجوز انهم ذلك لقدرتهم على النص بالوحي وقال الجمهور يجوز ذلك لهم وهل يجب قيل لا وقيل نعم فاذا جاز اوجب هل يجوز انهم الخطأ في اجتهداهم او هم معصومون عنه في الاجتهاد قيل بالثاني وقيل بالاول ويدل عليه قصة سليمان مع ابيه داود عليهما السلام كما نطق به قوله تعالى وداود وسليمان اذ يحكمان الآية ومن الدلائل عليه قصة اسارى بدر على ما في قوله تعالى ما كان لبي ان يكون له اسرى الآية لكن لم يذهب احد منهم الى كون اجتهداهم كاجتهاد آحاد الامة من التقرير على الخطأ بل يذهبون عليه قطعاً فيؤيدون بالوحي الالهي ثم ان هذا في امور الدين واما في امور الدنيا فيجوز الخطأ والسهو لقوله عليه السلام انما ابشر بملككم اذا امرتكم بشئ من امور دينكم فقدوا به واذا امرتكم بشئ من رأيي فانا انابشر اى اخطى واصيب كسائر افراد البشر كذا قصده بعضهم وقد ورد في الصحيح انسى كما تنسون صدق رسول الله وورد ايضا في الصحيح انتم اعلم بامور دينكم كما قد اعرفت هذا عرفت ان هذا السؤال انما يرد على مذهب من يجوز الاجتهاد للانبياء واما على مذهب من لا يجوز فلا (قوله تعريف الاحكام) يعني ان المراد بالاحكام جميعها فالمعنى سمو العلم بجميع الاحكام عن اداتها بطريق الاستدلال فلا اشكال بعلم الرسول لان علمه ببعض الاحكام وان كان بطريق الاستدلال لكن علمه عليه السلام بجميعها ليس بطريق الاستدلال ثم اقول الظاهر ان مراده من الاستغراق هو الجملة المتناهية المضبوطة على ما حققه المولى صدر الشريعة حيث قال ههنا لا يراد بالاحكام الكل المجموع لان الحوادث لا تسكد تنهاى ولا ضابط لجميع احكامها ولا يراد كل واحد ثبوت لا ادري ولا بعض له نسبة معينة بالكل كالنصف او الاكثر للجهل به ولا التيهو لاكل اذا التيهو البعيد قد يوجد غير الفقيه والقريب مجهول غير منضبط ولا يراد به يكون بحيث يعلم بالاجتهاد حكم كل واحد لان العلماء المجتهدين لم يتيسر لهم علم بعض الاحكام مدة حياتهم كالى جنبه رضى الله عنه لم يدر الدهر والخطا في الاجتهاد ولان

حكم بعض الحوادث ربما يكون مما ليس للاجتهاد فيه مساع وانضالا يليق في الحدود ان يذكر العلم ويراد به تيهو مخصوص لادالة للفظ عليه اصلا فلا بد ان يكون الفقه علما بجملة متناهية مضبوطة ثم قال فهو العلم بكل الاحكام الشرعية العملية التي قد ظهر نزول الوحي بها والتي انعقد الاجماع عليها من ادلتها مع ملكة الاستنباط الصحيح منها فالمعبران بعلم في اى وقت كان جميع ما قد ظهر نزول الوحي به في ذلك الوقت هذا كلامه فاللائق ان يحمل الاستغراق في هذا المقام على هذا التحقيق فينتد لا يبق اشكال ههنا اصلا لا هذا ولا غيره فلا تلتفت الى ما قالوا (قوله فقيه ما من من الكلام) اى من السؤال والاجوبة السابقة عنه في قوله ما يفيد معرفة اه اقول تحريرهما موقوف على حل العبارة فنقول قوله اجمالا تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال اى معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال بان يكون بالقواعد الكلية غير متعلقة بدليل دليل احوال من الاحوال والمؤدى واحد والظاهر هو هذا اى معرفة احوال الادلة الاجمالية على ان يكون قوله الاجمالية صفة للاحوال لا للدلة اذ لا شك ان المراد بالادلة ههنا هو الادلة التفصيلية لان المفيد للاحكام انما هو الادلة التفصيلية فقوله في افادتها الاحكام متعلق بالادلة حال منها اذ المفيد للاحكام انما هو الادلة لا الاحوال وتحقيق هذا المقام ان المسائل الفقهية مستندة الى ادلة معينة تحتاج في استنباطها منها الى معرفة احوال الادلة التي لا تنحصر في عدد ليمكن من ضبط تفصيلها فاحتج الى معرفتها على وجه كلى اجمالى يرجع اليه عند قصد الاستنباط ويسمى العلم المتكفل بتعريفها على ذلك الوجه اصول الفقه فالمعنى وهو معرفة احوال الادلة بطريق الاجمال او الاحوال الاجمالية للدلة في افادتها الاحكام بالفقه فقوله اجمالا لاخراج معرفة احوال الادلة بطريق التفصيل لانها متعذرة غير مضبوطة كما عرفت مثل العلم بكونها قديمة او حادثة بسيطة او مركبة وكونها اسمية او فعلية ماضوية او مضارعية الى غير ذلك ولولا ذلك لكان جميع العلوم علما واحدا اعنى اصول الفقه فهذا بمنزلة قيد الحينية لكن لما كانت تلك الاحوال الاجمالية غير منضبطة ايضا زاد بعده قوله في افادتها الاحكام اشارة الى ان هذا الامر الكلى هو الذى يرجع اليه عند قصد استنباط الاحكام من اداتها كما حققناه فلا يوهى ان قيد الاجمال يغنى عن قوله في افادتها هو وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال اذ لكل قيد منفعة وان المفيد هو الادلة لا الاحوال والمراد بمعرفة تلك الاحوال العلم بثبوتها للدلة اما لنفسها امام مطلقا كقولنا الدليل السمعى ثبت الحكم الشرعى او مفيدا بعرض ذاتى نحو الدليل المؤول يفيد الظن واما النوعها اما مطلقا نحو الامر يفيد الوجوب او مفيدا نحو الامر المقارن بقرينة الاباحة يفيد الاباحة واما العرض ذاتى له امام مطلقا نحو الخاص يوجب الحكم قطعاً ومفيدا نحو



الخاص المؤول يقيد الظن وأما النوع عرضي ذاتي أما مطلقا فهو المطابق لوجوب الحكم مطلقا ومقيد انشوا المطلق المقارن بما يوجب حمله على المقيد يوجب الحكم مقيدا فالعلم بهذه الاحكام الكلية يسمى اصول الفقه ففي هذا التعريف اشارة الى ان موضوع اصول الفقه هو الادلة من حيث افادتها الاحكام على ما هو المختار عند الجمهور ومنهم صاحب الاحكام وان تلك الاحوال اعراض ذاتية مثبتة لها في ذلك العلم اذا عرفت هذا فاعلم انه اذا كان قوله ومعرفة احوال الادلة معطوفا على قوله معرفة الاحكام يكون المعنى وسموا ما يقيد معرفة احوال الادلة اه فيرد عليه ان اصول الفقه نفس تلك الاحوال الاجالية ولذا عرفت فوه بالعلم بالقواعد التي يتوصل بها الى استنباط الاحكام الشرعية عن ادلتها لا ما يفيدها او الجواب عنه مثل الاجوبة السابقة فتقول المرفق بالتعريف المذكور هو العلم بمعنى التصديق بالمسائل والعلم المرفق هم نفس المسائل المدللة فالعنى سموا المسائل المدللة التي تقيد معرفة احوال الادلة بالفقه ولا شك في صحته فان من طالع مثلا الامر للوجوب وانتهى للتحريم والخاص يقيد القطع الى غير ذلك مع دلالتها يحصل له العلم باحوال الادلة اجمالا او الاحوال الاجالية ولك ان تقول المراد بما يفيد العلم بالاحوال الاجالية الكلية مثل العلم بان الامر للوجوب وقوله ومعرفة احوال الادلة العلم بالاحوال الاجالية الجزئية مثل العلم بان صلو للوجوب ولا شك ان العلم بان الامر للوجوب يقيد العلم بان صلو للوجوب لانه من افراده فالعنى سموا العلم بالاحوال الكلية الاجالية المقيدة لمعرفة الاحوال الاجالية الجزئية للادلة التفصيلية لكونها من افرادها كما عرفت باصول الفقه ويمكن الجواب بان التغير الاعتبارى كاف في اطلاق الافادة وهو ظاهر واما حمل المرفق ههنا على المسئلة فسياق الكلام اعنى قوله تدوين العلمين اه يابى عنه هذا ولقد اعجب المحشى المحقق في توجيه هذا المقام حيث قال ما حاصله ان قوله اجمالا اما تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال على ان يكون المراد بالادلة حيثئذ الادلة التفصيلية واما حال من الادلة على ان يكون المراد بالادلة حيثئذ الادلة الاجالية وان قوله في افادتها متعلق بالاحوال حال منها ثم بين فواتد القيود ثم قال في تحرير الاجوبة السابقة ان الجواب الاول السابق مبنى ههنا على ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثانى مبنى على ان يكون قوله تميز عن نسبة المعرفة الى الاحوال ثم بنى على هذا ما بنى وفيه بحث اما اوله فلانه لا فرق بين ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال على ما اخترناه وبين ان يكون تميزا عن نسبة المعرفة وان المراد بالادلة الادلة التفصيلية على كل تقدير ولا يجوز تعلق قوله اجمالا بالادلة على ان يكون المراد بها الادلة الاجالية لانها لا تقيد الاحكام الشرعية قطعا بل يتوصل بها الى استنباطها من ادلتها على ما حققناه فحينئذ لا بد ان يكون قوله

في افادتها

في افادتها متعلقا بالادلة حالا منها على ان قيد الحثية كما اعترف به نفسه حيث قال والاولى ان يقال من حيث افادتها الاحكام لا بد ان يكون قيد الموضوع اعنى الادلة واما ثانيا فلان جعل الجواب الاول من الاجوبة السابقة على تقدير ووهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالادلة والجواب الثانى على تقدير ووهو ان يكون قوله اجمالا تميزا عن نسبة المعرفة مما لا معنى له اذ الظاهر ان الاجوبة السابقة تجري ههنا ولا يختص باعراب دون اعراب على ما حققناه على انك قد عرفت فساد كون قوله اجمالا متعلقا بالادلة فالحق ان الاجوبة كلها مبنية على نسق واحد وهو ان يكون قوله اجمالا متعلقا بالاحوال او تميزا عن نسبة المعرفة وموداهما واحدا واما ثانيا فلان معنى المعرفة الاجالية لو كان كازعمه من العلم بالجزئيات الحاصل من العلم بالكليات على ما مر في الجواب الثانى لكان ذلك الجواب مرضيا وقد عرفت ما فيه فتأمل محيطا باطراف الكلام (قوله وقس عليه قوله لمعرفة العقائد) يعنى يرد عليه الاعتراض السابق من ان الكلام نفس معرفة العقائد ولذا عرفت فوه بالعلم بالعقائد الدينية من الادلة اليقينية لا ما يفيدها والجواب بان المرفق ههنا هو المسائل والمعنى وسموا المسائل المدللة التي تقيد معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام ولا شك في صحته فان من طالع المسائل الكلامية ووقف على ادلتها حصل له معرفة العقائد الدينية من ادلتها بالكلام او يقال التغير الاعتبارى كاف في اطلاق لفظ الافادة واما الجواب الثانى فلا يجزى ههنا كما قال الفاضل المحشى لان العقائد الاسلامية اكثرها شخصية لان موضوعها ذات الله تعالى مثل الله واحد وعالم وقادر ومحمد نبي صادق الى غير ذلك فلا يتصور فيها ان يقال العلم بالعقائد الكلية يقيد العلم بالعقائد الجزئية والجيب عنه بان ما ذكر من فروع القواعد والقواعد ان مبدأ العالم عالم قادر وواحد ويؤيده قول المصنف رحمه الله والمحدث للعالم هو الله الواحد القديم اه قاله علم بهذه القواعد الكلية يقيد العلم بالعقائد الجزئية مثلا ان ذاته تعالى اى الجزئى الحقيقى عالم وواحد وقادر بناء على انه مبدأ وكذلك القاعدة من ادعى النبوة وظهر المجزة فانه يجب التصديق به وهذه القاعدة تقيد العلم بان محمد يجب التصديق به وفس على ذلك بواقبه انتهى وفيه بحث فان هذه القضايا اعنى مبدأ العالم عالم وقدير الى غير ذلك وان كان موضوعاتها كليات لكن لا شك في انها منحصرة في اشخاص فلا يجزى فيها الانطباق اللازم في الجواب الثانى مثلا ان العلم بان مبدأ العالم عالم لا يقيد الا ان الله تعالى عالم ولا يقيد غير هذا اذ ليس لمبدأ العالم فرد غير هذا وان احتمله في العقل فكيف يجزى فيه الانطباق وفائدته فلا وجه لما قاله المحشى المحقق من ان هذا التكلف لا يجزى في المسائل السمعية ككونه تعالى سميعا وبصيرا ومشكوما فانه ما ورد الدليل الا فى ذاته والقول بعدم كونها من المسائل مكابرة انتهى اذ لا وجه



لتسليم جريان هذا الجواب فيما عدا السمعيات لانك قد عرفت انه لا يتصور فيها  
الانطباق اللازم في الجواب الثاني على انه يتصور الكلية في موضوعات المسائل  
السمعية ايضا وان كانت منحصرة في شخص فلا فرق بينها وبين غيرها هذا فالحق  
ان الجواب الثاني لا يجري ههنا مطلقا لكون مسائلها غير مشتملة على الجزئيات  
وان امكن تصور موضوعاتها على وجه الكلية ولذا جزم المحقق الدواني في تعليقاته  
على الحواشي الشريفة الحاجة بان مسائل الكلام ليست بقواعد لعدم كونها  
كلية هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام (قوله عند في المواقف اه) وجهه الشريف  
العلامة بانه كما ان للاسفة علما نافعيا في علومهم سمو المنطق كذلك لنا علم نافع  
في علومنا سمينا كلاما ولا ينبغي انه في الظاهر وجه مغاير لكونه مورثا للقدرة  
على الكلام لكن الشارح نظر الى ان كونه بازاء المنطق ان لم يكن باعتبار انه يفيد  
قوة على الكلام كما ان المنطق يفيد تلك القوة على النطق فهو لا يصير وجهها موجها  
لتسميته باسم يكون بازاء المنطق اعني الكلام اذا اشتراك المذكور حيث انما ان  
يكون في انهما نافعان وان كان نفع الكلام بطريق القيص والاحسان ونفع  
المنطق بطريق الخدمة واما ان يكون في استمداد العلوم منهما فان الكلام يستمد منه  
باعتبار المبادئ والمنطق يستمد منه باعتبار ما يعرضها وكل ذلك ليس مختصا بالكلام  
بل ذلك اقوى في الصرف والخوفان نفعهما بطريق الخدمة والاستمداد منهما ايضا  
باعتبار ما يعرض المبادئ فهما اولى بهذه التسمية وان كان باعتبار افادتهما القوة  
المذكورة فهو لا يصير وجهها آخر غير ما ذكره الشارح فلذلك جمعتهما هذا خلاصة  
ما قررره في توجيه مراده ويرد عليه اننا نختار الشق الاول ونقول الاشتراك المذكور  
في هذا الوجه انما هو في المنفعة بان يكون نفع الكلام بطريق القيص ونفع المنطق  
بطريق الخدمة ولا ينبغي ان هذا المعنى لا يوجد في الصرف والنحو وان وجد فيهما النفع  
من جهة الاستمداد منهما وحيث يظهر مغايرة هذا الوجه للوجه الذي ذكره  
واما قول الشارح كالمنطق للفلسفة فلا يقتضي عد الوجهين وجهها كما زعمه المحشي  
بل اعتبر هذا القيد ايضا الشريف في شرح المواقف بعد تقرير صاحب المواقف  
هذا الوجه الذي ذكره الشارح حيث قال الشريف بعده على قياس ما قيل في المنطق  
من انه يفيد قوة على النطق في العقلية والخصائص فتقوله في آخر كلامه فيؤول  
الى كونه مورث القدرة منظورية ايضا لان افادة كل منهما قوة على الكلام  
والنطق دليل على ايرائهما القدرة على الكلام لا عينه والانصاف انه ليس في كلام  
الشارح اشارة الى جعلهما وجهها واحدا الا ان يقال قصد بذلك تكثير القواعد باعتبار  
الشارح ادراج الوجهين في هذا اذ هو اولي من اعتبار تركه رأسا مع ان قوله كالمنطق  
للفلسفة ربما يشعر بذلك لان صاحب المواقف لم يأت بذلك القول في هذا الوجه

اي الوجه الذي ذكره الشارح هذا (قوله اي اولا اي ابتداء) اعني قبل الاطلاق  
على غيره على ما هو معنى كلمة اولا المنونة ثم لما اقتضى هذا الاطلاق على غيره ثانيا  
وهو غير واقع دفعه بقوله ثم خص اه وهذا ظاهر وان خفي على المحشي المدقق  
وقال فيه ان الاطلاق عليه اولا يقتضي ان يكون مطلعا على غيره ثانيا وهو محل  
بحث انتهى (قوله ايضا اما قيد الاول اه) يعني لولم يقيد به لزوم احد الامرين  
اما ضياع قيد الاول في قوله اول ما يجب اه اوضياع ذكر وجه التخصيص في الثاني  
واما لزوم الامر الاول فظاهر لانه اذا لم يقيد هذا انقول بقوله اولا كان الاطلاق فيه  
اعم من ان يكون ابتداء وثانيا وهكذا فلا فائدة لقوله اول ما يجب اه لانه على هذا  
للم يكن الكلام اول ما يجب اه لا يطلق عليه ايضا فلا فائدة في اعتباره واظهر  
هذا الوجه لم يتعرض له المحشي واما لزوم الامر الثاني فلانه اذا لم يقيد بقوله اولا  
وكان الكلام اول ما يجب لم يكن حاجة الى قوله ثم خص به لان كونه اول ما يجب  
يقتضي اطلاق الكلام عليه لا على غيره فلا حاجة حينئذ لقوله ثم خص اه وهذا  
معنى قوله اذ لا شركة في كونه اول ما يجب حتى يختص للتمييز يعني ان اطلاق  
الكلام عليه لما كان لكونه اول ما يجب كان مختصا به اذ لا يشاركه الغير في كونه  
اول ما يجب حتى يحتاج الاطلاق عليه الى بيان الاختصاص لتمييز عن سائر العلوم  
فظهر ان كلمة اولى قوله اود كوجه اه لمنع الجمع لانه على هذا اي على عدم التقييد  
اذا ضاع قيد الاول في الاول يحتاج الى بيان التخصيص للتمييز واذا ثبت قيد الاول  
في اول الكلام لم يحتاج الى بيان الاختصاص لحصوله من اول الكلام هذا واما اذا  
قيد قوله فاطلق عليه هذا الاسم بقوله لا يضيع قيد الاول في الاول ولا ذكر  
وجه التخصيص في الثاني اما الاول فظاهر لان الاطلاق اولا هو مقتضى كونه  
اول ما يجب واما الثاني فلانه لما قيل اطلق عليه اولا ولم يطلق على غيره ثانيا ورد عليه  
انه لم يطلق عليه ثانيا مع وجود سبب الاطلاق هناك وهو كونه مما يجب ان يعلم  
ويتعلم دفعه بقوله ثم خص به يعني انما لم يطلق اسم الكلام على غيره ثانيا مع تحقق  
وجه الاطلاق تميزا له عما عداه فتقوله ثم خص به اه جواب عن سؤال مقدر كما ترى  
لخلاص المعنى اطلق اسم الكلام عليه اولا لانه اول ما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام  
ولم يطلق على غيره ثانيا مع وجود الداعي هناك تميزا له عما عداه فظهر من هذا التقرير  
ان قوله اذ لا شركة اه دليل لقوله اود كوجه التخصيص واما الضياع الاول فله ظهوره  
تركة فاندفع بهذا ما قاله المحشي المدقق من ان هذا القول انما يفيد لزوم ضياع  
ذكر وجه التخصيص والمدعي لزوم ضياع احد الامرين فالاولى ان يقال اذ لو كان  
سبب هذا الاطلاق مجرد كونه مما يجب ان يعلم ويتعلم بالكلام فلا حاجة الى قيد الاول  
بالاول وهو ظاهر وان كان السبب كونه اول ما يجب اه فلا حاجة الى ذكر وجه



التخصيص اذ لا شركة في كونه اول ما يجب اه ووجه الاندفاع ظاهر ونقل عن المحشي  
 ههنا ان هذا تعليل لمعنى الفعل الذى في حرف التفسير انتهى والظاهر ان هذه  
 الحاشية منوطة بقوله اذ لم يقيد اى افسر الاطلاق بالاطلاق اولا اذ لم يقيد به  
 اه ويحتمل ان تكون منوطة بقوله اذ لا شركة اه اى افسر الاطلاق بالاطلاق  
 اولا اذ لا شركة اه يعنى لو لم يفسر الاطلاق بهذا وابقى كلام الشارح على  
 ظاهره من كون الكلام اول ما يجب لم يبق حاجة الى ذكر وجه التخصيص اذ لا شركة  
 اه فليس هذا بشئ الا كونه معلولا بعلة من امره ههنا بان يكون قوله اذ لم يقيد به اه  
 متعلقا بالتفسير المقيد وقوله اذ لا شركة اه متعلقا بما هو المفهوم منه على ما اشرنا  
 اليه نعم الظاهر انهم مصروفة الى التعليل الاول وصرفها الى التعليل الثانى ولو بهذه  
 الملاحظة بعيد هذا فلا يلتفت الى ما قيل او يقال ههنا (قوله واما احتمال تسمية  
 الغيبة اه) جواب عن سؤال كانه قيل لان سلم ضياع ذكر وجه التخصيص في صورة  
 عدم التقييد لانه وان لم يحتج اليه من هذه الحثية لكن يحتاج اليه لدفع احتمال  
 تسمية الغيبة بالكلام لغير هذا الوجه من الوجوه المذكورة فاجاب بان ذلك الاحتمال  
 قائم في باقى الوجوه ايضا فوجه الذكر ههنا وتركه في الباقي مثلا في الوجه السابق  
 اعنى قوله ولانه يورث قدرة على الكلام في تحقيق الشرعيات بقول غير الكلام من  
 العلوم يحتمل ان يسمى به لغير هذا الوجه فلا يتم هذا الوجه للتسمية فاللازم عليه  
 ان يقول فيه ايضا ثم خص به ولم يطلق عليه تميزا فلما لم يذكره في غيره ما عدا هذا  
 الوجه علم ان ايراده ههنا ليس لدفع احتمال تسمية الغيبة لغير هذا الوجه بل لدفع  
 تسمية احتمال الغيبة بهذا الوجه وذلك لا يتم الا بان يقدر اولا ونشأ منه سؤال يكون  
 هذا القول جوابا عنه كما عرفت فيما سبق (قوله والتسمية بالكلام اه) جواب عن سؤال  
 كانه قيل لم وسط وجه التسمية بين ذكر كلام القداماء وذكر كلام المتأخرين ولم يذكر  
 بعدهما والظاهر ان يؤخر عنهما واجيب بقوله والتسمية اه كذا نقل عنه وحاصله  
 ان تأليف الكلام وتدوينه لما وقعت منهم ناسب ان يذكر وجه التسمية عقيب ذكر  
 كلامهم وان كان اكثر تلك الوجوه تليق بكلام المتأخرين فافهم (قوله لا بين الجنة  
 والنار اه) اشارة الى رد ما وقع في كلام البعض غلطاً منه بسبب عباراتهم عن انهم  
 يثبتون الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا لتركب الكبيرة لانه ليس بمؤمن  
 ليكون محلا للجنة ولا كافر ليكون محلا للنار يعنى ليس مرادهم باثبات المنزلة بين  
 المنزلتين اثبات الواسطة بين الجنة والنار ليكون محلا للفاسق الذى ليس بمؤمن  
 ولا كافر كما هو الظاهر من العبارة لان الفاسق عندهم محلا في النار اذا مات من غير  
 توبة كما هو المشهور من مذهبهم فهم لا يثبتون محلا لتركب الكبيرة بين الجنة والنار  
 وان اثبتوا الواسطة بين الايمان والكفر هذا فان دفع ما قيل من ان كون الفاسق محلا

عندهم لا ينافى ان يقولوا بالواسطة بين الجنة والنار لجواز ان يقولوا بذلك ويكون  
 اهلها غير الفاسق او يكون الفاسق لكن يدخل فيها اولا حتى يحكم الله تعالى بما يشاء  
 انتهى لان مقصود المحشي دفع وهم ذلك البعض ببيان الواقع وهم ما قالوا بذلك  
 في الواقع وان جاز ذلك منهم (قوله وقال بعض السلف اه) الظاهر انه جواب عن  
 سؤال كانه قيل قد اثبت بعض السلف الواسطة بين الجنة والنار حيث قال الاعراف  
 واسطة بين الجنة والنار واهلها من استوت حسناته مع سيئاته فالمعتزلة حينئذ اولى  
 باثبات تلك الواسطة لا ثباتهم المنزلة بين المنزلتين فاجاب بانه وان قال به ذلك البعض  
 لكن ما قال بدار الخلد فلا بد ان يكون ما له الجنة والمعتزلة حكموا بخلود الفاسق  
 في النار اولا فليس الاعراف ايضا واسطة عندهم كما عند بعض السلف هذا وقيل  
 حاصل الكلام انه ليس المراد من نقي الواسطة بينهما عدمها مطلقا بل المراد عدم  
 واسطة تكون منزلة للفاسق على سبيل الخلود انتهى وفيه حسن من جهة انه ربط  
 قوله وقال بعض السلف بسابقه ربطا حسنا لكن فيه ركعة من جهة انه يلزم فيه  
 ان يقول المعتزلة بالواسطة وان لم يكن دار الخلد وذلك غير ثابت في مذهبهم فعلى هذا  
 لو كان قوله وقال بعض السلف ابتداء كلام لمجرد تحقيق ذلك المنقول مع تأييد ما قوله  
 لا بين الجنة والنار لكان له وجه واما ما قاله المحشي المحقق من ان الواو للحال اى  
 والحال ان بعض السلف ايضا يقول بثبوت الواسطة بين الجنة والنار لا ثباتهم  
 الاعراف فلا وجه لتخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات وجعله سببا للاعتزال  
 انتهى فقيه ما فيه اما اولا فلان تخصيص واصل بن عطاء بهذا الاثبات انما هو لكون  
 المباحثة معه فالتخصيص المذكور وجه ظاهرا واما ثانيا فلان الفرق بين اعتزال  
 واصل بن عطاء وبين اثبات البعض تلك الواسطة واضح لا يخفى على احد وان الاول  
 اعتزل عن الجماعة باثبات الواسطة بين الايمان والكفر واما البعض المذكور من  
 السلف فتشبهت بنص القرءان كما لا يخفى على اهل الفرقان واما ثالثا فلان قوله لكن  
 ما لهم الى الجنة يابى عن مثل هذا التوجيه كما لا يخفى على اهل التوجيه والحق ان  
 ما يجوز في ذهنه وهم فاسد كما لا يخفى على من هو باقد (قوله لكن ما لهم الى الجنة  
 اه) قال البيضاوى في تفسير قوله تعالى وعلى الاعراف رجال يعرفون كلا  
 بسيماهم اى رجال من الموحدين قصر وافي العمل فيجبسون بين الجنة والنار حتى  
 قضى الله تعالى بينهم بما شاء يعنى ثم يدخلون الجنة بفضل الله تعالى وكرمه (قوله وقيل  
 اطفال المشركين) الظاهر بقرينة المقابلة انهم يمشون في الاعراف ابد عند هذا  
 القائل فهى دار الخلد لهم وعند المعتزلة هم خدام اهل الجنة بلا ثواب كما سيصرح به  
 المحشي وقد توقف فيه الامام الاعظم رحمه الله واما اطفال المؤمنين فهم من اهل الجنة  
 بلا نزاع (قوله زمان فترة من الرسل اه) اما بتقدير النبي عليه السلام واما بعدم وصول



دعوتهم اليهم فانهم معذرون في الشرائع وان لم يكونوا معذورين فيما يتعلق بمعرفة  
البارى وقالت المعتزلة انهم معذبون بترك الواجبات لان العقل كاف في معرفة  
حسن الاشياء وقبحها قال المحشي المحقق ويرد عليهم قوله تعالى وما كنا معذبين حتى  
نبعث رسولا ولهم ان يقولوا المراد بالرسول في الآية العقل فلا تقوم عليهم وكون  
اهل الفترة اصحاب الاعراف ابدامذهب بعضهم كما اشار اليه المحشي وقال الشيخ  
محي الدين ابن العربي قدس سره يحشر الله تعالى اصحاب الفترات والاطفال الصغار  
والجنان يوم القيمة في صعيد واحد بعزل عن الناس ويبعث فيهم نبيا من افضلهم  
وتمثل لهم ناريا في بها هذا النبي المبعوث في ذلك اليوم فيقول لهم ان رسول الحق اليكم  
فيقع منهم التصديق به ويقع التكذيب عند بعضهم ويقول لهم اقتضوا هذه النار  
بانفسكم فمن اطاعني فنجادخل الجنة ومن عصاني وخالف امري هلك وكان  
من اهل النار فمن امثل امره منهم ورمي بنفسه فيها سعد ونال الثواب العملي  
ووجد تلك النار بردا وسلاما ومن عصاه استحق العقوبة فدخل النار ونزل فيها  
بعمله المخالف ليقوم العدل من الله في عباده انتهى ولا ندري ان هذا القول له رواية  
فيه او قاله عن كشف كما هو حاله نعم كل ما قرره في كتابه هذا مروى عن رسول الله  
صلى الله تعالى عليه وسلم بطريق الرؤيا كما ادعاه في مفتحه كتابه انصوص والله اعلم  
بحقيقة الحال (قوله الكافر ينصرف عند الاطلاق اه) حاصله ان الحسن  
رضي الله عنه انما ثبت الواسطة بين الكفر بالجمري وبين الايمان لا بين الكفر المطلق  
وبين الايمان والمنافق عنده كافر مضمر فلا منزلة بين المنزلتين اي بين الايمان وبين الكفر  
المطلق عنده واما المعتزلة فهم يثبتون الواسطة بين الايمان وبين الكفر المطلق فثبت  
الاعتزال عن مذهب الحسن لا يقال لم يحمل قول المعتزلة على ما قال الحسن رحمه  
الله بان يكون المراد بقولهم مرتكب الكبيرة ليس بكافرا انه ليس بكافر مجاهر لانا  
نقول هو منافق لدليلهم الاتي حيث قالوا ان اهل الله في اسماء اهل الكبراء على اقوال  
فانحوارج يسمونهم كافرين والمرجئة مؤمنين والحسن البصري واتباعه منافقين  
فاخذنا المتفق عليه وهو الفسق وتركنا المختلف فيه وهذا في الحقيقة اثبات امر مغاير  
للايمان والكفر والنفاق واما ما نقل عن بعض متأخري المعتزلة من اننا لا تنفي الايمان  
بمعنى التصديق واجراء الاحكام عن الفاسق بل تنفي استحقاق غاية المدح وهو الذي  
تسمونه بالايمان الكامل وتفقونه عن الفاسق وخيئة فلا يكون واسطة بين الايمان  
المطلق والكفر بل بين نوعي الايمان والكفر فكانه منه توجيه مذهب الاعتزال وجعله  
متحدام مع مذهب اهل السنة ولا يخفى ان مثل هذا التوجيه غير بعيد عن المحقق  
الماصف وايضا هذا رجوعا منه عن مذهب الاعتزال الى مذهب الجماعة وان ادعاه  
بعضهم واما ما قيل يمكن حمل قول الحسن انه ليس بمؤمن ولا كافر بل هو منافق

على انه ليس بمؤمن بالايمان الكامل بل منافق في الاعمال قال الايمان المنفي هو الايمان  
الكامل الذي كل العمل جزء منه فلا منزلة بين المنزلتين عنده ايضا فكلما جيد  
ويكون مطابقا حجة مذهب المذهب اليه الجماعة وهو الذي تقتضيه ظواهر الاحاديث  
الصحيحة مثل لا يزني الزاني حين يزني وهو مؤمن ولا يسرق السارق حين يسرق وهو  
مؤمن على ما اقول وما اهل السنة وان رده المحشي المحقق بان هذا التوجيه مخالف  
لما نقل عنه من الاستدلال عليه فانه قال ان اقدام الشخص على المعصية المفضية الى  
العذاب يدل على انه كاذب في دعوى تصديقه بما جاء به النبي صلى الله عليه وسلم  
فان من اعتقد من العقلاء ان في هذا الجرح حجة لا يدخل يده في ذلك الجرح فان  
ادخلها فيه علم انه كان لا يعتقد انه في هذا انما يدل على نفي التصديق اليقيني  
لا على نفي التصديق مطلقا ضرورة ان من ظن من العقلاء ان في هذا الجرح حجة  
ربما يدخل يده لبعث لاحتمال عدم وجودها والادخال المذكور انما ينفي  
الاعتقاد اليقيني لا الاعتقاد مطلقا كما لا يخفى على اولى النهى فالحق ان التوجيه  
المذكور غير بعيد جدا مع لياقته بمنصب مثل الحسن رضي الله عنه (قوله  
لا يقال لا واسطة اه) اذ من مات صغيرا فاما ان يدخل الجنة او يدخل النار  
لا واسطة بينهما فان دخل الجنة يثاب وان دخل النار يعاقب والالم تكن الجنة والنار  
داري ثواب وعقاب فلا يصح قول الجسائي لا يثاب ولا يعاقب وحاصل قوله لانا  
نقول اه انا لانسلم انه لو لم يكن من دخل الجنة مثابا ومن دخل النار معاقبا  
لم تكن الجنة والنار داري ثواب وعقاب لجواز ان يكون معنى كونهما داري ثواب  
وعقاب انهما لا يكونان الا فيهما لان كل من دخلهما يكون مثابا ومعاقبا  
فيجوز ان يدخل الصغير الجنة والنار مع عدم الثواب والعقاب فيصح قوله لا يثاب  
ولا يعاقب ولما ورد عليه انه لا شك ان النار دار الجزاء كما تشهد به النصوص وان الظاهر  
ايضا ان الجنة دار الجزاء فكل من دخلها لا بد ان يكون مثابا قال ولو سلم اي ولو سلم  
ان معنى كونهما داري ثواب وعقاب ان كل من دخلهما يثاب ويعاقب لكن لانسلم  
انه كذلك بالنسبة الى مطلق من يدخلهما بل انما هو بالنسبة الى اهل الثواب  
والعقاب وهم المكفون بقاء على مذهبهم من ترتب الثواب والعقاب على الاعمال  
واما عندنا فهو ترتب عادي فيجوز ان يثاب بلا طاعة وان يعاقب بلا معصية على  
ما سمي هذا ولا يجوز ان يكون معنى كونهما داري ثواب وعقاب بالنسبة الى مطلق  
من دخلهما مكلفا وغيره وقد صرح جوابا ان اطفال المشركين خدام اهل الجنة  
بلا ثواب لهم فلو جاز هذا لم يصح كلامهم فظهر ان الجواب هلي مذاقهم لكن لا يخفى  
عليك ان كون النار دار الجزاء وان كون من دخلها معاقبا مما تظاهرت عليه  
النصوص ولم يقل احدان من دخل النار لا يكون معاقبا وان قيل بعدم



مثلية بعض داخل الجنة كالاطفال عند المعتزلة فالظاهر في الجواب الاقتصاد على ان دخول الجنة لا يستلزم الثواب فالعموم المستفاد من قوله ولو سلم اه منظور فيه ويدل على ما قررناه قوله وقد نص المعتزلة الا ان يقال المانع يكفيه الجواز (قوله ينافي كونهما داري ثواب وعقاب) بناء على ان اضافة الدار الى كل من الثواب والعقاب بمعنى اللام واصل اللام الاختصاص فيفيد انهما موضوعان للثواب والعقاب وان امكن حمل الاضافة على الاضافة لادنى ملابسة فافهم (قوله فالمراد اه) الفاء للتفريع اي اذا نص المعتزلة بان اطفال المشركين يدخلون الجنة بلا ثواب وان المكلف اذا دخل الجنة يكون مثابا وجوبا مترتبا على الاعمال فالمراد بقول الاشعري في مقام الالزام لهم فادخل الجنة دخولا مثابا بها ومستحقا لها لان المكلف اذا دخلها لا بد ان يكون مثابا بطريق الاستحقاق عندهم (قوله كما يدل عليه السياق) لان قوله الاول يشاب بالجنة والثاني يعاقب بالنار يدل على ان المطيع اذا دخلها يكون مثابا بطريق الاستحقاق فلا بد ان يحمل قوله فادخل الجنة على ذلك (قوله ولذا) اي ولان الكلام السابق لما دل على ان دخول الجنة للمكلف بطريق الاستحقاق ويترتب على الاعمال فرع دخول الجنة بقوله فادخل الجنة على الايمان والطاعة بقوله فاقمن بك واطيعك اذ لا بد في دخول المكلف المطيع الجنة من ايمانه وطاعته ونسب الدخول الى نفسه اشارة الى ان الايمان والطاعة يوجبان الدخول كما هو مذهبهم وان دخوله في الجنة انما هو من نفسه بطريق الوجوب لا من فضل الله تعالى وكرمه تعالى عن ذلك علوا كبيرا (قوله وقس عليه فدخلت اه) يعني ان المراد من قوله حكاية عن الرب فدخلت النار دخولا معاقبا بها ومستحقا لها يدل عليه قوله يعاقب بالنار ولذا فرع دخول النار بقوله فدخلت النار على العصيان بقوله لعصيت ونسب الدخول الى المخاطب حيث قال فدخلت النار ولم يقل فادخلت النار اشارة الى ان العصيان يوجب الدخول وان دخوله فيها انما هو من نفسه بطريق الوجوب لا من انتقامه تعالى كما هو مذهبهم فظهر ان الكلمات التي قررناها الاشعري هي انما هي على مذاقهم على ما هو شأن الالزام (قوله ذهب معتزلة البصرة) حاصله ان المعتزلة القائلين بوجوب الاصلح على الله تعالى اختلفوا في معنى الاصلح فذهب معتزلة البصرة الى ان الواجب عليه تعالى انما هو الاصلح في الدين بمعنى الانتفع اي يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو انتفع له في دينه ففهم كالجباي من اعتبر في الانتفع جانب علم الله قائلا انه يجب عليه تعالى ان يعطي العبد ما يعلم انه انتفع له في دينه وان لم يكن انتفع في نفس الامر ومنهم من لم يعتبر بذلك وزعم انه يجب على الله تعالى ان يعطي العبد ما هو انتفع له في دينه في الواقع ونفس الامر وهو تعرض العبد للثواب بالغسل وان لم يكن ذلك انتفع للعبد فيما يعلم من هذا العبد انه يكفر عند كونه مكافيا ويموت عليه

ففي هذه الحكاية الشريفة الاشعرية الزام لكليهما اما على الجباي ففهم مات كبيرا عاصيا واما على غيره من معتزلة البصرة ففهم مات صغيرا فيلزم البهت والالزام عليهما جميعا وذهب معتزلة بغداد الى ان الاصلح واجب على الله تعالى بمعنى الاوفق للحكمة ونظام العالم فلا يلزم عليهم البهت والالزام لافهم مات كبيرا عاصيا ولا فيهم مات صغيرا اذ كل منهما اوفق لحكمته تعالى واليق بنظامه وان لم تعلمنا هذا فقصود المحشي من هذا الكلام دفع ما قيل من انه يكفي للاشعري في تهيت الجباي ان يقول المناسب بحق الكافر المعذب ان لا يخلق او يموت صغيرا او يسلب عقله ولا حاجة الى ذكر الصغير وغيره في الحكاية وحاصل الدفع ان مقصود الاشعري ابطال مذهب معتزلة البصرة واسكات الجباي على مذهبه ومذهب غيره اذ يمكن له ان يذهب الى مذهب الغير فوسع الدائرة حتى ذكر المطيع واما احتمال ذهابه الى مذهب معتزلة بغداد ففهم رجوع الى طريق السداد فليقهم (قوله بجمل اوسفه) لانه ان علم الله تعالى بما هو انتفع للعبد في دينه فتركه يكون بجلا وان لم يعلم يكون سفها يجب تنزيه الله عنهما كذا نقل عنه قال المحشي المحقق وفيه تأمل والاولى ان يقال تركه بجمل او جهل اقول بل الاولى ان يقول بجمل اوسفه او جهل على ما سيجيء من الشارح بهذا التعبير لانه ان علم ما هو الانتفع للعبد فتركه ان كان لعدم مبالاة يكون سفها وان كان لمنع منه يكون بجلا وان لم يعلم يكون جهلا ولعل ذلك المنقول من المحشي غير ثابت والظاهر ما في بعض النسخ بوار العطف بناء على ان الكلام في صورة علم الله بما هو الانتفع له فتمعه تعالى حينئذ لا يتخلو عن كليهما على ما قررناه بل نقول يصح حينئذ كله على ما اشرنا اليه (قوله فلزمه ما لزمه) اي لزمه امر عظيم لا يمكن له الخلاص منه وهو السكوت في مادة العصا لان الواجب على الله تعالى على حسب علمه ان لا يخلق او يميت صغيرا او يسلب عنه عقله قال المولى العظام ههنا في دفع الزام الاشعري عن الجباي بان له ان يقول الاصلح واجب على الله تعالى اذ لم يوجب تركه حفظ اصلح آخر فوجه بالنسبة الى شخص آخر فلعلمه كان امانة الاخ الكافر موجبة لكفر ابويه واخويه لكمال الجزع على موته فكان الاصلح لهم حياته فلما حفظ هذا الاصلح وجب قوت الاصلح في حقه انتهى وهذا نظير ما فعل الخضر عليه السلام من قتل الصبي حفظا لسلام ابويه على ما قاله تعالى واما الغلام فكان ابواه مؤمنين فخشينا ان يرهقهما طغيانا لاية ونظيره ايضا ما ورد في بعض الاحاديث على ما زوينا عن البخاري رحمه الله ان رسولا صلى الله عليه وسلم ملأ دعا على هلال قريش حين خالفوه وكتبوه وضيقوه وقد ساعد الله في اجابة دعائه وقضاة فلما سئل قال عليه السلام اني ارجو من الله ان يخرج من اصلاهم من يؤمن بشريعتي ويقتلني بها فهذه مواد ثلاث تلي الاصلح في حقه اي العبد حفظا للاصلح في حق اشخاص اخر



أما الأولى والثالثة فظاهران وأما الثانية فلا تهاوان لم تلزم فيها على الجبائي لكنها تلزم  
على البعض من معتزلة البصرة فظاهر وتدفع عنه بما دفع المولى المذكور من الجبائي  
لكن كل منها لا يدفع الإلزام عن الجبائي ولا عن البعض على مذهبهما إذ كل منهما  
يقول بوجوب إعطاء ما هو الأصل للعبد على الله سواء كان في علمه تعالى أوفى بنفس  
الامر فترك الأصل في حقه تعالى لأجل إصلاح شخص آخر ظلم في حقه يجب تنزيه الله  
تعالى عنه نعم لو كان المراد بالأصل ما هو الأوفق للحكمة لزم الدفع المذكور  
فإن الحكمة تقتضي فعل الشر القليل لتحصيل الخير الكثير ولا شئ في وجود الخير  
الكثير في هذه المادة إذا عرفت هذا فلو قال المولى المذكور في التقرير بقلعه كان  
إماتة الأخ الكافر موجبة أقوت كثير من الصلحاء من أولاده كما في كفار قريش على  
ما نقلناه فكان الأصل لهم حياة ذلك الكافر فلما حفظ هذا الأصل وجب قوت  
الأصل في حقه لكان أولى لو زوده في الأثر ولأن الصورة المذكورة بعيدة جدابا للظاهر  
أن إبقاء الأخ الكافر على كفره موجب لكفر أبويه لكمال شفقتهما عليه على ما هو  
المستفاد من القصة الخضرية إلا أن يقال أنه مانع يكفيه الاستثناء بهذا القدر هكذا  
ينبغي أن يقرر هذا المقام وأما ما قيل أيضا في دفعه بأن الجبائي لا يقول بان الإبقاء  
وإيصال الأنفع واجب عليه تعالى حتى يرد عليه ما ذكره بل الواجب عنده اللطف  
والتمكن والإقدار عليه كأعطاء العقل والقدرة وإرسال الرسل وهذا حاصل في حق  
العاصي فليس بشئ لأنهم أوجبوا عليه تعالى أمور خمسة على ما في المواقف الأولى  
اللطف وفسرناه بأنه الفعل الذي يقرب العبد إلى الطاعة ويبعده عن المعصية كبعثة  
الأنبياء والثاني الثواب على الطاعة والثالث العقاب على المعصية والرابع الأصل  
للعبد والخامس للعوض على الآلام فالقول المذكور خلط بل خبط (قوله وبعضهم)  
أي بعض معتزلة البصرة لم يعتبر جانب علم الله بل اعتبر الأنفع في نفس الامر وقالوا يجب  
على الله تعالى أن يعرضه للثواب والدخول في الجنان وهذا المنفع في حقه في نفس  
الامر وإن علم أنه يكفر عند كونه مكافرا فلا يلزم عليهم من مات عاصيا لأن ما هو  
الواجب على الله تعالى تعرضه للثواب وتكليفه وهو حاصل في حقه والكفر حاصل له  
بقدرته واختياره ولا قدرة فيه له تعالى على ما زعموا ~~لكن~~ يلزمهم ترك الواجب  
فحين مات صغيرا عدم التكليف في حقه ولا يدفع عنهم ذلك بأن يقال إن إماتة الصغير  
أصلح في حق أبويه لأنه لو عاش عاش على الكفر ويكون سببا لكفر أبويه لكمال شفقتهما  
عليه كما في القصة الخضرية فحفظ هذا الأصل ترك الأصل في حقه فإماتة صغيرا لأنه  
يجب عليه تعالى عندهم أن يعطى الله تعالى للعبد ما هو الأصل في حقه والآماتة  
المذكورة ليست أصلح في حقه جدا وقد أثرنا إلى هذا البحث فالإلزام المذكور ثابت  
بما ولا يرد عليهم من مات كافر ولم يصل إليه دعوة نبي قط بأنه ترك ما هو الأصل

الواجب فله تعالى في حقه لأن تعرض الثواب الواجب عندهم ليس بموقوف  
على إرسال الرسل لأنهم قالوا العقل كاف في معرفة حسن الأشياء وقبحها ومدار  
التكليف عليه وإن كان إرسال الرسل لطفا يقرب العبد إلى الطاعات وإن ورد عليهم  
من مات مجنوننا كما ورد من مات صغيرا كذا أشار إليه المحشي المحقق لكن يمكن أن يدفع  
من مات مجنوننا بأن تعرض العبد للثواب إنما يكون إذا كان أهلا والمجنون ليس  
كذلك كما لا يخفى (قوله لكن بمعنى الأوفق للحكمة) يعني ما تقتضيه الحكمة الأزلية  
وتدبير نظام العالم يجب على الله فعله وتركه قبيح سواء كان فيه نفع للعبد في الدين  
أوفى الدنيا وفي كليهما أو لم يكن فينبذ لا يرد عليهم شئ مما ذكرناه تعالى لا يستل  
عما يفعل (قوله وهم الأشاعرة) أصحاب أبي الحسن علي بن اسماعيل بن سالم بن اسمعيل  
ابن عبد الله بن بلال أبي بردة ابن أبي موسى الأشعري صاحب رسول الله صلى الله  
عليه وسلم وهذا أي كون أهل السنة والجماعة هم الأشاعرة هو المشهور في ديار  
خراسان والعراق والشام وأكثر الأقطار كصر وغيره هذا هو الظاهر من العبارة  
وأشار إليه الناظرون ويحتمل أن يكون المراد بالأشاعرة مطلق الفرق الناجية اشعرية  
كانت أو ماتريديية ويكون المعنى حينئذ هذا أي كون أهل السنة والجماعة  
هم الأشاعرة بكلا فرقيته هو المشهور في هذه المواضع وضرورة أن أهلها اشعرية  
بعضها وبعضها ماتريديية وإن كان أهل السنة والجماعة في ديار ما وراء النهر مختصا  
بالماتريديية هذا (قوله وأصحاب أبي منصور الماتريدي) وهو تلميذ أبي نصر العياض  
تلميذ أبي بكر الجرجاني تلميذ محمد بن الحسن الشيباني من أصحاب الإمام الأعظم  
أبي حنيفة رحمه الله كذا في شرح المقاصد وقد سرى مذهبه إلى أكثر الأقطار لاسيما  
في بلاد الروم كما أشرنا إليه وبين الطائفتين أي الاشعرية والماتريديية اختلاف كمسئلة  
التكوين ومسئلة الاستثناء ومسئلة إيمان المقلد ونحو ذلك إلى اثنتي عشرة مسئلة على  
ما في بعض الرسائل وأزيد والمحققون من الفريقين لا ينسب أحدهما الآخر إلى البدعة  
والضلالة (قال الشارح العلامة) ثم لما نقلت الفلسفة وهي الحكمة وهي علم بأحوال  
أعيان الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر بقدر الطاقة البشرية ولها ثلاثة  
اقسام لأن الموجود إن كان مستغنيا عن المادة في الوجود الخارجي والذهني فالعلم  
الباحث عن أحواله يسمى الإلهي والفلسفة الأولى والا فان احتياج إليها  
في الوجودين فعلم يسمى بالطبيعي وإن احتياج إليها في الوجود الخارجي دون الذهني  
فهو العلم المسمى بالرياضي هذا فمصول كلام الشارح ههنا أنه لما كان مبنى الكلام  
على الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات وأحوالها فلي وجود المحدث وأحواله  
لا جرم شارك العلم الإلهي والطبيعي في كثير من المباحث ولذلك خاض فيها  
الاسلاميون ولما كان نظر العقل في الكلام مقتضايا أثره في الفلسفة مكتفيا بما جواه



وقع الخلاف بين العلمين في احوالها واهامها وصارت تلك الالهام شيا على قواعد الكلام فاوردوها المتكلمون ليبيّنوا ما فيها من الخلل ويثبتوا العقول القاصرة عن الزلل ولما كان للاوهام ارتباط ببعض آخر جز ذلك الى ادراجها وهلم جرا حتى خاضوا في الرياضات فهذا العلم الذي ادرج فيه معظم الطبيعيات والرياضيات بحيث يكاد لا يتميز عن الفلسفية لولا اشتغاله على السمعيات هو الفن الموسوم بالكلام فيما بين المتأخرين هذا فقوله وهلم جرا عطف على قوله فخطا وبالكلام اه ابناء على ما جوزه النحويون من عطف الانشاء على الاخبار وبالعلم كس وان لم يجوزهما المعانيون وامان قيل عطف القصة على القصة ولا يلتفت فيها الى الاخبارية والانشائية ويحتمل ان يكون معطوفا على مقدراى استمع ما تلونه وهلم جرا هذا وجعله معطوفا على حاو لو اعيد وابعده عطفه على خاص بل هو اذ لا معنى حينئذ لتأخيره عن الجزاء لكونه من تمة الشرط وقوله هلم بفتح الميم اى احضروا هواسم فعل لا يتصرف عند اهل الجواز فعمل يوث ويجمع عند بنى تميم واصله عند البصريين هالم اى اقصد حذف الالف وعند الكوفيين هل ام فحذفت الهمزة بالقاء حركتها على اللام وهو بعيد لان هل لا تدخل الامر ويكون متعديا كما في قوله تعالى قل هلم شهداءكم ولازما كقوله تعالى هلم البنا وخرام صدى بحر بمعنى جذب فحصل هذه المبالغة في التعداد (قال الشارح العلامة وما نقل عن بعض السلف اه) اشارة الى جواب ما قيل انكم ادعيتم ان هذا العلم اشرف العلوم فلو كان كذلك لما منع السلف عن مباحثته وقرآته وقد نقل المنع عن الشافعي رضى الله عنه ومالك واحمد رحمهم الله وجميع اهل الحديث وعن ابى يوسف من طلب الدين بالكلام فقد ترتدق اجاب عنه بقوله فانما هو للمتعصب في الدين اه فقد جعل المنع عن الاشتغال بعلم الكلام مقصورا على اربع طوائف الاول من هو متعصب بقصده ترويج مذهبه فيحرم بذلك تحقق الحق في مطالبه الثاني من لم يرزق فطنة تفي بتحصيل اليقين فنظره في مبادئه يقضى الى التشكك في قواعد الدين فعليه ان يتسم سمة العاجز ويتدين بدين الجهال الثالث من هو معوج الدين مخطى طريق اليقين فغرضه من الاشتغال بمقاصده التمكن من ابطاله وورده وقد نقل عن السلف ان تعلم علم الكلام وراء قدر الحاجة منهى عنه وقد روى عن حماد بن ابى حنيفة انه كان يتكلم في الكلام فنهاه ابو عنه فقال له الحماد قد رأيتك تتكلم فمالك تهاني فقال يا بني كنا نتكلم في الكلام وكل واحد منا كان الطبر على رأسه مخافة ان يرذل صاحبه وانتم تتكلمون وكل واحد منكم يريد ان يرذل صاحبه فكانه يريد ان يكفر صاحبه ومن اراد ان يكفر صاحبه فقد كفر قبل ان يكفر صاحبه وقد ورد في الخبر الصحيح انه عليه السلام خرج يوما على الصحابة وهم في بحث القدر فغضب حتى اجروا وجهه

فقال اي هذا امرت ام بهذا ارسلنا اليكم انما هلك من كان قبلكم حين تازعوا في القدر لا يقال هذا الحديث يدل على النهي عن البحث مطلقا لانا نقول لانسلم ذلك بل الظاهر ان نهيم لتلايق اكثرهم في الغلط والهلاك والا فلا معنى لنهي كلهم عنه واما ما قاله الامام الرازي من ان الايات والاخبار الدالة على اثبات الصانع وصفاته والتوبة والرد على المنكرين كثيرة فكيف قيل انه منهى عنه فقيه انها وان كثرت انما وردت على وجه الاجمال ونهى السلف انما ورد عن تفصيلها بالدرس وتضييع العمر فيها فانه يقضى القلب فلذا يقال اكثر طلبته تاركوا الصلاة ومرو تكبوا الكبيرة ومضوا في العمر فيما لا يعنيههم وايضا في الاطلاع على تفصيلها ودقائقها زيادة فضل ينشأ منه الحب والكبر والحسد لمن ناظره وكل ذلك سبيل لسقره ووبال الله من مكروه ولذا قال حجة الاسلام ينبغي ان يختص في تعليمه وتعلمه من فيه ثلاث خصال التجرد والدكاء والتقوى وبالجملة فهو واجب على اهله وحرام على من ليس اهله هذا الرابع من الطوائف الاربع من توغل في الخوض في الحكمة فيقع في ظلمات الفلسفة فرمما يهيج بفكره ورأيه والحق من ورأته وهذا كثير في زماننا هذا حتى لم يبق لآخوان الزمان اعتناء في مقاصدهم بالاستدلال بالايات والاخبار ولا تفقح افواههم في تحقيق العقائد الدينية الا ويخرج منها شرر كالقصر كانه جمالات صفر فكانت شهوات الفلاسفة واهواءهم احاطت بهم بحيث لا يمكن ان يتقوا منها فكان نار الحرمان من الحق بطئت فيهم على ما قال النبي عليه السلام النار اخبثت بالشهوات فلا يخرج من بطونهم ومناخرهم الا نار المحبة للفلاسفة حتى انتهوا بذلك الى الحامية وقد قال بعض الفضلاء في ذم كتابي الشفاء والاشارات لابن سينا في الشفاء داء اقوم ببتغيه والاشارات انتهت في الحامية اللهم اننا نسألك ان لا تزيع قلوبنا بعد اذهابنا وارقنا الاستقامة والسداد وادم علينا السلوك مسلك حبيبتك ورسولك سيدنا محمد صلى الله عليه وسلم ومسلك اصحابه واتباعه رضى الله عنهم يوم المعاد والتناد (قال المصنف فان اهل الحق اه) اقول اشار المصنف شكر الله سبحانه بهذا العنوان الى انه معتقد بما اعتقده اهل الحق سواء كان في هذه المسئلة فاشار الى انه من المتكلمين المعتقدين بنبوت حقائق الاشياء خلاف ما يقوله السوفسطائية او كان في جميع المسائل الكلامية التي اشار اليها في هذه الرسالة فاشار الى انه من بين المتكلمين من اهل السنة والجماعة واشار بهذا العنوان الى انهم هم الذين يتبعون ما هو الحق عند الله بالحجج والبراهين وهذا هو الظاهر وان قيل يجوز ارادة اهل السنة على الاحتمال الاول واستبعاد الاحتمال الثاني وايد ذلك الاستبعاد يقول المصنف فيما بعد والالهام ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عند اهل الحق وسيجي منا تحقيق المقام وانما قدم هذا الكلام على غيره لان ما ذكر بعده من اثبات



حدوث العالم وغيره موقوف على العلم بان الاشياء حقيقة لان من انكر حقائق الاشياء  
لا يمكن التكلم معه فالكلام ههنا انما هو مع المثبتين المعترفين بثبوتها وهم  
المتكلمون اشرفهم اهل السنة والجماعة قال المحقق مولا نا قطب الملة والدين في شرح  
مقامات العارفين وقد نقله الشريف العلامة في حاشية المطالع اعلم ان السعادة  
العظمى والرتبة العليا للنفس الناطقة هي معرفة الصانع بماله من صفات الكمال  
والتنزيه عن النقائص وبما صدر عنه من الانوار والافعال في النشأة الاولى والاخرى  
وبالجملة معرفة المبدأ والمعاد والطريق الى هذه المعرفة اما النظر والاستدلال  
واما الرياضة والمجاهدة والسالكون للطريقة الاولى ان التزامه من ملل الانبياء  
فهم المتكلمون والافهم المشاؤون والسالكون للطريقة الثانية ان وافقوا في رياضاتهم  
الاحكام الشرعية فهم الصوفية المتشرعون والافهم الاشراقيون والمصنف لما كان  
سالكاً للطريقة الاولى وتابع الهدى الانبياء عليهم السلام ومقتديا بالمتكلمين  
خصوصاً اهل السنة منهم قال قال اهل الحق على الاحتمالين كما اشرنا اليهما فظهر  
من هذان من التزم ملة من ملل الانبياء ظاهراً ولم يسلك مسالكهم في استدلالهم  
ورياضاتهم فهو ليس من المتكلمين والصوفية وان ادعوا انهم منهم كالمائلين الى  
مذهب الفلاسفة لاسيما في ما عمو من ضروريات الدين وكالصوفية الداهيين الى المعاني  
البطونية في الايات والاخاديد التي لا ترضاها الشرائع بوجه من الوجوه حفظنا الله  
واياكم من الوقوع في المهالك ووقفنا واياكم للسلوك الى اقصى المسالك (قال الشارح  
العلامة) وهو الحكم المطابق للواقع وفسره الشريف بالامر الذي لا يسوغ انكاره  
والمأل واحد ففيه اشارة الى ان الحق ههنا صفة مشبهة وقديجي بالمعنى المصدري  
اعني مطابقة الحكم للواقع ويمكن ان يكون عبارة عن الله لان الحق من اسمائه تعالى  
لكن الانسب ما ذكره الشارح والمراد بالواقع ههنا اعم مما في نفس الامر اذ معنى  
نفس الامر نفس ذات الشيء ومعنى الواقع ظاهر فلا يلزم من كون الشيء واقعاً كونه  
في حد ذاته ونفسه الا ترى ان دلالة اللفظ على المعنى حال وقوع فيه لكنه ليست بحسب  
ذاته بل باعتبار وضع الواضع اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهمل  
ايضاً دالاً عليه فليس المعنى في الحق والصدق الا الواقع لان نفس الامر فتفسير الواقع  
بنفس الامر ههنا كما وقع عن بعضهم تفسير بالخاص لا يقال قد فسر الواقع ههنا  
بالخارج وذلك يقتضي المساواة بينهما لا نقول ليس معنى الخارج الخارج  
الوجودي بل خارج النسبة الذهنية على ما صرح به الشريف في حاشية المطول  
فليكن هذا على ذكر من ذلك (قال الشارح العلامة) واما الصدق فقد شاع اهـ (ما اشار الى  
معنى الحق وموارد استعماله ومقابلته اعني الباطل وكان الصدق قريباً في اغلب  
استعمالاته ومفسراً بما فسره الحق ومستعملاً في الموارد المذكورة كان مظنة ان

يتردد السامع هل هما مترادفان وهل بينهما تفاوت في الاستعمال وان مقابلته  
ماذا فاورد كلمة اما ازالة لتردده وتفصيلاً للمجمل الواقع في ذهنه فذكر ان بينهما تفاوتاً  
تأماً في الاستعمال فان استعمال الصدق في الاقوال اكثر من استعماله في الموارد  
الاخر واستعمال الحق في الكل على السوية وان مقابلته هو الكذب عرفاً وبه ظهر  
انهما مترادفان والتفاوت بينهما انما هو بالقدر المذكور وذلك لا يقتضي الفرق بينهما  
بالعمومية والخصوصية كما زعم ولهذا قال وقد يفرق اهـ اشارة الى ان الكلام  
السابق من التفاوت لا يقتضي فرقا بينهما وان اقتضى التفاوت المذكور هذا (قوله  
الظاهر ان المقول مجموع ما في الكتاب اذ لا قرينة تخصص البعض والمراد بمجموع  
ما في الكتاب مجموع مقاصد الفن التي هي مسائل الكلام وهي عبارة عن قضايا كلية  
حتمية موجبة على ما بينوه فقول المصنف خلافاً للسوفسطائية وقوله الاتي والاهتمام  
ليس من اسباب المعرفة بصحة الشيء عنده اهل الحق خارج عن هذا المقول لعدم كون  
كل منهما مسئلة بل كل منهما من قبيل القيود والمعنى قال اهل الحق حقائق الاشياء  
ثابتة والعلم بها متحقق حال كونهم مخالفين في ذلك للسوفسطائية وكذلك المعنى  
في القول الثاني قال اهل الحق واسباب العلم للحق ثلاثة والحال ان الاهتمام ليس  
من اسباب العلم بالشيء عنده اهل الحق فكل منهما خارج عن المقول نعم الظاهر  
حينئذ ايضاً ان يقال عندهم لكنه لما طالت المسافة اتى بالاسم الظاهر هذا فان دفع  
ما قيل انه يلزم على هذا التقدير ان يكون قوله خلافاً للسوفسطائية ايضاً  
مقول القول فيكون مقصوداً بالنقل مع انه ليس كذلك وان قوله والاهتمام ليس  
من اسباب المعرفة عنده اهل الحق يأبى عنه اذ الظاهر ترك قوله عنده اهل الحق او اتيانه  
بالضمير ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه واما ما قاله المحشي المحقق من ان المراد  
بمجموع ما في الكتاب مجموع المسائل التي يصلح ان تكون مقول القول فلا يرد  
الاعتراض المذكور لان كلام القولين المذكورين لا يصلح ان يكون مقول القول  
بل كل منهما قيد للعامل وحال منه ففيه ما فيه لانه وان كان دافعاً للاعتراض  
المذكور لكن لا قرينة على هذه الارادة بخلاف ما اشرنا اليه على انه لا يخلو عن شوب  
المصادرة مع انه يشعر بانه لو صلح ان يكون مقول القول لكان كل منهما داخلاً  
في زمرة المسائل الكلامية وليس كذلك كما عرفت فان اراد بعدم صلاحية  
كل منهما ان يكون مقول القول على ما ذكرناه فليكتف به من اول الامر ثم ان عدم  
الصلاحية المذكورة وان سلم في قوله خلافاً اهـ لكنه غير مسلم في قوله والاهتمام ليس  
من اسباب العلم كما يشهد به الذوق فلا بد من ان يرجع الى ما حققناه مع ان ما ذكرناه  
في هذا القول من انه اتى به لبعده المسافة قيد ليس يدافع للاباء الذي ذكره المورد  
فلا بد فيه ايضاً من ان يرجع الى ما ذكرناه ولذلك قال الفاضل الحلبي في دفع



الاباء المذكورة يجوز ان يكون احاداً لفظاً عند اهل الحق في قوله والالهام اه  
 لتأكيد انهم انما اراد به خاد كرهناه فيها ونفقت ولا يرد عليه ما قاله المحقق المحقق  
 من انه ياباه الطبع السليم اذ ليس هو محل التأكد مع انه يلزم ان يكون قوله  
 والالهام اه مقصوداً بالنقل وليس كذلك فانه انما ذكره لرفع بطلان حصر اسباب العلم  
 في الثلاثة كما سيجي انتهى مع ان ما اشعر به قوله مع انه يلزم اه من ان هذا القول  
 لو لم يكن مقصوداً بالنقل لكان قوله عند اهل الحق في موقعه وليس بشئ بل الظاهر  
 فيه ايضا تركه وايضا به بالتصريح الوجه فيه ما افدناه (قوله وهم ما عدا السوفسطائية  
 من المتكلمين والمشايع لكن المراد به جموعة للمقام هو الاول وقد اشترنا اليه في تحشية  
 قول المصنف قراجع (قوله ويجعل ان يراد اه) اي على تقدير ان يكون القول  
 هو قوله حقائق الاشياء فقط لجواز ان يكون المراد بـ اهل الحق اهل الحق في جميع  
 المسائل وهم اهل السنة والجماعة وان كان الظاهر حينئذ ان يكون شاملاً للمتكلمين  
 والمشايع ومخصوصاً بالاول جموعة المقام وتخصيصهم بالذكور مع ان غيرهم  
 مشتركون لهم ايضا في هذه المسئلة للاعتقاد بهم والاشارة الى ان غيرهم بمنزلة العدم  
 فكأنهم هم القائلون والباقون هم الناقضون (قوله قد يفتح البناء في قوله المطابق)  
 وعاية لتكون المتعبر في الحق المطابقة من بجانب الواقع على ما سيجي من ان معنى  
 حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه فالواقع مطابق بكسر البناء والحكم مطابق بفتح البناء  
 لكن هذا الاعتبار في هذا المعنى لا يتم الا بملاحظة الحيثية على ما هو شأن في التعريف  
 فالمعنى هو الحكم المطابق من حيث انه مطابق ليدل على ان الصدق لانه وان  
 ادرك صدق هذا التعريف في ضرورة فتح البناء على الصدق ضرورة ان الصدق عبارة  
 عن الحكم المطابق بكسر البناء والمطابقة لكونها من المفاعلة تقتضي شيئين كل منهما  
 مطابق ومطابق بفتح البناء لكنه لا يصدق عليه بملاحظة الحيثية وبالجملة فالمراد  
 المذكور حينئذ يصدق على الصدق اذ لم تعتبر الحيثية مع ان مقصود من فتح البناء  
 امتياز الحق بهذا التعريف عن الصدق واذا لوحظ الحيثية تم التعريف منه الان  
 الصدق وان صدق عليه انه الحكم المطابق بفتح البناء لكن لا من حيث انه مطابق بفتح  
 البناء بل من حيث انه مطابق بكسر البناء واما اذا كسر البناء فلا حاجة الى ملاحظة  
 الحيثية لان الامتياز حينئذ ليس بمقصود وهذا (قوله لكن لا يلائم) اي فتح البناء  
 قوله واما الصدق وقوله وقد يفرق اه واما عدم الملازمة الاولى فلان قوله واما الصدق  
 اه يدل على ان المعنى المذكور معنى مشترك بينهما لا فرق بين الحق والصدق  
 في هذا المقهور الا في الاستعمال وعلى تقدير فتح البناء يظهر الفرق بينهما معهما  
 ايضا واما عدم الملازمة الثانية فلان المقهور من قوله وقد يفرق اه ان الفرق بالاعتبار  
 الذي ذكره لم يظهر مما سبق مع انه قد ظهر هذا الفرق مما سبق على تقدير فتح البناء

الابري الى قوله بملاحظة الحيثية كما حققناه يقال لا يخلو ان يكون من فتح البناء  
 فاما لا باعتبار المطابقة فيهما من بجانب الواقع فيثبت لا يابى عنه قوله وقد يفرق اه  
 لان هذا قول آخر لا يقول باعتبار المطابقة فيهما من بجانب الواقع لاننا نقول لا فاعل  
 هم من باعتبار المطابقة فيهما من بجانب الواقع حتى يحتمل السابق عليه لكن هذا  
 انما يكون اذا كان قوله بملاحظة الحيثية من فتح البناء واما اذا كان من المحشى فوجبها  
 لمرامه فلا ولعله لهذا قال لكن لا يلائم قوله واما الصدق وقوله وقد يفرق اه هذا  
 والحق انه لا مساسحة في الاصطلاح فلن فتح البناء ان يصدق على اعتبار المطابقة من جانب  
 الواقع فيهما فلا يابى عنه هذا القول بل يلائم به وربما يشعر بما حققناه قوله وقد  
 يفرق بقدر التقليدية كما اشعر ذلك بما ارتضاء المحشى فافهم الاشعارين (قوله يشير  
 الى ان الصدق) هذه الاشارة من خصوص الشيوع اذ لا شك ان هذا القول يستفاد  
 منه ان الصدق يطلق على غير الاقوال ايضا لكن لم يكن شائعا كشيوعه في اطلاقه  
 على الاقوال وذلك لانه اذا وجد في الكلام قيداً لا يكون ذلك القيد غرضاً من  
 ذلك الكلام على ما صرح به الشيخ عبد القاهر من انه ما من كلام فيه امر لا تدعى  
 مجرد اثبات الشئ للشئ او نفيه عنه الا وهو الغرض الخاص والمقصود من الكلام  
 وهذا مما لا سبيل الى التمسك فيه انتهى فالقصد هو تخصيصه الشيوع بالاقوال  
 في اطلاق الصدق عليه ما يستفاد منه اطلاقه على غير الاقوال غير شائع سواء كانت  
 هذه الاستفادة بطريق الاشارة المقابلة للمفهوم او بطريق الاشارة المقارنة بالمفهوم  
 وليس في كلام المحشى اباء عن كل من هذين الامرين كما لا يخفى على ذي الغيتين  
 (قوله اذ المنظور واولاه) تعليل للحكم المطوى اي انما يسمى الحكم باعتبار كونه  
 مطابقاً بالفتح للواقع بالحق لانه المنظور وفيه اولا اه يعني ان الذي ينظر اليه  
 وبملاحظة في حصول هذا الاعتبار للحكم اعني كونه مطابقاً بالفتح هو الواقع  
 فان الحكم انما يصير مطابقاً بالفتح اذا نسب اليه الواقع واعتبره من جهة الفاعلية  
 صريحاً فيقال طابق الواقع الحكم والواقع متصف بكونه حقاً اي بالحق بالمعنى اللغوي  
 اعني الثابت من الحق اذ ثبت فنقل الحق من معناه اللغوي الذي هو صفة الواقع  
 وسمى به كون الحكم مطابقاً بالفتح تسمية للشئ بوجه ما هو منظور فيه واولاه اخذ منه  
 صفة مشبهة ووصف الحكم بها فالحق ثلاثة معان احدها المعنى اللغوي الثابت  
 المنقول عنه والثاني كونه مطابقاً بالفتح والثالث الصفة المشبهة المأخوذة من  
 هذا المعنى التي يوصف بها الحكم المطابق وبهذا المعنى يوصف الحكم بالحق بالمواطاة  
 فيقال حكم حق كذا فصله المحشى الحق وانما قيد بقوله اولا لان الحكم منظور فيه  
 ايضا من جهة الفاعلية لكن ثانيا لان الواقع اذا كان مطابقاً للحكم في هذا الاعتبار  
 كان الحكم مطابقاً بالفتح في هذا الاعتبار ويكون ثانياً مطابقاً بالفتح لان مقتضى



باب المفاعلة النسبة بالمفعولية والمفعولية من الطرفين وكذلك الواقع منظورية بالمطابقة بالفتح ثانيا وبالجملة فكل من الواقع والحكم مطابق ومطابق على ما هو مقتضى باب المفاعلة لكن المنظور فيه اولا في هذا الاعتبار هو الواقع والحكم منظور فيه بهذا الاعتبار لكن ثانيا واما في الاعتبار السابق من الشارح فالامر بالعكس فافهم (قوله هو الواقع اه) المراد به هو النسبة التامة الخيرية مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وهو المراد بالخارج ههنا ومعنى ثبوتها وتحققها انها ثابتة مع قطع النظر عن اعتبار المعبر لانها موجودة في الخارج فلا يرد ان النسب امور اعتبارية فلا معنى لثبوتها وتحققها هذا فظهر مما قررنا ان ليس المراد بالواقع ههنا ما يرادف العين بل ما هو واقع في خارج الذهن وثابت ولا يلزم ان يكون ذلك في نفس الامر الا يرى ان دلالة اللفظ على المعنى حال وقع فيه ولا يست في نفس الامر اى في ذاته اذ لو اقتضى ذات اللفظ الدلالة على المعنى لكان المهملا لعل عليه اللهم الا ان يفرق بين الواقع ههنا وبين حال الشيء في الواقع في المادة المذكورة ويحكم بترادف الواقع ههنا وما في نفس الامر ثم انه قد اشتهر عندهم ان الخارج ونفس الامر متساويان عند المتكلمين وبينهما عموم وخصوص مطلق ونفس الامر اعم مطلقا عند الحكماء فكل من الاعتبارين لا يمكن ههنا فالاحتداد الواقع بين الواقع والخارج ونفس الامر كما هو المستفاد من كلام الشارح في شرح التلخيص ههنا امر آخر غير المشهور السابق (قوله واما المنظور اولا اه) يعنى انما يسمى كون الحكم مطابقا بالكسر بالصدق لان المحفوظ في هذا الاعتبار اولا هو الحكم اذ الحكم انما يصير مطابقا اذا نسب الى الواقع واعتبر من جهة الفاعلية صريحا فيقال طابق الحكم الواقع والحكم متصف بالمعنى اللغوي للصدق اعنى الانباء عن الشيء على ما هو عليه فيكون تسمية هذا الاعتبار ايضا بالصدق بوصف ما هو منظور فيه اولا وانما قيد بقوله اولا ايضا لان الواقع منظور فيه ايضا من جهة الفاعلية ههنا لكن ثانيا ببناء على قاعدة المفاعلة فيكون هذا الاعتبار في الصدق عين ما اعتبره الشارح في الحق سابقا وانما لم يعكس الامر بان يسمى كون الحكم مطابقا بالفتح بالصدق وكون الحكم مطابقا بالكسر بالحق تسمية للشيء بوصف ما هو منظور فيه ثانيا كما قررناه في الموضعين لان التسمية بوصف المنظور اولا راجع من التسمية بوصف المنظور ثانيا لقربه منه وانسباقة الى الفهم (قوله وهو الانباء عن الشيء اه) اعترض عليه بان الانباء صفة المتكلم والمقصود ههنا بيان حال الصدق الذي هو صفة الحكم واجيب بان هذا انما يرد لو كان الانباء مصدرا سببيا للفاعل اى الاخبار اذ هو صفة المتكلم اما لو كان مصدرا سببيا للمفعول اعنى كون الشيء مخبرا عنه على ما هو عليه فلا شئ في كونه صفة الحكم وفيه انه سيصرح الشارح بان الصدق بمعنى الاخبار عن الشيء على ما هو عليه من صفات الخبر فراجع فلا بد ان يقال ان اخبار

المتكلم عن الشيء على ما هو عليه يستلزم كون الشيء بحيث يخبر عنه على ما هو عليه كما في تعريف الدلالة بالفهم الذي هو صفة السامع او المعنى فانه يستلزم كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى على ما حققه الشريف في حاشية المطول والظاهر ان الصدق والكذب كما انهما يكونان من اوصاف الخبر يكونان من صفات الخبر ايضا فكما يقال خبر صدق يقال متكلم صدق فلا حاجة الى التكلف المذكور وبهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان اتصاف الحكم باى معنى كان بالانباء عن الشيء على ما هو عليه محل كلام انتهى فان اراد المولى المذكور بما ذكره ان كون الانباء المذكور صفة للحكم انما يصح لو كان كل حكم ثابتا في نفس الامر اذ حينئذ يصح ان يقال حكم اى مخبر عنه على ما هو عليه وهذا هو الظاهر من سوق كلامه فتقول من الظاهر انه لا يلزم من الانباء عن الشيء على ما هو عليه كون ذلك الشيء ثابتا في نفس الامر حتى يرد ما ذكره ولوبنى الكلام على ان صدق الخبر مطابقة لاعتقاد الخبر ولو خطأ فدفعه واضح جدا على ان المحشى سيصرح بان معنى قوله على ما هو عليه على وجه ذلك الشيء الذى انبى عنه ملتبس بذلك الوجه وذلك لا يقتضى ثبوت ذلك الشيء في نفس الامر جدا ولقد اصر على ذلك المعنى الظاهر المحشى المحقق ههنا وفيما سياتى فاجاب عن الاعتراض المذكور ههنا بانه لا يلزم في وجه المناسبة اتصاف جميع افراد الحكم بالوصف المذكور بل يكفي اتصاف بعضها به انتهى وما فهم ان المعنى المذكور تعريف للحكم في صورة الانصاف المذكور ولا بد ان يكون جامعا لجميع افراده فالوجه فيه ما حققناه واما ما ذكره آخر من ان كون الانباء المذكور معنى لغويا للصدق محل تردد اذ لم يوجد في الصحاح وغيره فليس بشئ اذ لا يلزم من عدم الوجدان عدم الوجود وقد حقق في محله ان التعريف اللفظي قد يكون بالمركب الذى يقصده تعيين المعنى لا تفصيله على ان الترادف قد يوجد في المركب حقيقة بعضهم (قوله وهذا اولى مما قيل) لقوات مناسبة التسمية في الثانى على وفق ما ذكره في الحق على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية باسم بل لو كفى فانما يكفي في تخصيص الشيء باسم دفعا للاشتراك كما ذكر في بعض وجوه تسمية هذا العلم بالكلام ولا معنى له ههنا اذ التباين بين الاعتبارين ظاهر حينئذ فالاولى ان يخص كل اعتبار باسم كما ذكره المحشى هذا غاية توجيه ما ذكره المحشى المحقق من قوله على ان التمييز المطلق لا يكفي في وجه التسمية والحق ان تركه اولى بل نقول نصرة للقائل المذكور ما اوردده المحشى ثانيا واما المنظور اولا في الاعتبار الثانى لا يخلو عن وجوه البحث كما فصلناها فالاولى في وجه التسمية الثانية ما ذكره القائل وان فات فيه المقابلة فليفهم (قوله فان المفهوم اه) دفع لما يقال ان الحقيقة وصف الحكم ومطابقة الواقع اياه صفة الواقع فلا يصح تعريفها بها واما ما هو هو وحاصل الدفع ان المطابقة وحدها



وان كانت صفة للواقع وحدها لكن المفهوم الحاصل من مطابقة الواقع اياه اعني المطابقة المتعلقة بالحكم صفة للحكم فان معنى مطابقة الواقع اياه هو بعينه معنى كون الحكم بحيث يطابقه الواقع فلما كان هذا وصفا للحكم كان ذلك ايضا وصفا للحكم ولما كان ذلك وصفا للحكم صح حمله على حقيقة الحكم التي هي وصف له به وهو هذا ولما ورد عليه انه لو كان صفة للحكم كالحقيقة اصح ان يشتق منه صفة له يحمل عليه كما يشتق من الحقيقة فيقال حكم حق على ما هو شأن الاوصاف اجاب بقوله الا انه مركب اه وحاصله ان ذلك الوصف مركب مفصل لا يمكن ان يشتق منه وصف يحمل عليه وذلك لا ينافي كونه وصفا بخلاف الحقيقة اذ لا مانع منها من ان يشتق منه وصف يحمل على الحكم فيقال حكم وبالجمله فللحكم وصف اضافي يعبر عنه تارة بلفظ يحمل دال على الاضافي ضمنا وتارة بلفظ مفصل دال عليه صريحا فلا فرق الا بالاجمال والتفصيل ونظيره التمول وكثرة المال وكون الحقيقة وصفا ذاتيا للحكم منوع كذا افاده المحشى فيما سياتي (قوله كذا افاده الشارح في نظائره) منها ما قال في شرح التلخيص حيث قال فيه عرفوا الدلالة الوضعية بانهم المعنى من اللفظ واعترض عليه بان الفهم ان كان مصدرا مبني للفاعل اعني الفاهمية فهو صفة الفاهم وان كان مصدرا مبني للمفعول اعني المفهومية فهو صفة المعنى فلا يصح على كل تقدير حمله على الدلالة التي هي صفة اللفظ ثم اجاب باننا لانسلم انه ليس صفة اللفظ فان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انقها من المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى يعني ان الفهم وحده وان كان صفة الفاهم وكذا الانقها من المعنى من اللفظ وانقها من المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غاية ما في الباب ان الدلالة مفردة يصح ان يشتق منه صفة يحمل على اللفظ وفهم المعنى او انقها من المعنى من اللفظ مركب لا يمكن اشتقاقه منه الا برابطة مثل ان يقال اللفظ منقها من المعنى الا يرى الى صحة قولنا اللفظ متصف بانقها من المعنى منه كما انه متصف بالدلالة وهذا مثل قولهم العلم حصول صورة الشيء في العقل اقول اعترض عليه اي على قولهم هذا بان العلم صفة للعالم والحصول صفة للصورة فلا يحمل احدهما به وهو واجب بان الحصول وان كان صفة للصورة لكن حصول الصورة في العقل صفة للعالم فانه الذي يحصل الصورة في عقله وهكذا في نظائره (قوله ولبيعض الافاضل ههنا كلام طويل اه) وهو الشريف العلامة حيث قال هنالك معتراض على الشارح فيما ذكره لا ينحى عليك ان فهم السامع المعنى من اللفظ صفة له قائمة به لكنها متعلقة بالمعنى بغير واسطة وباللفظ بتوسط حرف الجر كما يدل عليه قولك فهم السامع المعنى من اللفظ فهناك ثلاثة اشياء الفهم وتعلقه بالمعنى وتعلقه باللفظ فالاول صفة للسامع والاخران

صفتان للفهم فان اراد الشارح المجيب ان الفهم المقيد بالمعقوبات الموصوفين بالتعلقين صفة اللفظ فهو ظاهر البطلان وان اراد ان المجموع المركب من الفهم وتعلقيه صفة له فكذلك مع ان المستفاد من عبارة التعريف هو الفهم المقيد دون المركب فيكون خلا للتعريف على خلاف ما يتبادر منه وان اراد ان تعلق الفهم بالمعنى صفة له او باللفظ صفة له قباطل ايضا نعم يفهم من تعلقه بالمعنى صفة له هي كونه مفهوما ومن تعلقه باللفظ صفة له هي كونه مفهوما منه المعنى فدعواه ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انقها من المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى غير صحيحة اللهم الا ان يا أول بان القوم وان عرفوا الدلالة بما ذكر لكنهم تسامحوا في ذلك اذ لم يقصدوا به معناه الصريح بل ما يفهم منه عما هو صفة اللفظ اعني كونه بحيث يفهم منه المعنى واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الدلالة صفة اللفظ وان الفهم ليس صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفهم معنى هو صفة ثم ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كونه بحيث يفهم منه المعنى دلالة واضحة لا تستببه فالمتصور من قولهم فهم المعنى اه هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى فاستقام الكلام واتضح المرام وتبين لك منه ان قولك اللفظ منقها من المعنى ليس في الحقيقة وصفا لللفظ بانقها من المعنى منه فان انقها من المعنى صفة له اي للمعنى سواء قيد بكونه من اللفظ او لانقها من المعنى منه يدل على كونه بحيث يفهم منه المعنى وهذه صفة اللفظ حقيقة على قياس وصف الشيء بحال متعلقه فان قيام الالف في قولنا زيد قائم ابوه ليس صفة لزيد مثلا بل يدل على ما هو صفة له حقيقة وهو كونه بحيث يكون ابوه قائما وهكذا في نظائره فحاصله ان العينية التي ادعاها الشارح حيث قال ان معنى فهم السامع المعنى من اللفظ او انقها من المعنى من اللفظ هو معنى كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى باطله وان الثاني صفة لللفظ كالدلالة يحمل عليها به وهو الاول ليس صفة لهما فلا يحمل عليها فلا يصح تعريفها به فالحق ان هذا وامثاله محمول على التسامح من القوم لظهور المراد اذ لا شك ان الدلالة صفة لللفظ والفهم صفة للسامع فلا بد ان يقصد بتعريفها بهذا التعريف ما هو صفة اللفظ حتى يوجد الاتحاد اللازم بين الحد والمحد وداعني به كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى ولا شك ايضا ان دلالة فهم المعنى من اللفظ على كون اللفظ بحيث يفهم منه المعنى في غاية الوضوح اذ الثاني لازم للاول لزوما واضحا لاسترة فيه هذا وهكذا في نظائره اقول الظاهر ان يطلب لكلام مثل الشارح محلا صحيحا فالظاهر ان الشارح انما ادعى العينية ههنا لوضوح لزوم تلك الصفة الحقيقية للفظ المدلول لفهم المعنى من اللفظ الزام تلك الصفة الاعتبارية المدلول لذلك القول مطابقة فدعوى العينية غير مستبعدة في مثل هذا الا يرى انه لو قيل زيد حسن غلامه فلا شك في اتحادهما



ظاهرا ولا يلام على من ادعى العينية ههنا وان كان الامر في الحقيقة مافصله الشريف ولا شك ان قولنا فهم المعنى من اللفظ يفهم منه صفة ولو اعتبارية للفظ كما اعترف به الشريف بذلك يصح حمله على اللفظ كالدلالة هذا وقد اشرنا في القول السابق في تحقيق مرام الشارح الى ان مطابقة الواقع اياه وصف اضافي مفصل كما ان الحقيقة وصف مجمل وهكذا نقول ههنا الدلالة وصف مجمل للفظ وفهم المعنى من اللفظ يفهم منه وصف اضافي مفصل فلا يعد في الحمل ههنا الا ان يقال مقصود الشريف بما ذكره تحقيق الحال لارد المفاصل كما فهموه اي المناظرون ههنا والله در الحشى حيث قال والا قرب اه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام

وليس من الله بمستنكر \* ان يجمع العالم في واحد

(قوله فالعنى اه) يعنى اذالم يكن مطابقة الواقع اياه صفة للحكم بل محمول على التسامح فيئخذ معناه على ما حققه بعض الفضلاء كون الحكم بحيث يطابقه الواقع بناء على ظهور دلالته عليه واعتماد اعلى فهم السامع هذا واعتراض عليه المحشى المدقق بانه على هذا التقدير يكون المنظور اولا في اعتبار المطابقة هو الحكم في الحقيقة ايضا واجيب بانه ليس المراد بكونه منظورا فيه اولا لانه يذكروا في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد ما ذكر بل المراد ان الذى يلاحظ اولا في حصول هذا المفهوم اعنى كون الحكم مطابقا بفتح الباء هو الواقع لانه الفاعل الصريح لها سواء ذكره ما او مؤخر اذ ذلك ثابت على هذا التقدير جزما اقول لا يخفى ما في هذا الجواب اذ مراد المعترض ليس ما فهمه المجيب من كون المراد بكونه منظورا فيه اولا لانه يذكروا في اعتبار المطابقة اولا حتى يرد بما ذكره اذ المذكور اولا في الاعتبار الذى ذكره ايضا هو المطابقة ليس الا بل مراده انه اذا لوحظ هذا المعنى الذى اعتبره الشريف يكون الملحوظ هناك اولا ما هو وصف الحكم وان اعتبر فيه الواقع من جهة الفاعلية صريحا وذلك غير كاف في غرض الفارق المذكور فالظاهر في الجواب ان يقال ان الشريف وان حمل هذا الكلام على المسامحة لكن مانفى ظاهره اي ظاهر هذا الامر الذى اعتبره الشارح لانه اى الشريف معترف بالمسامحة التى اعتبرها المشايخ في نظائره وذلك كاف في غرض الفارق (قوله لا يقال هذا صادق اه) يعنى ان المتبادر في هذا القول ان يكون الضميران للشئ وان الباء للسببية والمعنى الامر الذى بسببه يصير الشئ ذلك الشئ فلا شك انه صادق على الفاعلية لان الانسان مثلا انما يصير انسانا متميزا عن جميع ما عداه بسبب الفاعل وايجاده اذ لا يكون المعدوم انسانا بل لا يكون متميزا عن غيره اذ لا تمايز بين المعدومات على ما تقر في محله فيلزم ان تكون العلة الفاعلية ماهية معلولها وهو باطل ضرورة انها خارجة عن معلولها بخلاف العلة المادية والصورية فانهم اذا خلصا في العلول وبه ظهر وجه تخصيص النقض بالعلة الفاعلية فافهم

(قوله)

(قوله لا تناقول الفاعل ما به الشئ موجود) اى الفاعل ما بسببه الشئ موجود في الخارج وذلك اما بان يكون اثر الفاعل نفس ماهية ذلك الشئ مستتبعا له استتباع الضوء للشمس والعقل ينزع منها الوجود ويصفها به على ما هو عند الاشراقين القائلين بان الماهيات مجعولة فانهم ذهبوا الى ان الماهية هي الاثر المرتب على تأثير الفاعل ومعنى التأثير الاستتباع ثم العقل ينزع منها الوجود ويصفها به فليس تأثير الفاعل الا في الماهية نفسها والوجود امر انتزاعي غفلى واما بان يكون اثر الفاعل اثر الماهية باعتبار الوجود لامن حيث نفسها ولا من حيث كونها تلك الماهية على ما هو عند المشائين وغيرهم القائلين بان الماهيات ليست مجعولة فانهم قالوا اثر الفاعل هو ثبوت الماهية في الخارج ووجودها فيه بمعنى انه يجعل الماهية متصفة به في الخارج واما الماهية فهي اثره باعتبار الوجود فعلى المذهبيين اثر الفاعل الشئ الموجود في الخارج اما بنفسه او باعتبار الوجود وليس اثره ما به الشئ ذلك الشئ بل اما نفس الماهية او هي باعتبار الوجود اما كون الماهية ماهية فليس يجعل الجاعل عند الطائفتين اذ لا معايرة بين الشئ ونفسه حتى يتصور بينهما جعل واما عدم التمايز في المعدومات فانما هو في الخارج لاني انفسها اذ الماهيات في انفسها متميزة بعضها عن بعض ولا وجه لتفسير بعضهم المجعولية وعدم المجعولية بهذا التمايز وعدم التمايز اذ لا وجه له عند من له فطرة سليمة وانما النزاع في المجعولية وعدم المجعولية بالمعنى السابق وهوان اثر الفاعل نفس الماهيات او الماهيات باعتبار الوجود فلا وجه لما قيل ههنا من ان هذا الجواب انما يستقيم على مذهب من قال الماهيات غير مجعولة واما من يقول بان الماهيات مجعولة فلا اذا الكل متفقون في ان كون الماهية ماهية غير مجعولة كذا في شرح المواقف وخواشى الشريف على حكمة العين وشرح الزوراء للدواني هذا عصاره ما قاله المحشى المحقق ههنا وفيه بحث من وجوه اما اولا فلانه اذا كان اثر الفاعل الماهية نفسها والوجود امرا انتزاعيا عاليا على ما قرره من مذهب الاشراقين لا يكون لكونه فاعلا معنى حينئذ اذ ليس معناه الا ما هو موجود في الخارج وذلك وان حصل عندهم في هذه الصورة لكن انما حصل ذلك الوجود باعتبار العقل لا بتأثير الفاعل على ما هو شأنه ولو سلم ذلك لكونه مذهبهم ولا مشاحة فيه ههنا لكن لا ينطبق جواب المحشى عليه قطعا اذ كلامه اعنى قوله ما به الشئ موجود صريح في ان تأثير الفاعل انما هو في الوجود وذلك غير موجود في مذهب الاشراقين فكيف ينطبق جواب المحشى حينئذ على المذهبيين على ما زعمه واما ثانيا فلان المحشى سيصرح بان الاخصر ترك احد الضميرين حينئذ ينتقض التعريف على مذهب الاشراقين بالعلة الفاعلية ضرورة ان تأثير الفاعل اذا كان في الماهية نفسها



والوجود امر انتزاعيا يصدق عليه ما به الشيء هو وان لم يصدق عليه ما به الشيء هو  
 هو لان الفاعل وان لم يجعل الماهية ماهية لكن بوجود الماهية نفسها فلا فائدة  
 في تطبيق هذا الجواب على المذهبين على ما زعمه اذ لا فرق بين اثبات الضمير الثاني  
 وتركه في نظر المحشي واما ثالثا فلا نه احال هذا التقرير الى شرح المواقف وامثاله مع  
 ان الشريف ما قرر بذلك بل رفع النزاع بين القائلين بالمجعولية وبين القائلين بعدم  
 المجعولية وحكم بصحتها حيث قال بعد ترزيف ما قاله العلامة العضا في هذا البحث  
 معنى قولهم الماهيات ليست مجعولة انها في حد ذاتها لا تتعلق بها جعل جاعل  
 وتأثير مؤثر فانك اذا لاحظت ماهية السواد ولم تلاحظ معها مفهوم ما سواها لم يعقل  
 هناك جعل جاعل اذ لا مغايرة بين الماهية ونفسها حتى يتصور توسط جعل بينهما  
 فتكون احدهما مجعولة لتلك الاخرى وكذا لا يتصور تأثير الفاعل في الوجود بمعنى  
 جعل الوجود موجودا بل تأثيره في الماهية باعتبار الوجود بمعنى انه يجعله متصفة  
 بالوجود لا بمعنى انه يجعل اتصافها بوجودا متحققا في الخارج فان الصباغ مثلا اذا  
 صبغ ثوبا فانه لا يجعل الثوب ثوبا ولا الصبغ صبغا بل يجعل الثوب متصفا بالصبغ  
 في الخارج وان لم يجعل اتصافه بوجودا ثابتا في الخارج فليس الماهيات في انفسها  
 مجعولة ولا وجوداتها ايضا في انفسها مجعولة بل الماهيات في كونها موجودة مجعولة  
 وهذا المعنى مما لا ينبغي ان ينازع فيه ولا منافاة بين نفي المجعولية عن الماهيات بالمعنى  
 الذي ذكرناه اولاً وبين اثباتها بما يلائمها انما انه الحق الذي لا يتوهم بطلانه قال قول  
 بنفي المجعولية مطلقا واثباتها مطلقا كلاهما صحيح اذا خلا على ما صورناه هذا كلامه  
 ثم صحح القول بمجعولية الماهيات المركبة دون البسيطة فقد صرح الشريف بان  
 النزاع مرتفع بين الفريقين وان الكل متفقون في ان الماهية في حد ذاتها لا تتعلق بها  
 الجعل وان الجعل انما هو في اتصافها بالوجود ولما كان تأثير الفاعل انما هو في اتصاف  
 الماهية بالوجود على ما حققه وكان ذلك التعريف خاليا عن الاشعار بما هو اثر  
 الفاعل اعني الاتصاف بالوجود سواء او رد الضمير الثاني كما ههنا وترك كما سيجي  
 لا يصدق اي التعريف المذكور على العلة الفاعلية عند الكل اذ الماهية  
 ليست مجعولة عند الكل كما حققه الشريف فقوله المحشي اذ الماهية ليست بجعل  
 جاعل مبني على هذا التحقيق الشريف كما هو عادته من السلوك الى مسلكه المنيف  
 فاتقن هذا فان هذا البحث مما زلت فيه اقدامهم وضلت افهامهم ولعمري ان الاولى  
 ترك المباحثة معهم اي المناظرين ههنا وتقرر المرام اي مرام المحشي على وفق  
 ما حققه الشريف الانام لكن اشتغلنا معهم الكلام خوفا على القاصرين فلا تكن  
 من الغافلين (قوله فيرد الاشكال) اذ يصير محصل التعريف حينئذ ما به الوجود  
 موجود ولا شك ان العلة ما بسببه يصير الموجود موجودا على ما حققناه (قوله قلت

بعد التسليم) يعني لا نسلم ان الشيء بمعنى الموجود لم لا يجوز ان يكون بمعنى ما يصح ان  
 يعلم ويخبر عنه وهو اعم من الموجود والمعدوم وهذا احد المذاهب في لفظ الشيء على  
 ما نقل عنه ههنا ايضا فلا حاجة في تقريره الى ان يقال يجوز ان يكون بهذا المعنى  
 ولو حجازا بل هذا خلاف ما نقل عنه كما اشرنا اليه فلا يقرر كلامه بهذا التقرير وهذا  
 ولئن سلمنا ان الشيء ههنا بمعنى الموجود بناء على مذهب آخر فيه وهو مذهب  
 الاشاعرة ويرجح ذلك ههنا وقوع هذا التعريف في كلامهم حينئذ هذا السكوت بين  
 ما به الوجود موجود وهو الفاعل وبين ما به الوجود ذلك الموجود وهو الماهية  
 اذ معنى الاول الامر الذي بسببه الشيء الموجود متصف بالوجود وما ذلك الا الفاعل  
 ومعنى الثاني الامر الذي بسببه الشيء الموجود هو ذلك الشيء الموجود الممتاز  
 عما عداه وما ذلك الا الماهية ولا مدخل له في كون هذا الموجود الممتاز هو الموجود  
 الممتاز كما لا مدخل له في كون الماهية ماهية بل تأثيره في اتصافه بالوجود  
 على ما حققه الشريف وقد نقل عن ابن سينا انه قال ما جعل الله الشمس مشحبا  
 بل جعله متصفا بالوجود لا يقال كيف يكون الشيء الموجود متصفا بالوجود وهل  
 هذا الا تحصيل الحاصل فحينئذ لا يصح قوله ما به الوجود موجودا لانا نقول  
 قد برهن في الحكمة على ان كون الشيء موجودا لا ينافي تأثير العلة الفاعلية فيه  
 وان كان في برهانهم ما فيه فارجع الى الهداية وبعض شروحه فان قيل لا مغايرة  
 بين الشيء وما هيته حتى يتصور بينهما سببية اجيب عنه بان معنى سببية الشيء لنفسه  
 وما هيته استغناؤه عن السبب فالباء انما هي من ضيق العبارة وحاصله انه لا يحتاج  
 في كون ذلك الشيء الى امر غير وهذا كما قالوا الجوهر ما يقوم بنفسه فعناء  
 استغناؤه عن محل يقومه اذ لا مغايرة بين الشيء ونفسه حتى يتصور القيام بينهما  
 وبهذا اندفع ما يقال ان كون الانسان انسانا بسبب الناطق فيكون حقيقة له لانه  
 لا سبب له في الماهية كما عرفت على ان الناطق سبب تخصيص الحيوان لا لكون  
 الانسان انسانا وان دفع ما توهم ايضا من ان تقديم الظرف للتخصيص اي به وحده  
 لا مع غيره مخرج بذلك جزأ الماهية انتهى لما اشرنا اليه لا مدخل للجزء في كون الماهية  
 ماهية فلا حاجة الى اعتبار التخصيص لاخر اجماع مع ان اثباته الظرف ههنا انما هو  
 لتضييق العبارة فثله لا يفيد التخصيص (قوله وقد يجعل احد الضميرين) اي  
 الثاني اذ لا صحة لرجوع الاول لان الضمير الثاني محمول على الاول والمحمول انما هو  
 الماهية لا الذات فالواجب ان يرجع الضمير الذي هو عبارة عن الماهية الى الموصول  
 الذي هو عبارة عن الماهية فالمعنى الامر الذي بسببه الشيء ذلك الامر بمعنى انه  
 لا يحتاج في ثبوت ذلك الامر لذلك الشيء الى غير ذلك الامر فرجع محصل التعريف  
 الى ما قالوا في تعريف الذاتي بالمعنى الاعم بانه لا يعمل بثبوت الذات فحينئذ لا يتوهم



الاشكال بالفاعل اذ لا يصدق على الفاعل انه الامر الذي بسببه المعلول ذلك  
الامر اعدم الجمل بالمواطأة بينهما وان كان الشيء ههنا بمعنى الموجد (قوله  
لكن ينتقض حينئذ) اي حين جعل احد الضميرين للموصول بخلاف  
ما اذا جعل الضميران كلاهما للشيء فانه لا ينتقض به وذلك ظاهر وانما قال ظاهر  
التعريف ينتقض حينئذ بالعرض لان مأل التعريف حينئذ على ما قررنا هو  
ان لا يحتاج في كونه ذلك الامر الى غير ذلك الامر والعرض ليس كذلك  
فان الماهية في اتصافها به سواء كان لازما او مفارقا يحتاج الى امر غير ذلك العرض  
يكون عليه لثبوتها سواء كان نفس تلك الماهية او غيرها مثلا الانسان يحتاج  
في كونه ضاحكا الى منشأ كونه ضاحكا اعني التجب وقد يكون المنشأ لثبوتها للذات  
هو الذات وقد يكون جزأه كنبوت الزوجية للاربعة معللة بما هيته وثبوت الكتابة  
للانسان معلل بالنطق وهو جزأ الانسان هذا قال المحشي المحقق لكن بقي الانتقاض  
بالذاتي بمعنى الجزء ظاهرا وباطنا فان الانسان في كونه ناطقا لا يحتاج الى امر  
غير الناطق لان ثبوتها له غير معلل بشئ اما بالغير فظاهر واما بنفس الذات فله قدمه  
عليها ولعل المحشي انما لم يتعرض لهذا النقض لان المقصود تعريف الماهية بحيث  
يمتاز عن العرضي كما يدل عليه قول الشارح بخلاف مثل الضاحك فدخل الذاتي  
في تعريفها لا يدخل بالعرض ولذا تراهم يكتبون في مبحث الامور العامة ببيان الفرق  
بين الماهية وعوارضها لدفع الاشتباه الواقع بينهما ولا يبحثون عن الفرق بين  
ذاتيهما اذ لا اشتباه بين الكل والجزء اه ملخصا فان اراد ان الانتقاض بالذاتي  
بمعنى الجزء باق ههنا سواء جعل الضميران للشيء او الثاني للموصول فقد عرفت منا  
دفع الانتقاض بالجزء على تقدير كون الضميرين للشيء اذ لا مدخل للجزء اعني الناطق  
مثلا في كون الانسان انسانا اذ لا سبب له على ما حققناه وان احتمل ان يكون للناطق  
مثلا في كون الانسان ناطقا على اننا نقول غرض المحشي ههنا الاشارة الى التفاوت  
بين التوجيهين فلا بأس في الانتقاض المذكور وقد اشار الى رجحان التوجيه الاول  
بتقديمه وليس مقصوده بذلك توجيه قوله بخلاف مثل الضاحك كما زعمه القائل  
ثم ان مقصود الشارح بذلك توضيح اجزاء الماهية بهذا القول وتوضيحها تبضح  
الماهية وهو المقصود ثم ان كون مأل التعريف على هذا التقدير الى تعريف الذاتي  
بالمعنى الاعم بانه لا يعمل ثبوته للذات كما اشرنا اليه مقتضيا بهذا القائل لا يقوى ورود  
هذا الاعتراض بل لو كان ماله حينئذ الى تعريف الذاتي بالمعنى الاخص وهو ما يكون  
محمولا لا يمنع لوهم ارتفاعه مع بقاء الماهية كارتفاع اللون مع بقاء السواد فان تصور  
ارتفاعه معه ممتنع كمنعه ان لا يعمل ثبوته للماهية مع لابعلة وان يتقدم  
عليها في الوجودين مطلقا وفي العدمين بالنسبة الى واحد لا بعينه وهو التحقيق

عندى في مأل التعريف حينئذ لكونه ملازما للمعنى الاعم لو ورد الاعتراض  
بالذاتي بمعنى الجزء لكن لا بأس في ذلك كما حققناه (قوله وجعل هو هو) رد لما قيل  
ان هو هو علم في الاتحاد في المفهوم فالمعنى ما به يتحد الشيء في المفهوم فلا يصدق  
التعريف على الفاعل لانه غير متحد به ولا على الغرض لانه غير متحد به ايضا  
وحاصل الرد ان المتبادر من هو هو الاتحاد في الصدق لا في المفهوم مع ان الاصطلاح  
وقع عليه ايضا فان معنى جمل المواطأة اي جمل هو هو واتحاد المتغايرين مفهوم ما اذا  
فعله على ما جمل عليه القائل خلاف المتبادر والاصطلاح والاحتراز عن امثال هذا  
واجب في التعريف فلا يرتكب مثل ذلك مع ظهور الوجه الصحيح السالم عن النقض  
وهو كون الضميرين للشيء او احد الضميرين للموصول وهذا ظاهر بالنسبة الى هذا ايضا  
فلا تكن من القاصرين (قوله هذا) اي خذ هذا (قوله اي بالكنه اه) اشار بهذا الى  
دفع ما يرد على ظاهر قوله مما يمكن تصور الانسان بدونه من انه يلزم ان يكون الذاتيات  
ايضا داخله في العوارض فانها مما يمكن تصور الشيء بدونها بان تصور بالوجه  
لا بالكنه وحاصل الدفع انه انما يلزم دخول الذاتيات في القول المذكور لو كان المراد  
بالتصور فيه التصور المطلق او بالوجه ضرورة انه يمكن تصور الماهية مطلقا  
او بالوجه بدون ذاتياتها والظاهر ان المراد بالتصور فيه التصور بالكنه وظاهر انه  
لا يمكن تصور الشيء بالكنه بدون ذاتياته لان تصوره بالكنه انما يكون بها  
فقوله واما تصوره بالوجه فقد يمكن بدون الذاتي اه بيان لفائدة هذا التفسير  
لا بيان لسبب تفسير التصور بالكنه على معنى انه لو لم يفسر به لدخل الذاتي  
بالمعنى الاعم في العوارض كما زعمه المحشي المحقق اذ الفساد لا يكون قرينة على المراد  
نعم ظهور الفساد بما يكون قرينة على تحريم المراد وان هذا ههنا فالظاهر ان المقام  
اعني كون العوارض بخلاف الماهية قرينة على هذه الارادة والقول المذكور  
انما اورده لبيان فائدة التقييد على ما قررناه ثم ان المقصود من هذا الكلام بيان  
امتياز الماهية عن العوارض على تقدير ان يكون الضميران للشيء في تعريف الماهية  
وامتيازه عن اجزائها ايضا على تقدير ان يكون الضمير الثاني للموصول على  
ما وجهناه سابقا فعلى التقدير الاول تكون الاجزاء خارجة سابقا ولاحقا ولا ضير  
في ذلك وعلى التقدير الثاني تكون الاجزاء داخله في تعريف الماهية ولا ضير في ذلك  
ايضا اذ المقصود ههنا امتيازها عن العوارض ليس الاوعلى كل تقدير  
اندفع ما قاله القاضل المحشي من ان المقصود من تعريف الماهية تمييزها عما سواها  
فينبغي ان يخرج اجزاء الماهية عن تعريفها كما يخرج عن عوارضها مع انه على تقدير  
ارادة التصور بالكنه تبقى الاجزاء داخله انتهى على ان قوله مع انه على تقدير اه  
ان اراد به انه تبقى الاجزاء داخله في تعريف العوارض بعد هذه الارادة على



ما يقتضيه سوق كلامه ففساده في غاية الوضوح وان ارادنا ان تبقى داخلية في تعريف  
 الماهية بعد هذه الارادة فلا معنى له وبالجملة اندفاعه ظاهرا محققا (قوله قيل  
 عليه يستفاد منه) يعني يستفاد من تقرير قوله فانه من العوارض على قوله مما يمكن  
 تصور الانسان بدونه ان الذاتي ما لا يمكن تصور الشيء بدونه او الذاتي لما كان بخلاف  
 العرضي وكان ذلك مما يمكن تصور الشيء بدونه يستفاد منه التعريف المذكور للذاتي  
 فالاستفادة انما هي بالنظر الى تعريف الذاتي واما تعريف العرضي فظاهر في نظر  
 المترضى ولذلك خص الاستفادة المذكورة بتعريف الذاتي فافهم فيرد عليه  
 اي على تعريف الاستفادة للوازم البينة بالمعنى الاخص اعني ما يمنع انفكاكها  
 عن الماهية ويكون تصورهما مستلزما لتصورها اذ يصدق عليها انها لا يمكن  
 تصور الشيء بدونه ضرورة ان تصور الشيء مستلزم لتصورها ولا يمكن تصور بدونهما  
 فينتقض تعريف الذاتي بها منعا والظاهر حينئذ انه ينتقض تعريف العرضي جعلا  
 وانما خص الاعتراض بالتعريف المستفاد مع انه يكفي له ان يورد الاعتراض  
 على تعريف العرضي الصريح بخروجها عنه مع لزوم دخولها فيه تكثيرا للقائده  
 اولان وروده على تعريف الذاتي اظهر بقاء على ان اللوازم البينة لما كان تصورهما  
 لازما لتصور الشيء تبادر منه قطعا عدم امكان تصور الشيء بدونهما بناء على قاعدة  
 الملازمة بخلاف ورودها على تعريف العرضي اذ لما وقع التعدد والتغاير ههنا تبادر  
 الى العقل انها مما يمكن تصور الشيء بدونه فلا ترد من اول الامر على تعريف العرضي  
 ولذلك خص الاستفادة والاعتراض بتعريف الذاتي وان كان التعريفان مشتركين  
 في ورود الاعتراض هذا فلا يلتفت الى ما قاله المحشي المحقق من اختيار الاستفادة  
 فانه تطويل للمسافة اذ يكفي ان يقال انه يرد على التعريف المذكور اللوازم  
 البينة بالمعنى الاخص الا ان يكون مقصوده من ذكر الاستفادة الاشارة الى ورود  
 الاعتراض على تعريفهما ودفعه عنهما حينئذ يكون ضمير قوله فيرد عليه راجعا  
 الى كل واحد من التعريفين انتهى على ان سوق كلام المحشي يأبى عن هذا التوجيه  
 كما لا يخفى (قوله وجوابه بعد تسليم الاستفادة اه) يعني ان الاستفادة المذكورة  
 مسلمة لان كون العوارض بخلاف الماهية او بخلاف الماهية واجزاها يستلزم  
 ان يكون الذاتي مما لا يمكن تصور الشيء بدونه اما على الثاني فظاهر واما على الاول  
 فلان الماهية اذا كانت بخلاف العوارض فلا شك ان اجزاها تكون بخلافها  
 لكن كون تلك الاستفادة بطريق التعريف اي بحيث يصلح ان يكون معرقا مساويا  
 للذاتي ممنوع فلم لا يجوز ان لا يكون ما ذكره معرقا مساويا للعرضي كما يشعر به كلمة  
 من في قوله فانه من العوارض فلا يكون الاستفادة ايضا معرقا مساويا للذاتي  
 بل يكون اعم كذا نقل عنه فينبذ لا يضر شموله للوازم البينة بالمعنى الاخص

وقد قال في شرح المطالع الذاتي خواص ثلاث الاولى ان يمنع دفعه عن الماهية  
 على معنى انه اذا تصور الذاتي وتصور معه الماهية امتنع الحكم بسلبه عنها الثانية  
 يجب ثبوته لهما على معنى انه ليس يمكن تصور الماهية الا مع تصورهما وهما  
 ليسا بخاصتين مطلقتين لان الاولى تشمل اللوازم البينة بالمعنى الاعم والثانية  
 بالمعنى الاخص هذا وهو صريح بان المعنى المستفاد ههنا ليس بخاصة مطلقة للذاتي  
 بل يشمله وغيره ولما كان بين المقامين تفاوت وكان المقصود ههنا بمعونة المقام  
 بيان الخاصية المطلقة ياراد تعريف مساو له وقال ان المستلزم اه يعني  
 ولئن سلمنا الاستفادة بطريق التعريف نقول في الجواب ان معنى عدم امكان  
 تصور الشيء بدون الذاتي عدم امكان تصور ذلك الشيء بالكنه بوجه بدونه بوجه  
 من الوجوه سواء كان بطريق الاخطار بان يكون ملحوظا قصدا وبالذات اوليان  
 يكون ملحوظا تبعا اذ ليس تصور ذلك الشيء ان تصور ذاتياته فلا يمكن تصور بدونه  
 تصور ذاتياته واما في مادة المنتقض فالمستلزم لتصور اللوازم ليس الا تصور اللوازم  
 بطريق الاخطار بان يكون اللوازم ملحوظا قصدا وبالذات فيمكن تصور اللوازم بدون  
 تصور ذلك اللازم فيما اذا لم يكن اللوازم متصورا بطريق القصد والاخطار ولو كان  
 تصور اللازم لازما لتصور اللوازم مطلقا لزم ان يكون الذهن متقلا من ملزوم واحد  
 الى لازمه والى لازم لازمه وهكذا حتى يحصل اللوازم بأسرها في الذهن وهو محال  
 وغير ثابت فيما اذا تصور اللوازم قصدا فضلا عما اذا كان تصورهم بقصد والاخطار  
 فلا يصدق تعريف الذاتي عليها (قوله على ما نص عليه في حاشية المطالع) قال  
 الشريف هنالك في بيان قوله بان المستلزم لتصور اللازم تصور اللوازم التفصيلي  
 فر بما يطرأ على الذهن ما يوجب اعراضه عن اللوازم فلا يستمر اندفاعه اي اذا تصور  
 اللوازم وكان ملحوظا قصدا محطرا بالبال استلزم تصور على هذا الوجه تصور  
 لازمه القريب واقول فيه بحث اما اولافلانه مخالفا لما نقلناه انما من شرح المطالع  
 من ان المعنى المذكور للذاتي ليس بخاصة مطلقة للذاتي بل شامل للوازم البينة  
 بالمعنى الاخص واما ثانيا فلان اللوازم اذا امكن تصور بدونه تصور اللازم كما ذكره  
 المحجب تفك الملازمة بينهما وهو خلاف المفروض على ان الكلام فيما اذا كان الشيء  
 ملزوما ولا يكون ذلك الا اذا كان متصورا قصدا ضرورة انه اذا كان ملحوظا تبعا للغير  
 يكون تابعا له ولا زما لا متبوعا ولا ملزوما واعمرى ان فاسده هذا الجواب اظهر  
 من ان تخفى وان ذكره ولعل لهذا اشار الى جواب ثان بقوله وايضا (قوله وايضا  
 زمان تصور اللازم اه) يعني ان معنى قولنا الذاتي لا يمكن تصور الشيء بدونه  
 انه لا يمكن تصور الشيء بالكنه في زمان لا يكون الذاتي متصورا في ذلك الزمان  
 بل يكون متصورا في زمان اخر غير زمان تصور الشيء ضرورة ان تصور الشيء بالكنه



انما هو تصور ذاتياته فلا بد ان يكون في زمان واحد بخلاف تصور اللازم فانه في زمان غير زمان تصور المزموم ضرورة ان تصور اللازم مغاير لتصور المزموم وتابع له فمما لا شيطان قطعا وتوجه النفس نحو شيئين في زمان واحد ممتنع جزما فحينئذ يمكن تصور المزموم بدون اللازم في زمان تصور المزموم فلا ينقض حد الذاتي باللازم المذكورة وهذا مما لا امرية فيه عند المتدرب ونقل عنه لان تصور المزموم معدلة لتصور اللازم لا سبب موجب له والا لما جاز بقاؤه مع زوال تصور المزموم واللازم باطل بالضرورة ثم ان تحقق معنى اللزوم بين المعد والمعدله مما لا يخفى ولذا قالوا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر والمعرف ما يستلزم تصوره تصوري شئ آخر مع ان المبادئ معدلات للمطالب فان قيل فما معنى قولهم تصور اللازم البين لا ينقل عن تصور المزموم قلت معناه ان تصوره يعقب تصور المزموم بدون فصل ولقائل ان يمنع تغاير زمان في التصورين فاذا تمسك بامتناع توجه النفس في زمان واحد يرد عليه ان الحال في تصور الذاتي كذلك ايضا تأمل والاولى في الجواب ان يقال معنى عدم امكان تصور الشئ بدون الذاتي عدم امكان ملاحظته مجردا عنه كما ان معنى امكانه ملاحظته مجردا عنه انتهى والظاهر انه لم يرد بالمعدله ما هو معد حقيقة لان المعد ما يمتنع اجتماعه مع المعلول ضرورة انه يتوقف على وجوده وعدمه وتصور المزموم يجتمع تصور اللازم ولو كانا في زمانين بل اراد ما هو بمنزل المعد في عدم لزوم الاجتماع كما يدل عليه قوله مع ان المبادئ معدلات فان المعدلات الحقيقية هنا هي الحركات الواقعة فيها وتسمية المبادئ معدلات على سبيل التشبيه نص بذلك السيد سند في حواشي شرح الرسالة لكن لاشبهة في دلالة على ما ادعاه المحشى لانه وان جاز حينئذ اجتماع المعد بهذا المعنى مع المعدله لكن لاشك في تغاير زمانيهما الذي ادعاه المحشى فلا يندرج هذا في قوله ولقائل ان يمنع كما زعمه المحشى المحقق ثم اقول منع تغاير زمان في التصورين بعد الاستدلال عليه راجع الى دليله وحاصله ان الدليل المذكور انما يتم فيما اذا كان تصور المزموم معدا وذلك غير لازم في جميع المزمومات بالنسبة الى لوازمها البينة لجواز ان لا يتوقف اللازم على ملزومه اصلا بل يكون الامر بالعكس كالاعدام بالنسبة الى ملكاتها فان الاضافة لما كانت داخلية في مفهوماتها وتعلق الاضافة يتوقف على تعلق الملكات لكن كونها طرفا لها كانت الاعدام موقوفة عليها اولا يتوقف شئ منهما على الآخر لكن المتضايفين فانهما يتعقلان معاً من غير ان يتوقف احدهما على الآخر والالبطال المعية فعلى تقدير ان يكون المزموم معدلة معدة لكن كون زمان تصور المزموم مغاير لزمان تصور اللازم واما على التقدير الاخر اعني عدم لكن كونه معدله كما في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وكما في المتضايفين فيكون زمان تصور المزموم هو زمان تصور اللازم هذا خلاصة ما

ذكره المحشى المحقق في توجيه قوله ولقائل ان يمنع وبني على ذلك عدم تدرب المحشى المدقق في توجيه المنع المذكور حيث انه نقل عنه هذه الحاشية ثم قال جوابه الثاني لا يجري في الاعدام بالنسبة الى ملكاتها وفي المتضايفين ووجه عدم التدرب على زعمه ان هذا الاعتراض مندرج في قوله ولقائل ان يمنع فامعنى ايراده بعد نقله مع ان مقصوده ايراده على الجواب الاول للمحشى فيما نقل عنه كما نقلناه على ما يظهر من كلامه فراجع لا ايراده على قوله وايضا زمان تصور اه على ما زعمه السالكون حتى يرد عليه انه مندرج في قوله ولقائل اه ولو سلم انه ايراده على جوابه الثاني فهو وتفصيل لما اشار اليه المحشى بقوله ولقائل فامعنى عدم تدربه في توجيه المنع وهل هذا لا يتجسس بما هو غلط فاحش ثم اقول المنع المذكور بهذين السنين لا يرد ههنا لا على جوابه في الاصل ولا على جوابه الاول في الحاشية وان اتفق الناظرون ههنا اما المتضايفان فلانا نجزم قطعا ان زمان تعقل احدهما غير زمان تعقل الاخر وان لم يكن بين الزمانين زمان ولا انفكاك بخلاف تصور الذاتي مع تصور الشئ وقد قال صاحب المواقف قولهم المضاف ما يعقل ماهيته بالقياس الى الغير لا يرايه انه يلزم من تعقله تعقل الغير فان اللوازم البينة كذلك بل ان يكون من حقيقته تعقل الغير فلا يتم تعقله الا بتعقل الغير هذا كلامه فقد صرح بخروج المتضايفين عن اللوازم البينة فضلا عن دخولهما في تعريف الذاتي وصرح بان المتضايفين يحتاج كل منهما الى تعقل مستقل وذلك يقتضى زمانين قطعا واما الاعدام بالنسبة الى ملكاتها فكذا ايضا ضرورة ان تصور العدم المضاف غير كاف في تصور المضاف اليه اذ الاضافة وان كانت داخلية لكن المضاف اليه خارج فيحتاج الى تصور مستقل في زمان ثان مع انه لما كانت الاعدام موقوفة على الملكات كانت محتاجة الى تصور مستقل حاصل في زمان آخر وذلك كاف في غرض المحشى قطعا والحق ان المنع المذكور بهذين السنين غير وارد قطعا وان اتفق كلماتهم عليه فان قلت اذا لم يكن مراد المحشى بقوله ولقائل اه ما ذكره في توجيهه على ما حققته فما توجيهه عندك قلت اراد المنع المجرد وهو صحيح او مع السند وهو ما يفهم من ظاهر قولهم في تعريف اللازم البين ما يستلزم تصوره تصور ذلك الشئ من وجود التصورين معاً في زمان مع ان المحشى في اصل جوابه مانع فلما اورد كلامه في صورة الاستدلال وورد عليه المنع المذكور ولو اورد كلامه على صورة السند كما كان في الحقيقة كذلك لا يرد عليه المنع المذكور والحق ان مقصوده انما هو تمهيد لما ذكره من الجواب الاول لا الاستناد بهذين السنين كما فهموه ثم انه اشار الى رد المنع المذكور بقوله فاذا تمسك اه وحاصله ان المنع المذكور باطل اذ يلزم توجه النفس الى شيئين في زمان واحد وذلك ممتنع رده بقوله يرد عليه اه وحاصله النقض بالجرى والتخلف وقوله تأمل اشارة الى



منع الجريان وبيان الفرق بين تصور الشيء بالكنه مع تصور ذاتياته وبين تصور الملزوم مع تصور اللازم البين والفرق بينهما ظاهران وجود الماهية عين وجود الاجزاء فلا يكون تصور الذات مغايرا بالذات لتصور الذاتي ولذا قالوا بالتغاير بالاجال والتفصيل بين الحد والمحد وبخلاف الملزوم واللازم فان تصور الملزوم مغاير بالذات لتصور اللازم قطعاً فالمنع المذكور ساقط جدا لكن الجواب الاول ما ذكره بقوله والاولى في الجواب اه وحاصله ان في الذاتي تصور الذات بدون غير ممكن لان وجوده عين وجود الذاتيات كما ان المتصور غير ممكن فالتصور والمتصور كلاهما محالان ههنا وفي اللوازم التصور ممكن والمتصور وهو انفكالة الملزوم عن اللازم محال فالتصور ممكن والمتصور محال وهذا كما قالوا ان في الكليات الفرضية فرض الاشتراك ممكن وان كان المقروض محالا اذ لا وجود لافرادها حتى تشترك فيها بخلاف الجزئي فان الفرض والمقروض فيه كلاهما محالان صرح بذلك السيد سند في الجواب الختصرية الخارجية وانما كان هذا الجواب اولي مما ذكره في الاصل لان بهذا الجواب يظهر الفرق جدا والجواب الذي ذكره وان كان حاسما للمادة الشبهة لكن ظاهره منافي لما يقسم من ظاهر قواهم في تعريف اللازم ما يستلزم تصور الملزوم تصوره من اتحاد زمني التصورين وان كان الامر في الحقيقة ما ذكره بخلاف هذا الجواب فانه لا يأتي ايضا عما يقسم منه ظاهرا مع ظهور الفرق به قطعاً والحق ان هذا الجواب ايضا مبني على اعتبار تغاير زمني التصورين والافلو كان مبنيا على اتحاد زمني التصورين لا يمكن الانفكالك بين التصورين لانه اذا كان زمانهما متحدا يكون رفع احدهما رفع الاخر قطعاً على ما هو المقروض من اللزوم والاتحاد بينهما زمانا قال الجوابين واخذ وجه اوليته ما ذكرناه وانما اطبنا الكلام في هذا المقام اذ قدر في اقدم بعد اقدم (قوله وهذا القدر يكفي) يعني هذا القدر من الانفكالك اعني كون زمان تصور اللازم غير زمان تصور الملزوم يكفي في الفرق بين الذاتي والعرضي بان يتحد الزمان في الاول ويتعدد في الثاني ففيه اشارة الى دفع ما يوههم من ان القول بالانفكالك هدم لقاعدة اللزوم وحاصله ان الانفكالك الهادم هو بمعنى الانفصال وعدم الاستعقاب كما في الاعراض المفارقة الغير اللازمة لحاصله من قسمة الخارج عن الماهية الى اللازم والمفارق لا المغايرة بالزمان الموجودة فيها الاستعقاب وقد حقق الدواني في شرح العقائد العنصرية في بحث النظر ان الاشاعرة لا ينكرون ان لبعض الاشياء لزوما عقليا مع بعض وان لم يستدوا التأثير الى غير الله فبذلك افترقوا عن الحكماء وانكروا التوقيف بين اللازم والملزوم واثبتوا الاستلزام العقلي بمعنى حكم العقل باستلزام احد الشئيين الاخر وهو لا يستلزم التوقف ولا ينافي كونه بطريق جرى العادة كما هو مقتضى قاعدتهم القائلة باستلزام جميع الممكنات

الى الله تعالى ابتداء فقد اعترف الاشاعرة باسريهم بوجود اللزوم العقلي بين الدلائل والدعوى مثلامع ان زمان تصورهم ما متغايرة قطعاً فقد ظهر ان الجواب الذي اشار اليه المحشي موافق لما ذهب اليه الاشاعرة ايضا (قوله وقيل ايضا) اعتراض ثان على صريح قوله مما يمكن تصوره بدون كما ان السابق اعتراض على ما يستفاد منه يعني ان اريد بالامكان في قوله مما يمكن تصوره بدون الامكان الخاص اعني سلب الضرورة عن الجانبين اي جانبي الوجود والعدم يلزم جواز تصور الكنه بالعرض اذ يصير محله ان تصور كنه الشيء بدون العرضي وعدم تصوره بدون اعني تصوره به ليسا بضروريين فيلزم جواز تصور الكنه بالعرض على الاحتمال الثاني بل على الاحتمال الاول ايضا وهو محال اذ العرض لا يفيد معرفة حقيقة المعروض لكونه خارجا عنها (قوله وان اريد الامكان العام) وهو سلب الضرورة عن احد الجانبين والظاهر ان المراد بالامكان العام الامكان المقيد بجانب عدم ولذلك حمل الجيب على الامكان العام من جانب الوجود والمعنى حينئذ ان تصور كنه الشيء بدون العرضي ليس بضروري سواء كان عدم تصوره بدون ضروريا كما في الذاتي اولا كما في العرضي اذ حينئذ يكون التصور بدون وعدمه بدون غير ضروري وهذا وانما جئنا على هذا المعنى لان الامكان العام ماسلب فيه الضرورة من احد الجانبين فقط وستعرف ان الجيب يحمله على الامكان من جانب الوجود فلا بد ان يكون الاعتراض مبنيا على الامكان العام من جانب عدم وامام اقاله المحشي المحقق من ان الامكان العام ههنا لما يقيد بشئ من الطرفين كان صادقا على كل من الواجب والممتنع فيصدق التعريف حينئذ على الذاتي والعرضي اذ كما يصدق على العرضي ان تصور الانسان بدون واجب وكل واجب ممكن بالامكان العام كذلك يصدق على الذاتي ان تصور الانسان بدون ممتنع وكل ممتنع ممكن بالامكان العام انتهى وتلخيصه ان الذاتي يمتنع تصور كنه الشيء بدون بمعنى ان عدمه ضروري والعرضي يجب تصور كنه الشيء بدون بمعنى ان وجوده ضروري ولما لم يقيد الامكان ههنا بشئ من الطرفين كان صادقا على كل منهما ففيه ما فيه لان الامكان العام هو ماسلب الضرورة فيه عن احد الجانبين سواء كان جانب الآخر ضروريا ولا وعلى ما قررناه يكون كل من الجانبين ضروريا فلهذا مع مخالفته لما درجوا به غير صحيح ايضا لان الامكان حينئذ لا بد ان يحمل على سلب الضرورة من احد الجانبين فاما ان يصدق على الذاتي او على العرضي ففي ارادة واحدة لا يصدق عليهما معاً ان مقصود المعتضد ذلك ليس الا ولا يحصل ذلك الا بما ذكرنا (قوله وجوابه اه) يعني فختار الاول اعني الامكان الخاص وتمنع الملازمة القائلة بانه حينئذ يلزم ان يجوز تصور الكنه بالعرض مستندا بان اللازم تصور الكنه مقارنا



بالعرض لانك قد عرفت ان المعنى حينئذ تصور الكنه بدون العرضي وعدم تصوره بدونه ليسا بضروريين فاذا لم يكن تصور الكنه بدون العرضي ضروريا كان تصور الكنه مع العرضي جائزا لانه اذا سلب الضرورة عن وجود شيء بدون وجود شيء كان وجوده معه جائزا قطعاً وكذا اذا لم يكن عدم تصوره بدون ضروريا كان عدم تصوره معه جائزا لما اشترنا اليه فيكون تصوره معه جائزا وعلى كل تقدير فاللازم هناك تصور كنه الشيء مقارنا للعرض ولا استحالة في ذلك بل هو واقع فانه يجوز ان يتصور كنه الشيء بحيث يلزمه تصور اللوازم البينة وهذا تحقيق ما نقل عنه ههنا حيث قال فان مقابل قولنا بدون قولنا معه لا قولنا به لكن هذا انما يتم اذا كان الباء في قوله بدون للمصاحبة كما هو الظاهر من حيث العبارة واما اذا كانت للسببية كما هو الظاهر من مقابلة هذا القول بقوله ما به الشيء هو هو اذا الباء فيه للسببية فالمقابل لقولنا بدون هو قولنا به لامعه ولعل لهذا قال ولوسلم كذا قيل وقد عرفت ان السببية في السابق اضيق العبارة وليس هنالك سببية وان حمل الباء ههنا على السببية يقتضي ان يكون عدم العوارض سببا لامكان تصور الكنه فالحق ان الباء ههنا محمول على المصاحبة لكن الباء في المعنى المستفاد من الامكان اعني جواز تصور الكنه بالعرض على ما هو شأن المقابلة للسببية وسره ان العدم لا يكون سببا بخلاف الوجود والحاصل ان المقابل لقولنا بدون وذلك ظاهر ولما كان الباء في الاول للمصاحبة لما اشترنا اليه ظن ان الباء في مقابلة كذلك فقال المقابل لقولنا بدون معه فاشتبه بين المقامين فالباء في المستفاد للسببية ولعل لهذا قال ولوسلم (قوله ولوسلم بغير الامكان اه) يعني ان الامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون داخل على التصور المقيد بدون فالامكان ان اعتبر كيفية نسبة تصور الكنه الى بدون حتى يكون المعنى تصور الكنه بدون العرضي وبه اعني كونه بدون وبه ليسا بضروريين يلزم ما ذكر من جواز التصور بالكنه بالعرض واما لو اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور المقيد حتى يصير المعنى التصور بالكنه المقيد بكونه بدون ممكن يعني ليس وجوده في نفسه ولا عدمه ضروريا بمعنى انه قد يحصل وقد لا يحصل فلا استحالة فيه لان الامكان حينئذ راجع الى ذات التصور لا الى بدون حتى يلزم جواز تصور الكنه بالعرض ونقل عنه توضيحه ان قولنا الرومي الابيض ممكن لا يستلزم جواز عدم البياض عن الرومي لان الامكان اعتبر كيفية نسبة الوجود الى ذات الرومي لا كيفية نسبة البياض اليه فهنا يجوز ان يعتبر الامكان كيفية نسبة الوجود الى ذات التصور الذي يكون بدون العرضي لا كيفية نسبة الكون بدون العرضي اليه فعدم التصور بدون مثل عدم الرومي الابيض بان لا يوجد اصلا

لا بان يوجد ولا يوجد وصفه ما فتأمل اه ووجه التأمل ان اعتبار الامكان بالنسبة الى التصور المقيد مع قطع النظر عن ذلك القيد يأتى عنه الذوق السليم اذ يصير المعنى حينئذ بخلاف مثل الضاحك والكاتب من الامور التي يكون تصور الانسان الحاصل بدونها ممكنا ولا شك في انه امر زائد وقد صرح الشيخ في دلائل الايجاز بانه ما من كلام فيه امر زائد على مجرد اثبات الشيء للشيء او نفيه عنه الا وهو العرض الخاص والمقصود من الكلام وهذا مما لا شك فيه فصرف الكلام الى خلافه يأتى عنه الطبع قال المحشى المحقق ويستفاد منه ان الذاتي الامر الذي يكون تصور الشيء بالكنه الحاصل بدون غير ممكن فيخرج من هذا جواب آخر للاعتراض السابق اعني صدق تعريف الذاتي على اللوازم البينة بالمعنى الاخص وهو ان تصور الملزوم بدون اللازم ممكن لكن المتصور محال بخلاف الذاتي فان التصور بدون غير ممكن اذ ليس تصور الشيء الا تصور ذاتياته فلا يكون بدون ممكنا فالتصور محال كالتصور وهذا هو الجواب الشافي السابق الذي اشار اليه فيما نقل عنه وفيه بحث لانه ان اراد ان الجواب الشافي مبني على هذا الاعتبار البعيد فغير مسلم كيف والجواب الشافي مبني على تحرير المراد من التعريف مع قطع النظر عن هذا الاعتبار البعيد كما لا يخفى على من له ادنى نظر بأسلوب عبارته سابقا وان اراد ان الجواب الشافي كما يمكن ان يؤخذ من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد بالتحرير الذي ذكره يمكن ان يستفاد من اعتبار الامكان بالنظر الى القيد كما هو الظاهر من كلامه في رد عليه انه يلزم حينئذ ان يكون اعتبار الامكان بالنظر الى القيد واعتباره بالنظر الى القيد مساويين مع انه كيف يستفاد من البعيد ما هو الشافي الاقرب والحق ان الجواب الشافي مبني على اعتبار الامكان بالنظر الى القيد الذاتي بتحرير المراد من التعريف ولا يلزم من اعتبار الامكان في تعريف العرض بالنظر الى القيد فقط لضرورة داعية اليه اعتباره في التعريف المستفاد منه للذاتي حتى يحصل منه الجواب الشافي فتدبر فانه دقيق (قوله هي على ان تصور الكنه بالعرض اه) اي على انا سلمنا ان اللازم تصور الكنه بالعرض لامعه وان الامكان يعتبر بالنسبة الى القيد فنقول اللازم وهو تصور الكنه بالعرض بان يكون سببا لحصوله غير ممكن بان يكون للعرض نسبة خاصة بالشيء يلزم من العلم بها العلم بكنهه وقد صرح الشرح المحقق في حاشية شرح التجريد في اوائل ابحاث الامور العامة مجيبا عن السؤال بان الكلام في التصور بالكنه والرسم لا يفيد بانه يجوز ان يكون لبعض الرسم التام خصوصية يفيد بها تصور كنه المرسوم (قوله ويمكن) جواب عن الاعتراض باختيار الشق الثاني يعني اننا نختار ان المراد بالامكان في قوله مما يمكن تصور الانسان بدون الامكان العام لكن لا المقيد بجانب العدم حتى يرد عليه انه متحقق في الذاتي



كما في العرضي على ما حققناه بل المراد المقيد بجانب الوجود بمعنى قوله مما يمكن تصور  
 الانسان بدونه ان تصور الانسان بالسكنه بدون العرضي يمكن وجوده يعني عدم  
 التصور بالسكنه بدون العرضي ليس بضروري سواء كان تصور السكنه بدونه ضروريا  
 او لا على ما هو شأن الامكان العام من انه اذا سلب الضرورة فيه عن احد الجانبين  
 يبقى الجانب الاخر على عمومته وهذا المعنى اى الامكان العام المقيد بجانب الوجود  
 غير متحقق في الذاتي اذا لا يصح ان يقال فيه تصور الانسان بدون الذاتي يمكن وجوده  
 يعني عدم التصور بدونه ليس بضروري بل عدم التصور بدونه ضروري نعم الامكان  
 العام المقيد بجانب العدم حاصل فيه كما اعتبره السائل لكنه غير معتبر ههنا  
 لكن بقي ههنا شيء وهو انه اذا اعتبر الامكان العام المقيد بجانب الوجود تكون  
 الضرورة مألوفة عن عدمه كما اشار اليه المحشى فيكون جانب الوجود على عمومته  
 فان كان ضروريا يكون منافيا لما صرحوا من انه يجوز تصور انكته بالعرض  
 وقد سبق وان لم يكن ضروريا يلزم جواز تصور انكته بالعرض فيرد الشق الاول  
 من السؤال الان يقال المقصود ههنا دفع الاعتراض بصدق تعريف العرضي  
 على الذاتي وقد حصل وما ذكره فينى على التردد ولا يلتفت ههنا الى ما ذكر  
 بل يبقى على عمومته على انه من قبيل تشكيكات الرازي (قوله المشهور ان الهوية  
 نفس الشخص) لا يخفى ان الشخص ههنا بمعنى الشخص لان بعض ماله دخل  
 في الشخص امر عدى فكيف يكون عين الهوية الموجودة في الخارج فيكون موافقا  
 لما صرح به الشريف وغيره من ان الحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد صرح بعض  
 الافاضل بان الشخص زائد على حقيقة الشخص عارض له فلما بقي هذا الكلام  
 على ظاهره كان الهوية عبارة عن الامر العارض له فلا بد ان يكون الشخص  
 في هذا المشهور عبارة عن الشخص وبهذا ظهر وجه قوله والشارح قد اطلقها  
 على الماهية باعتبار الشخص اذا الشخص فيه باق على ما يفهم منه وليس بمعنى  
 الشخص اذا ادعى له واطلاق الهوية على الماهية باعتبار الشخص سواء كان  
 المراد منه الماهية المشروطة بشرط الشخص او المراد به الماهية مع الشخص  
 غير معروف لان المعروف عندهم ان الهوية عبارة عن الهوية وهى الحقيقة الجزئية  
 فاندفع بهذا ما قاله السالكون من انه ان كان المراد من الماهية باعتبار الشخص  
 الماهية المشروطة بشرط الشخص كما هو الظاهر فهذا الاطلاق غير مشهور  
 بين القوم وان كان المراد به الماهية باعتبار الشخص فعدم شهرته في حيز المنع وقد قال  
 السيد وشارح التجريد ايضا والحقيقة الجزئية تسمى هوية انتهى وجه الاندفاع  
 ظاهر مما قررناه وكأنه لم ينظر الى كلام المحشى سابقا ولاحقا واعتبر بظاهر ما ذكره  
 السيد هذا (قوله اورد الغاء يعني في قوله فالحكم اه) مع انه ليس من عادة السؤال

تصديقه بها وان كانت العادة تصدير القول بها مثل ان يقال فان قلت او فان قيل اه  
 دلالة على تفرعه ووروده على ما قبله اذ انابانه ناشئ عما سبق لا يقال كل سؤال ناشئ  
 عما سبق فمواجهة التخصيص لا نناقول ربما يكون المنشأ خفيا على ان تعدد المنشأ  
 وظهوره زج هذا التعبير كما لا يخفى فالقول بان الثاني للتأكيدهم (قوله مجموع  
 امور ثلاثة) احدها تعريف الحقيقة بما به الشيء هو هو وثانيها ككون الشيء  
 بمعنى الموجود وثالثها كون الثبوت بمعنى الوجود اذ يصير المعنى حينئذ الامور التي  
 بها الموجودات تلك الموجودات موجودة ولا شك في اغوية هذا الحكم لان عقد  
 الوضع متحد مع عقد الحمل في المفهوم اتحادا بينا كأنه قيل الامور الشائعة ثابتة  
 ولا بد في الحمل من التغاير في المفهوم بين العقدين حتى يفيد فان قيل ان كانت  
 الحقيقة بمعنى الماهية فلا اغوية في هذا الحكم اذ المعنى ماهيات الجزئيات الموجودة  
 موجودة كيف ووجود الكلى معركته بين العقلاء فكيف من نافي لوجوده وكم من  
 معترف بوجوده قلنا لا يجوز ان يكون المراد بالحقيقة ههنا الماهية الكلية  
 حتى يكون المعنى الطبائع الكلية للجزئيات موجودة اذ لا اختصاص لهذا الخلاف  
 بالسوفسطائية مع ان الحق ان الماهية الكلية غير موجودة في الخارج على ما صرح به  
 كثير من المحققين كالشارح والعضد والشريف وغير ذلك فكيف يصح عنوان قوله قال  
 اهل الحق اه ثم ان الحقيقة ههنا مفسرة بما به الشيء هو هو وهذا المعنى مقابل للحقيقة  
 بمعنى الماهية الكلية قال الشريف عند قول صاحب المواقف حقيقة الشيء ما هو بها  
 هو هذا تفسير لمفهوم حقيقة الشيء والحقيقة الجزئية تسمى هوية وقد تستعمل  
 الهوية بمعنى الوجود الخارجى والحقيقة الكلية تسمى ماهية هذا كلامه فقد صرح  
 بان الحقيقة بالمعنى المذكور مقابلة للحقيقة بمعنى الماهية الكلية فكيف يجوز ارادة  
 الماهية الكلية من الحقيقة المفسرة ههنا والتحقيق ان الماهية اعنى المنسوبة  
 الى ما هو قد تطلق على الحقيقة باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما هو وهى  
 حينئذ عبارة عن الماهية الكلية التي اختلف في وجودها وقد تطلق على الحقيقة  
 باعتبار ان تحقق الشيء انما يكون بها وهى المراد ههنا على ما فسر الشارح اولا  
 وبين المعنيين تفاوت حيث ان الاول يوجد في الجنس بالقياس الى النوع ولا يوجد  
 فيه المعنى الثاني لعدم وجود الجنس الا في ضمن النوع وان المعنى الثاني يوجد  
 في الماهيات الجزئية ولا يوجد فيها المعنى الاول لان الجزئيات لا تكون جوابا  
 عن السؤال بما هو وكلا المعنيين يوجدان في الماهيات النوعية لانها لكونها عبارة  
 عن الماهية الكلية تكون جوابا عن السؤال بما هو وانها هى التي تكون الانواع  
 بها هي التي هي فاذا عرفت هذا فالمراد بالحقائق ههنا الحقائق النوعية  
 التي بها الاشياء هي على ما فسر الشارح فالمعنى الحقائق التي بها الاشياء



التي نشاهدها هي هي موجودة فالحكم لغو قطعاً إذا الحقائق حينئذ تكون  
عين الأشياء الموجودة والحكم بالوجود حينئذ عليها يكون لغوا جزوا بهذا التحقيق  
ظهور ركائز القول الذي نقله الشارح لأنه لا معنى لقوله ما به الشيء هو هو باعتبار  
تحققه حقيقة لأن ما به الشيء الموجود هو هو لا يكون إلا محققاً لا معنى لاعتبار  
التحقق فيه فقد ظهر أن التفريع من الشارح إنما هو على تعريف الحقيقة بما فسر به  
أولاً وان مراد المحشى بقوله تعريف الحقيقة ليس إلا ذلك فاضمحل بهذا ما قاله  
القاضل الجلي هر باعن الاعتراض السابق بحمل الحقائق على الماهيات الكلية  
في بيان قوله تعريف الحقيقة أي تعريفه بالماهية باعتبار التحقق والوجود انتهى  
لأنه مبني على كون التفريع على ذيل قد يقال وقد عرفت ركائز عدم بناء التفريع  
عليه على أنه لا حاجة حينئذ إلى اعتبار الأشياء في لغوية الحكم إذ لو قيل الحقائق  
بمعنى الماهيات باعتبار التحقق والوجود موجودة يكون الحكم لغو مع أن اللازم  
حينئذ على المحشى أن يقول إذ لا لغوية في قولنا عوارض الأشياء موجودة  
وما هيئات الأشياء مع قطع النظر عن تحققها موجودة إذ المقابل للتفسير المذكور  
كلاهما وفي الأمر الثاني من الركائز والفساد ما لا يخفى فضلاً عن عدم اللغوية  
هكذا ينبغي أن يقرر هذا المقام (قوله وكون الشيء بمعنى الموجود) لا يقال كون الشيء  
بمعنى الموجود لم يلزم مما سبق بل اللازم التصديق والتساوي ولا مدخل للتساوي  
في لغوية الحكم لأننا نقول الشارح ههنا في صدد بيان المعاني اللغوية وقد ذكر  
في الكتب الكلامية أن لفظ الشيء عند الأشاعرة اسم الموجود وبمعناه لغة على  
ما يشهد به النصوص فمعنى قوله والشيء عندنا الموجود والشيء عند الأشاعرة  
معناه الموجود أو اسم الموجود قال في شرح المقاصد ما أنه هل يطلق على المعدوم  
لفظ الشيء حقيقة فبحث لغوي فعندنا هو اسم الموجود لما تجده شائع الاستعمال  
في هذا المعنى ولا نزاع في استعماله في المعدوم مجازاً وقد صرح في المواقف بمثل هذا  
نعم المعتزلة لما اعتقدوا تقرر الأشياء في الخارج اعترفوا بيشيئتها وأطلقوا لفظ الشيء  
عليها اصطلاحاً والأشاعرة أنكروا ذلك وقالوا المعدوم ليس بشيء فما أطلقوا لفظ الشيء  
عليها اصطلاحاً حقيقة لكن ذلك بحث آخر متعلق بتقرر الأشياء في الخارج وعدمه  
ولقد أثبتته على القابل للفرق بين المقامين (قوله إذ لا لغوية في قولنا بيان لكون المبدأ  
مجموع الأمور الثلاثة وحاصله لم يفسر الأمور الثلاثة بما ذكرنا فاما أن لا يفسر  
واحد منها بشيء مما فسر به أو يفسر واحد منها بما فسر به دون الآخرين أو يفسر  
اثنان منها دون الآخر وعلى التقادير السبعة لا يكون الحكم باللغوية صحيحاً ما على  
التقادير الأربعة الأولى فقطاهر وأما على الثلاثة الأخيرة فلا فلو فسر الأشياء الثابتة  
بما فسر به وفسر الحقيقة بالعوارض فيكون المعنى عوارض الموجودات موجودة

وكذا

وكذا الوفسر الحقيقة والثابتة بما فسر به وفسر الأشياء بالمعدومات والمعلومات  
فيكون المعنى الأمور التي بها المعدومات هي هي موجودة وكذا الوفسر الحقيقة  
والأشياء بما فسر به وفسر الثبوت بمعنى سوى الوجود كالصور مثلاً فيكون المعنى  
الأمور التي بها الموجودات هي هي متصورة لا يكون الحكم لغواً إذا فقد علمت من  
هذا أنه لو فسر واحد منها بما فسر به والآخران بغير ما فسر به أو فسر الكل بغير ما فسر به  
لا يكون الحكم لغواً قطعاً ولو ضوحها تركها والقصر على الثلاثة الأخيرة تقصير  
فلا تكن من القاصرين (قوله فلما يحتاج اه) يعني أن كلمة رب للتقليل وقلة الاحتياج  
باعتبار قلة المحتاجين وهم أصحاب الأذهان القاصرة ولذلك قال فان أكثر من يسمعه  
يعني أن أكثر من يسمعه من أصحاب الغفلة الذين يعرفون باعتبارات القضايا يفهم  
المعنى الذي ذكره (قوله كما في مثل واجب الوجود موجود) فان معناه أن الذي  
نعقده واجب الوجود بما يفرضه عقولنا موجود في نفس الأمر لأن واجب الوجود  
في نفس الأمر موجود في نفسه إذ لا شك في لغوية هذا الحكم مع أنه يقال له أثبت العرش  
ثم انقشه (قوله والحاصل أن أخذ موضوعه) اتصاف موضوعه بعنوانه بحسب  
الاعتقاد كما هو التحقيق من مذهب الشيخ من اتصاف ذات الموضوع بوصفه بالفعل  
بحسب الغرض والاعتقاد مشهور بين الناس وكأنه كان حقيقة عرفية عندهم بل  
هي حقيقة لغوية على ما أشار إليه العلامة الكبرى في الحاشية الصغرى من أن  
ما ذكره الشيخ مطابق للعرف واللغة وقال في حواشي المطول أن أهل الميزان  
لا تخالف أهل العربية إذ هم يصددين بيان مفهومات القضايا بحسب العرف واللغة  
فلا يحتاج في إقادتها لذلك المعنى إلى بيان الأقليل بالنسبة إلى الأذهان القاصرة  
الغير واقفة على الاصطلاح بخلاف قول السائل الثابت ثابت فانه أخذ موضوع  
بحسب نفس الأمر ولا بد من ذلك إذ لم يعهد لتأشئ مفروض الاتصاف بالثبوت  
حتى يغير عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه بالثبوت في نفس الأمر فال مفهوم من أفظ  
الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس الأمر فيكون الحكم لغواً وبخلاف قولك  
أنا أبو النجم بالنسبة إلى من يعرفه أنه مسمى بذلك وقوله وشعري شعري فان اتصاف  
ذات الموضوع فيهما بوصفه بالفعل بحسب نفس الأمر فان كلا منهما وان كان مقيداً  
لكنه محتاج إلى بيان المعنى بالنسبة إلى جميع الأذهان بأن يقال أنا الرجل الموصوف  
بالبلاغة والمشهور بالقصاحة وشعري الآن كشعري فيما مضى بأنه لم يتغير وشعري  
هو الشعر الموصوف بالقصاحة فهذا المعنى بهذا التوجيه وإن اشتهر فيما بينهم لكنه  
معنى معتبر عند البلغاء غير مشهور فيما بين الناس كشهرة المعنى السابق فلا بد من بيانه  
إذ لا شك أن هذا المعنى في هذا الشعر معنى مجازي لغة وإن كان معروفاً عند البلغاء  
حينئذ يجر عن دركها أكثر الناس وهذا معنى قوله في الحاشية الآتية وهذا فاطر



الى قوله وهذا الكلام وقوله ولا مثل انا ابو النجم الخ ناظر الى قوله ربما يحتاج اه  
وبما حققنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من ان اخذ الموضوع على الوجه المذكور  
كما هو مشهور فيما بينهم كذلك اخذ طرفي شعري شعري على الوجه المذكور  
مشهور فيما بينهم واما بالنسبة الى القاصرين فهما متساويان والفرق غير بين  
انتهى وقد عرفت التفاوت بين الشبهتين وعرفت ان الشهرة الثانية ما اغنت عن  
بيان المعنى بالنسبة الى اكثر الناس بخلاف الشهرة الاولى كما لا يخفى على اولى  
التهى (قوله اى ليس مثل المثال الذى ذكره السائل) انما يفهمه تطبيق ما ذكره  
السائل اعنى الامور الثانية وبين ما ذكره الجيب الثابت ثابت ولذا قال فيما نقل عنه  
اذ لافرق بين قولنا الامور الثابتة ثابتة وبين الثابت ثابت (قوله اذ قد اعتبره)  
يعنى ان السائل اعتبر المثال متحد الموضوع والمحول لا اخذه الموضوع بحسب نفس  
الامر اذ لا يمكن له اخذه بحسب الاعتقاد ههنا بخلاف ما نحن فيه وتحقيق هذا  
المقام ان اتصاف ذات الموضوع بالعنوان وان كان الاصح انه يجب ان يكون  
بالفعل لا بالامكان لكن لا يجب ان يكون بحسب نفس الامر بل يكفى في ذلك فرض  
العقل كذلك كما فيما نحن بصدده قلنا لما نظرنا الى العالم شاهدنا امور متغيرة بحسب  
الظاهر متميزة بالاسماء والاحكام فاعتقدنا ان لها حقائق ف نحن توجه الى تلك  
الامور ونستحضرها بلفظ حقائق الاشياء بناء على ذلك الاعتقاد الذى هو  
في الحقيقة عبارة عن الفرض العقلي ونحكم عليها بالوجود في نفس الامر وظاهر ان  
ذلك حكم مفيد بل ربما لا يكون بديهيا فيحتاج الى بيانه وثباته بالبرهان كما سيصرح  
به الشارح ومثله قولنا واجب الوجود موجود فانا لما قسمنا المفهوم بحسب القسمة  
العقلية الى ما يقتضى ذاته وجوده او عدمه اولا يقتضى شيئا منهما حصل عنده  
مفهوم يقتضى ذاته وجوده فرضا فنبر عنه بلفظ واجب الوجود ونحكم عليه  
بالوجود الخارجى ويحتاج في اثباته الى البيان وليس مثل ذلك الثابت ثابت اذ لم  
يعهد لنا شي مفروض الاتصاف بالثبوت حتى يعبر عنه بلفظ الثابت فيحكم عليه  
بالثبوت في نفس الامر فالمفهوم في لفظ الثابت ما اتصف بالفعل بالثبوت في نفس  
الامر فيكون الحكم لغوا وليس مثله ايضا انا ابو النجم ولا قوله وشعري شعري  
فان اتصاف ذات الموضوع فيهما بالفعل بحسب نفس الامر فاذا عرفت هذا فليس  
معنى قوله اذ قد اعتبره متحد الموضوع والمحول لانه اعتبره ولولم يعتبره كذلك بل اخذ  
الموضوع بحسب الفرض كما هو التحقيق من مذهب الشيخ ~~يكون~~ مفيدا  
كما زعمه المحشى المحقق غافلا عما ذكرناه من التحقيق بل معناه ما تلوناه عليك  
وبهذا التحقيق الذى بسطنا لك اندفع ما اورده بعض الفضلاء من ان الفرق بين  
العنوانات تكلف لانا اذا قلنا كل ج ب يكون مفهومه بحسب الفرق واللغة ثبوت

الباء الخ بالفعل بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ وفهمه المتأخرون  
او بالفعل بحسب فرض العقل على ما هو تحقيق مذهب الشيخ كما حققه الرازي  
في شرحه للمطالع انتهى لانا لانسلم ان الفرق بين العنوانات تكلف لان الفرق الذى  
ذكره الشارح انما هو مقتضى ما في نفس الامر وان اثبتته على السائل هكذا ينبغي  
ان يحقق هذا المقام (قوله ولك ان تقول في توجيه قوله ربما يحتاج) ان قولنا  
حقائق الاشياء ثابتة يحتاج الى البيان لعدم ظهوره بالنسبة الى الاذهان القاصرة  
لكن ذلك البيان ليس بطريق التأويل والصرف عن الظاهر المتبادر لشهرة المعنى  
المراد منه لكونه معنى حقيقيا لغة وعرفا بخلاف شعري شعري فانه يحتاج  
الى التأويل والصرف عن الظاهر لعدم شهرة المعنى المراد منه لانه وان كان هذا المعنى  
معروفا عند البلغاء لكنه غير معروف عند كثير من الناس المحتاجين الى فهم  
المراد منه والفرق بين هذا التوجيه وبين التوجيه السابق ناظر الى كلمة التقليل  
ولذلك قال فان شعري شعري يحتاج البتة الى بيان معناه لخصائه وهذا ناظر  
الى مدخولها اعنى الاحتياج الى البيان حيث قال فيه فانه يحتاج الى التأويل  
ويرد عليه انه حينئذ لا يكون لقوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مدخل  
في بيان عدم اللغوية الا ان يراد به افادة ظهور الافادة في هذا القول وافادة عدم  
ظهورها في شعري شعري وهذا معنى ما نقل عنه يعنى وعلى هذا يكون معنى  
قول الشارح وهذا الكلام مفيد يظهر كونه مفيدا ولو بالنسبة الى الاذهان القاصرة  
من غير احتياج الى تأويل بخلاف قوله شعري شعري فانه انما يظهر كونه مفيدا  
عند الناس بتأويل وصرف عن ظاهره هذا ومن الفرق ايضا ان هذا لا يجرى  
في الثابت ثابت فتكون المقابلة قاصرة فافهم واما ما قاله صاحب بحر الافكار  
من انه ان اراد ان حقائق الاشياء مستعملة في الموضوع له وليس فيه مجاز فهو  
بديهي البطلان وان اراد ان المراد منه وان كان مجازيا لكنه لشهرته صار كالحقيقة  
في انضمامه من اللفظ من غير احتياج الى القرينة فهو لا يوجب الاستغناء عن  
التأويل فليس بشئ لانا نختار الاول ونقول حقائق الاشياء مستعملة في الموضوع له  
حينئذ لغة وعرفا على ما عرفت التحقيق من مذهب الشيخ على ان الفرق بين المعنيين  
في العبارة ثين لا يخفى على من هو صاحب بصيرتين (قوله وهذا المعنى لا يحصل اه)  
اشارة جواب سؤال مقدر كانه قيل ان قوله شعري شعري لا يحتاج الى التأويل  
بناء على ان المتبادر من الاضافة العهد فيصح الجمل فيه من غير احتياج الى التأويل  
اعنى شعري الان كـ شعري فيما مضى او شعري هو الشعر الموصوف بالبلاغة  
اذ العهد يجعل على هذا المعنى فالمعنى شعري المعهود وهو شعري الان كشعري  
المعهود وهو المقيد بما مضى او الشعر المتصف بالبلاغة فيكون معناه ما هو الظاهر



المتبادر من المعنى الحقيقي من غير تأويل هنا وحاصل الدفع ان معنى العهد ليس  
 الارادة بعض المعين وملاحظته بقيد كونه الان وفيما مضى موصوفاً بالبلاغة  
 لا تدل عليه الاضافة لان الاضافة انما تدل على الذات والوصف المذكور خارج  
 عنها فلا يكون الا بالتأويل والصرف عن المتبادر (قوله وكما فرق بين المعنيين)  
 اي كم من فرق بين شعري الان كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة وبين ارادة  
 البعض المعين سواء تعين بالتعين النوعي مثل اشعار المتعلقة بنوع من المعاني  
 مدحا او غيره او بالتعين الشخصي مثل اشعار معينة بنوع من المعاني لعدم دلالة  
 هذه الارادة على شيء من التقييد المذكورين قطعاً فان كان احد المتعينين  
 عين الاخر لا يكون الحمل مفيداً وان كان غيره يلزم الحمل بالمباين على ان العهد يلزم  
 فيه الذكر الحقيقي لفظاً وتقديراً او الذكر الحكمي ولم يوجد ههنا كذا تنقل عنه  
 واما ما قاله بعض الفضلاء من ان شعري الان كشعري فيما مضى او المعروف بالبلاغة  
 بعض اشعار معينة لكن بالتعين النوعي والتعين المعترف في العهد ليس مقصوداً  
 على التعين الشخصي فيجوز ان يراد بالاضافة التعين النوعي وهو الشعر المعروف  
 بالبلاغة او فيما مضى فليس بشيء لان معنى كون الاشعار معينة بالتعين النوعي  
 كونها متعلقة بنوع من المعاني على ما اثرنا اليه والزمان والوصف خارجان عنه  
 فالاضافة لا تدل عليهما قطعاً هذا (قوله والمشهور اه) توجيه ثالث لقوله  
 ربما يحتاج الى البيان يعني ان المشهور في توجيهه ان المراد بالبيان ليس هو البيان  
 التصوري كما في التوجيهين السابقين بل المراد منه البيان التصديقي وهو بيان  
 صدق الكلام ومطابقته لما في نفس الامر وذلك لا يكون الا بالدليل فالمعنى  
 ان هذا الكلام مفيد ربما يحتاج بالنسبة الى الازهان القاصرة كالسوقطانية  
 الى بيانه بالدليل فيكون فيه تأكيد للافادة اذا السائل لما انكرتلك الافادة كدبانه  
 يحتاج الى الدليل بالنسبة الى بعض الاشخاص فكيف لا يكون مفيداً اذا الاحتياج  
 الى الدليل فرع كونه مفيداً فظهر من هذا انه لو قال الشارح ههنا وهذا الكلام  
 ربما يحتاج الى البيان فيكون مفيداً لكان اولي بالنسبة الى هذا الوجه لكنه  
 راعى السؤال فتدبر (قوله ويرد عليه ان شعري اه) الظاهر انه نقض اجاباً بان يقال  
 ان شعري شعري ايضا يحتاج الى بيان صدقه ومطابقته لما في نفس الامر بعد توجيهه  
 بان المراد منه شعري الان كشعري فيما مضى او هو الشعر الموصوف بالبلاغة  
 اذ لا بد لاثبات ان شعري الان كشعري فيما مضى او هو الموصوف بالبلاغة من شاهد  
 لا سيما بالنسبة الى الازهان القاصرة عن درك البلاغة فاندفع ما قيل ان شعري  
 شعري يحتاج الى التأويل لا الى بيان صدقه بالدليل فلا يكون قوله ولا مثل  
 انا ابو النجم وشعري شعري ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان بهذا المعنى وانحل

ان الخطاب بهذا الكلام انما هو البليغ العارف بأساليب الكلام ضرورة ان  
 من لم يكن بليغاً لا يعرف مماثلة الشعرين او اضافته بالبلاغة وبالجملة فاصحاب  
 الازهان القاصرة عاجزون عن ادراك المماثلة او اضافته بالبلاغة ولولا شاهد  
 والاذكاء العارفون بالاساليب لا احتياج لهم الى الدليل في معرفته لا يقال فكذا  
 فيما نحن فيه الاذكاء لا يحتاجون الى اثبات هذا القول بالدليل واصحاب الازهان  
 القاصرة لا فائدة لهم في الدليل فيضمحل التوجيه المشهور عن اصداله لا نقول  
 لا يخفى عليك ان الاحتياج الى الدليل اعم من ان يحتاج اليه لاجل ثبوته عنده  
 او لاجل ثبوته عند الاخر فنحن في بعض الاوقات نحتاج الى اثبات ثبوت حقائق  
 الاشياء لاجل علمنا به وفي بعض آخر لاجل الزام الخصم وفي بعض نحتاج ببعضها  
 ضرورة فظهر الفرق بين المقامين بقي ان الشارح سيصرح بانه لا طريق الى المناظرة  
 مع السوقطانية فلافائدة في ايراد الدليل عليه معهم الا ان يقال ربما يحتاج  
 اوسط الناس الى اثبات ثبوت حقائق الاشياء لاجل حصول العلم لهم كما هو  
 قول الشارح فيما سياتي لنا تحقيقاً انا نجزم بالضرورة بثبوت بعض الاشياء  
 بالعيان وثبوت بعضها بالبيان بخلاف قوله شعري شعري فليست بر في هذا المقام  
 اعلم ان التوجيهات الثلاثة مسكوت عنها في قوله انا ابو النجم في كلام المحشي  
 والظاهر ان ابرأهافيه لا يخلو عن تكلف وانما اتى به الشارح تعييناً لقائل شعري  
 شعري وتمهيداً له وتكميلاً مع ان التوجيه الاول الظاهر من سوق كلام الشارح  
 يجري فيه كما حققناه سابقاً ولذا قال فيما تنقل عنه واما جعل قوله ولا مثل قوله  
 انا ابو النجم اه مبني على وجه لم يذكر في الكتاب فما لا يرتضيه من له ادنى دراية  
 في الاساليب هذا هو اللابح للخطا في هذا المنقول والمناظرون حملوه على المجموع  
 يعني المحشي بذلك ان جعل قوله ولا مثل انا ابو النجم وشعري شعري مبني على وجه  
 لم يذكر في الكتاب مما لا يرتضى فكان مراد بذلك رد ما قاله بعض الافاضل من ان  
 قوله ولا مثل انا ابو النجم اه نفي للتوجيه المشهور في اتحاد المسند والمُسند اليه لا  
 انه ناظر الى قوله ربما يحتاج الى البيان انتهى فان كان مراد المحشي بذلك المنقول  
 رد هذا الكلام فالامر كما فهموه والله اعلم (قوله واعلم اه) جواب حسن من المحشي  
 لدفع الاعتراض المذكور في الشرح وحاصله ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو  
 وبالشئ ما يعم الموجود والمعدوم ولو مجازاً اذا اشاعة لا يشكرون اطلاق لفظ الشئ  
 على ما يعم الموجود والمعدوم مجازاً اعني ما يعم ان يعلم ويخبر عنه فحينئذ يصح الحكم  
 ويكون مفيداً اذ لا شك حينئذ في تغير عنوان الموضوع والمحول فلم يتوجه السؤال  
 باللغوية قطعاً لا يقال لا يصح الحمل على هذا المعنى المجازي اذ ليس المعدوم ثابتاً  
 في الخارج فيلزم الكذب وايضاً ان الحقيقة بالمعنى المذكور لا تطلق على الموجود



بالوجود الاصلى فعلى تقدير تعميم الاشياء لا يجوز اضافة الحقائق لانا نقول المراد  
بالاشياء جنس الاشياء كما سيجتبه الشارح في قوله والعلم بها اه فلا كذب هنا  
ولا مانع ايضا في الاضافة ثم ان الكلام مبنى على ان المراد بالحقيقة ما به الشيء هو هو  
كما اشرنا اليه وهو المرضي عند الشارح فلا يرد ما قاله المحشى المدقق من انه اذا اريد  
بالحقيقة حينئذ ما به الشيء هو هو باعتبار تحققه فتوجه السؤال ظاهر (قال الشارح  
العلامة وتحقيق ذلك اه) يعنى كما انه يختلف الحكم باختلاف العنوان كذلك  
يختلف باعتبارات في عنوان واحد كما في المثال الذى بسطه فكذا فيما نحن فيه لان  
العنوان فيه وان كان واحدا لكنه متعدد باعتبار اخذ اتصاف الموضوع به  
بحسب نفس الامر كما هو ظاهر مذهب الشيخ فيكون الحكم حينئذ لغوا او بحسب  
فرض العقل كما هو تحقيق مذهب الشيخ فيكون الحكم مفيدا وبالجملة فحقائق الاشياء  
ههنا اذا اخذت من حيث انها في الواقع كان الحكم بالثبوت عليها لغوا واذا اخذت  
من حيث انها في الاعتقاد وفي فرض العقل كان مفيدا وهذا الكن قوله واذا اخذ  
الانسان من حيث انه حيوان ناطق كان الحكم بالحيوانية عليه لغوا منطوق فيه  
لانه انما يلزم اذا اخذنا الحيوان من حيث انه هو الناطق لانه عين الانسان فلا فائدة  
في الجمل وكذا اذا اخذنا الحيوان من حيث هو مفهوم غيره اى غير الناطق منضم اليه  
حينئذ يحصل منهما ماهية مركبة هي غير الاجزاء كان كل واحد منهما جزءا لها  
فلا يخل شي منهما على الاخر وعلى الماهية المركبة منهما واما اذا اخذنا الحيوان  
من حيث هو من غير اعتبار انه ناطق بوجه كما اشرنا اليه اولا او غير الناطق بوجه  
كما اشرنا اليه ثانيا فيحصل هو حينئذ على الانسان لانه هو الذاتى المحمول صرح بهذه  
الاعتبارات الثلاثة ههنا صاحب المواقف والشريف وصرحا بالجمل في الثالث  
الا ان يكون مراده كان الحكم عليه بالحيوانية من حيث انه ناطق لغوا  
ولاشك فيه وهو الاحتمال الاول الذى في المواقف اويكون مراد العضد  
من كون الحيوان هو المحمول على الانسان ان الحيوان يحمل على الانسان  
الماخوذ لا بشرط شي كما فصله الشريف هنالك فيكون هذا الاحتمال عين  
ما ذكره الشارح اولا فانقن هذا فانه فائدة نفيسة (قال المصنف والعلم بها)  
الظاهر ان هذا العلم اعم من التصور والتصديق سواء كان التصديق  
متعلقا بنبوت الحقائق انفسها او باحوالها من الجود والامكان وغير ذلك من  
الاحوال لانه وان كان المقصود ههنا هو التنبيه على وجود الممكنات والمحدثات  
وتحقق العلم بها ليستدل به على وجود الصانع وكان التصديق بنبوت الحقائق  
كافيا في هذا الغرض لكن لاشك ان التصديق بوجود الممكنات انما يكون  
بعد تصورها وان التصديق باحوالها لازم ايضا اذ ربما يتوصل بها ايضا الى معرفة

ما هو المقصود الالهي وهذه الدقيقة عم الشارح هنا فقال والعلم بها اى بالحقائق  
من تصوراتها والتصديق بها وباحوالها متحقق مع انه لا دليل على تخصيصه بواحد  
كما لا حاجة اليه بل التعميم لازم كما حققناه (قال الشارح والجواب ان المراد اه)  
يعنى ان نبوت جنس الحقائق وتحقق جنس العلم بها كاف ههنا كما اشرنا اليه فذلك  
يحمل الحقائق عليه وكذا العلم بها مع ان ما ذكره لا يستغنى عن الجمل على الجنس  
ايضا اذ العلم بنبوت الجميع ايضا غير متحقق لا يقال لا بد من حمل الكلام ههنا  
على العلم بنبوت الحقائق اذ المقصود هو التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به  
حتى يستدل به على وجود الصانع فان الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة  
لانا نقول قد اشرنا الى ان المقصود ههنا هو التنبيه على وجود الممكنات وتحقق  
العلم به حتى يتوصل بذلك الى معرفة الصانع وذلك انما يكون بالتصديق بنبوت  
الحقائق وبنبوت احوالها وتصوراتها ايضا وهذا هو السر في تعميم الشارح وان كان  
الاستدلال لا يكون الا بالمقدمات المعلومة وانما حمله على الجنس لان مجرد التنبيه  
على ان الجنس الحقائق وجود في الجملة وان الجنس العلم المتعلق بها تحقفا كاف ههنا  
في رد ما زعمه السوفسطائية حيث نفوهما رأسا وهذا هو الذى امضى عليه  
الشارح في تحقيق كلام المصنف ويمكن ان يقال لعل القائل اكتفى بما هو المقصود  
ههنا من التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به حتى يستدل به على وجود  
الصانع اذ الاستدلال لا يـ~~ي~~كون الا بالمقدمات المعلومة والشارح نظر الى ان  
الاستدلال كما يتوقف على التنبيه على وجود الحقائق وتحقق العلم به كذلك يتوقف  
على التنبيه على العلم بالحقائق انفسها وباحوالها فعم العلم ثم لما كان الغرض  
ههنا اعنى رد السوفسطائي حاصلا لمجرد التنبيه على وجود جنس الحقائق في الجملة  
وعلى تحقق جنس العلم المتعلق بها حمله ثانيا على الجنس فيكون العلم المتعلق بها  
ايضا محمولا على الجنس هذا هو تحقيق المقام وبذلك يمكن رفع النزاع بين القائل  
وسعد الانام فدع عنك خرافات الاوهام (قوله وباحوالها) اى التصديق باحوالها  
من الحدوث والامكان وغير ذلك من الاحوال المفصلة في علم الكلام وهذا التصديق  
يتوقف على تصور طر في الثبوت قطعافدا اشارة الى الشارح ثم ان التصديق  
بحال الشيء علم بذلك الشيء لكن بعض احواله لا بد ان يندخل ذلك في العلم بالحقائق  
فلا يرد عليه ما قيل ان الكلام في العلم بالحقائق فكيف يصح عد التصديق  
بالاحوال من العلم بها نعم لو بنى الكلام على ما هو التحقيق من ان العلم بالشيء حقيقة  
ينحصر في العلم بالسكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشيء لورد ذلك  
فظهر ان الشارح بنى تعميمه في عبارة المصنف على ما هو المشهور لاجل التنبيه  
للمقصود ههنا لا لاختياره المشهور وذلك التنبيه انما يحصل في نظر الشارح بتعميم



العلم ههنا خلاف ما زعمه القائل وان القائل انما اوجب تقدير الثبوت تخاشيا عما يقتضيه ظاهر العبارة من تخصيص العلم بالعلم بالكنه بناء على ذلك التحقيق وتوافقا لما هو المقصود ههنا من التنبيه على وجود الحقائق حتى يستدل به على اثبات الصانع هذا (قوله فاللام في العلم اه) يعني ان لام التعريف في قوله والعلم حينئذ لاستغراق انواع العلم من التصور والتصديق بالحقائق وباحوالها فالمعنى جميع انواع العلم بالحقائق متحقق والداعي الى ذلك انه لو اريد استغراق افراد العلم يلزم ان يكون جميع افراد العلم بجميع الحقائق متحققا وهو خلاف الواقع واما الانواع فالعلم بها ثابت ولو باعتبار بعض الافراد والظاهر ان المحشى انما حمل على الاستغراق النوعي لاجل ان الشارح حمل الحقائق على الجنس فالمناسب ان يكون العلم المتعلق به جنس العلم ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فالظاهر ان المراد به حينئذ جميع افراد الجنس وافراد الجنس انواع فيكون اللام لاستغراق الانواع وهي الثلاثة ههنا فظهر ان ما حققه المحشى موافق لما حمله الشارح فيما سياتى من كون المراد بالحقائق الجنس واما كونه غير معهود عند اهل العربية فبعد تسليمه لا يضر المحشى لانه معترف بانه انما حمله عليه بمعونة المقام وذلك غير مستبعد جدا فالقول بان مقام الرد لا يشعر على الاستغراق مطلقا فضلا عن الاستغراق النوعي اذ ثبوت جنس العلم كاف في الرد كما ان ثبوت جنس الحقيقة كاف فيه مع ان اعتبار الاستغراق المذكور بدعي ليس بشئ لان المحشى في صدد تحقيق كلام الشارح ولا معنى لقبول كلام الشارح ورد تحقيقه ولعل القائل لو فطن بما حققناه مرام المحشى ما استبعده هذا بمعونة المقام يعني انما جعل اللام لاستغراق الانواع اذ المقام مقام الرد على منكري وجود الحقائق ووجود جنس العلم بها ولا دليل على تخصيصه بنوع دون نوع فاذا لم يرد من استغراق الانواع هذا وايضا المقصود الاهم اعني الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع لا يتم الا بالتصديق بها وباحوالها وان التصديق يتوقف على التصور فيجب الحمل على الاستغراق قطعا فيكون المعنى جميع انواع العلم من التصور والتصديق متحقق واما ما قاله المحشى المحقق في توجيهه من ان المقام مقام الرد على اللاذرية وهو لا يحصل بجعل اللام للجنس لانهم لا ينكرون ثبوت جنس العلم ضرورة انهم معترفون بالشك والشك من التصور بل ينكرون التصديق فقيه نظرا ما اولا فلانك قد عرفت ان المحشى في صدد تحقيق كلام الشارح وقد حمله على الجنس على ما اشرنا فكيف يكون هذا الاستغراق منافيا للجنس على انه معترف بان مراده استغراق افراد الجنس لانه ذكرناها وذلك لا ينافي حمل اللام على الجنس ههنا واما ثانيا فلانا لانسلم ان اللاذرية معترفون بالشك بل يزعمون انهم شاكون في انهم شاكون وهم مراعى ما سيجي من الشارح فن ابراهم الاعتراف بالشك

وقد تكلم هذا القائل بهذا الكلام في هذا المقام في تحشية قوله لا يقال لانا نقول اه وبني عليه ما بنى والشجرة تنبت عن الثمرة فافهم فلا تعرض بعده وبما يدل على ما سبقناه ان الشارح قال فيما سياتى والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم خصوصا اللاذرية لانهم لا يعترفون بمعلوم لينبت به مجهول وحمل المعلوم فيه على المعلوم التصديقي وان كان يترأى مناسبا لقوله الى المناظرة لكنه بعيد من سوق كلامه قطعاً (قوله ثم ان الاستدلال) يعني ان المقصود الاهم وهو الاستدلال على وجود الصانع وتوحيده وصفاته وافعاله كما يحتاج الى العلم بثبوت الحقائق يحتاج الى العلم باحوالها بانها ممكنة او حادثة وغير ذلك وكذا يحتاج الى تصور طرفي الثبوت قطعا وتركه المحشى لوضوحه فن قدر لفظ الثبوت في قوله والعلم بها ووجه التقدير بان الغرض الاصل هو الاستدلال بوجود المحدثات على وجود الصانع ولا يتم ذلك الغرض الا بتقدير الثبوت فقد غلط غلطين الاول ظن كفاية العلم بالثبوت اذ قدره دون غيره وهذا يقتضى ظن الكفاية والا فلا وجه لتخصيص التقدير به الثاني ظن وجوب التقدير به حيث قال لا يتم غرض الاستدلال الا به وكل منهما غلط اما الاول فلانه لا معنى للعلم بالحقائق الا تصورها والتصديق بها وباحوالها فلا حاجة الى التقدير فضلا عن وجوبه واما الثاني فلانه لا بد من العلم بالاحوال ايضا كما سيجي من المصنف وهذا حاصل ما نقل عنه ههنا حيث قال الغلط الاول ظن كفاية العلم بالثبوت فلذا قدره دون غيره والغلط الثاني وجوب التقدير قيل يمكن عنه دفع الغلط الاول بان المراد بثبوتها اعم من ثبوتها في نفسها او ثبوتها لحوالها فيشمل العلم بالاحوال ايضا وليس بشئ لانه حينئذ يكون عين ما حققه الشارح فلا وجه لرد الشارح اياه على انه بعيد عن سوق دليله مع انه على هذا التوجيه يتدفع عنه الغلط الثاني ايضا اذ حينئذ يكون حاصل كلامه لو لم يقدر الثبوت لاختص العلم بها بالعلم التصوري مع ان غرض الاستدلال لا يحصل به قطعاً بل لا يتم الا بتقدير الثبوت الاعم من نفسها واحوالها والثبوت يقتضى تصور طريقه حينئذ لا يبقى فيه غلط اصلا فامعنى التخصيص حينئذ باندفاع الغلط الاول عنه (قوله والتأنيث باعتبار المضاف اليه) نقل عنه فان مصدر ثابتة المستندة الى ضمير الحقائق هو ثبوت الحقائق ففي ضميرها مصدر مضاف والضمير له كما في قوله اعدوا هو اقرب للنقوى انتهى يعني ان تأنيث الضمير باعتبار ان ذلك المصدر المضمّن مضاف الى المؤنث وفيه ان اكتساب المضاف التأنيث من المضاف اليه واقع كما في قوله تعالى فاقع لونها تفسر الناظر من لكن اكتساب المضاف المضمّن كما في هذا المقام غير معلوم ولذا قال بعض الفضلاء فيه ان كفاية الاضافة بحسب المعنى محل خدشة الا ان يدعى كفايتها في امثال هذه العبارة (قوله غير مراد) لان المقصود من قولنا



والعلم بها التحقق العلم الاجبالي بجميع الحقائق ولا يحتاج الى العلم التفصيلي بها فذلك  
غير مراد جزما (قوله وان اريد اجمالا) اي ان اريد بقوله لا علم بجميع الحقائق عدم العلم  
الاجبالي بان يعلم بوجه يشمل جميع الحقائق فعدم هذا العلم الاجبالي ممنوع فان قولنا  
حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم بجميعها من جهة ثبوتها واي علم اجبالي اجلي منه  
مع انه قد سبق ان المراد ما يعتقده حقائق الاشياء والاعتقاد لا يتحقق بدون العلم  
وهذا القدر كاف في العلم الاجبالي لا يقال اذا كان قوله حقائق الاشياء ثابتة مفيدا  
للعلم الاجبالي لاسيما الاعتقاد المذكور وكان المراد بالعلم الاجبالي لا يقال اذا كان  
قوله والعلم بها تكملا اربلا فائدة لا نناقول العلم بالعلم غير لازم ولو سلم فقيه تصريح بما  
علم فمما تصير محال للرد على المخالف واما القول بان فيه فائدة هي التأكيد في البدهة  
فان ابقاء الحكم بلا دليل دليل بدهته ففهم من ذكره كذلك بدهته ثم اكده تنبيها  
للغافلين فردود بان عادة المصنف في هذا الكتاب جرت على ابقاء الحكم بلا دليل وان  
كان في غاية الخفاء فكيف يفهم من ذكره كذلك بدهته حتى تؤكد الا ان يفرق بين  
هذا الحكم وسائر الاحكام ولذا قل فيه المخالف بل لا وجود وانما اعتبارهم  
المبسط في مع عدم وجودهم لما تقرران هذا العلم انما يتحقق بالمباحثة وادارة  
الكلام من الجانبين (قوله لا يقال نحن اه) اقول الظاهر انه جواب من طرف القائل  
بتجريد دعواه ودليله بحيث يدفع عن دليله ذلك السؤال باختيار الشق الاول منه  
ودفع محذوره ببيان مضرته يعني انه لو لم يقدر الثبوت في قوله والعلم بها لكان المراد به  
العلم بالكنه لانه المتبادر منه ولان العلم بالشئ حقيقة منحصر في العلم بالكنه كما حقق  
في محله فلا بد من التقييد بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت فحاصل الاستدلال  
حينئذ انه لو لم يقدر الثبوت في قوله والعلم بها لكان المراد بالعلم بها بالكنه  
وهو باطل لقطع بانه لا علم بجميع الحقائق تفصيلا فضلا عن العلم بها بالكنه  
حينئذ فختار الشق الاول من الترديد ونقول ان عدم العلم بجميع الحقائق تفصيلا  
مضر لانه اذا عدم العلم التفصيلي لا يوجد العلم بالكنه بها بطريق الاولى فكيف يصح  
تقييد العلم بها بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت على ما هو اللازم للشارح والمورد  
فحاصل الكلام لما لم يمكن العلم التفصيلي بها لا يمكن العلم بها بالكنه فلا يصح ظاهرا قوله  
والعلم بها المقتضي للعلم بها بالكنه فلا بد من تقدير الثبوت في قوله بها فكانه التزام  
للشارح والمورد لزوم تقدير الثبوت ههنا ومن قسر قوله نحن تقييد العلم اه بالعلم  
المذكور في قوله اذ لا علم بجميع الحقائق فقد غفل عن المقام فكانه حمله على الجواب  
عن الايراد باختبار شق ثالث ولا فائدة له على ان للمورد ان يقول ايضا انه مسلم  
لكن غير مضر لانه غير مراد الا ان يحول كلام هذا المفسر على انه اذا قيد هذا العلم  
بالكنه كان العلم بها في قول المصنف مقيد بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت

بقريته ان القائل بهذا الكلام في صدد انيات لزوم تقدير الثبوت ونفي ظاهرا قوله  
والعلم بها فكانه قال ظاهرا غير صحيح لانه يقتضي العلم بالكنه بجميع الحقائق مع انه  
لا علم بالكنه بها قطعا حينئذ يقول كلام هذا المفسر الى ما حققناه ويندفع عنه  
ما اورده عليه المحشي المحقق من ان قوله في الجواب لا دليل عليه مع ان تعميم  
الشارح ينافيه يابى عن ذلك كما لا يخفى على الخبير واما من فهم ان مقصود المحشي  
انما هو تقييد العلم بالكنه على تقدير ارادة الثبوت ثم اعترض بان بينهما تماثلا  
لان الاول علم نصوري والثاني تصديقي فكيف يصح ان يقال نحن تقييد العلم بالكنه  
على ذلك التقدير فقد خبط خبطا واما ما وجه المحشي المحقق في اثناء تقريره  
بانه لا بد من تقييد العلم بالكنه على تقدير عدم ارادة الثبوت واللام يحصل الرد  
على اللادرية لانهم ايضا معترفون بالعلم بالوجه ضرورة ان الشك فرع التصور  
فيجوز على ما زعمه سابقا وقد عرفت ما فيه وقد عرفت ايضا الوجه اللائق في تقييد العلم  
بالكنه على ذلك التقدير (قوله لا نناقول لا دليل على هذا التقييد) اي تقييد العلم  
بالكنه اذ الظاهر ان يبقى الاطلاق على اطلاقه ولا دليل على تخصيصه بنوع دون  
نوع لا يقال لو ابقى على اطلاقه لم يحصل الرد على اللادرية لانهم معترفون بالشك وهو  
علم مع ان المقصود من هذا الكلام رد السوفسطائية جميعا فلا بد من التقييد لانا  
نقول قد عرفت من غير مرة انهم لا يعترفون بمعلوم اصلا مع ان المحشي حمل اللام على  
الاستغراق وهم لا يعترفون بجميع انواع العلم فيحصل رد لهم قطعا ولقد اعجب  
الفاضل السالكوني ههنا ايضا (قوله مع ان تعميم الشارح العلم) في قوله والعلم بها بما يعم  
الجميع من التصور مطلقا والتصديق بها وباحوالها ينافي تقييد العلم بالكنه لانه على  
هذا يكون العلم مخصوصا بالتصور غير شامل للتصديق بها وباحوالها وقول الشارح  
يدل على شموله للتصور والتصديق فما قاله المحشي المدقق من انه يجوز ان يكون  
المراد بالتصورات في كلام الشارح ما بالكنه فلا منافاة ليس بشئ ولقائل ان يقول  
هذه المناقاة ليست بمضرة للقائل لانه في صدد التقييد بالثبوت وتعميم الشارح  
لا يكون سندا على المقيد بالكنه وقد عرفت ان المقيد بئ كلامه على ما هو التحقيق  
من ان العلم بالشئ حقيقة منحصر في العلم بالكنه فالتقييد لازم على عدم ارادة الثبوت  
وان عمه الشارح وبهذا تفيظت ما في قوله لا دليل عليه ولعل هذا هو مدار التسليم  
بقوله ولو سلم (قوله ولو سلم) اي ولو سلم ان المراد العلم بالكنه لكن لا يلزم من بطلان  
هذا المقيد وجوب تقدير الثبوت بل يجوز ان يكون بطلانه سبب لانه سبب لانه سبب لانه  
وقد عرفت عن المنقول من الشيخ عبد القاهر ان تعلق نفي الكلام المقيد الى قيده  
اعرب وافصح حينئذ يكون المراد العلم مطلقا سواء كان تصورا بالكنه او بالوجه  
او تصديقا بها وباحوالها كما قرره الشارح فلا يلزم حينئذ تقدير الثبوت اذ الخلاص



من وجود ذلك البطلان كما يكون بتقدير الثبوت كما فعله القائل يكون ترك القيد  
المذكور وتعميم العلم كما فعله السارح فلا يلزم حينئذ ذلك البطلان كما لا يلزم  
على القائل فيما قدره قال المحشى المحقق وحاصل الجواب اننا لانسلم تحقق تقييد العلم  
على تقدير عدم ارادة الثبوت ولوسلم فالتضيعة المركبة من ذلك التقدير اى تقدير  
عدم ارادة الثبوت وتقييد العلم انتفاء فيه فلا يلزم من بطلان التقييد تقدير الثبوت  
وذلك لان بين تقدير الثبوت وتقييد العلم منع الجمع وذلك ظاهر فيجوز كذبهما  
وقد تقرر ان كل امرين بينهما منع جمع لا يستلزم عدم احدهما عين الاخر  
بخلاف العكس فلا يستلزم عدم تقدير الثبوت لتقييد المذكور حتى يلزم من بطلانه  
تقدير الثبوت كما زعمه القائل فاندفع ما قاله المحشى المدقق فيه انه على تقدير تسليم  
التقييد لا يجوز ترك القيد مع بقاء القيد فلا بد انه اذا كان القيد اللازم ذلك التقدير  
باطلا كان ذلك التقدير اى عدم ارادة الثبوت باطلا فيجب تقدير الثبوت انتهى  
لانه انما سلم تحقق التقييد على ذلك التقييد وحينئذ يجوز ان يكون بطلان ذلك القيد  
بانتفاء قيده مع بقاء نفسه لا بانتفاء تقدير الثبوت اذ لا علاقة بين تقدير الثبوت  
وبين العلم بالكنه كما عرفت فيجوز كذبهما مع بقاء العلم هنا مطلقا او ما سلم لزوم التقييد  
لذلك التقدير حتى لا يمكن ترك التقييد على ذلك التقدير فيكون استحالة التقييد  
مستلزما لاستحالة ذلك التقدير حتى يجب تقدير الثبوت انتهى مع تلخيص وتوضيح منا  
في كلاميهما وفيه بحث اما اول فلان القائل بنى كلامه على ما هو التحقيق  
من ان العلم بالشيء حقيقة منحصرة في العلم بالكنه على ما اشرنا اليه سابقا وحينئذ  
يقول كما ان بين تقدير الثبوت وبين العلم بالكنه منع جمع كذلك بينهما منع خلاف عدم  
تقدير الثبوت يستلزم العلم بالكنه على هذا فيثبت بظهور وجه ما ذكره المحشى المدقق  
جدا من انه على تقدير تسليم التقييد لا يجوز ترك القيد فبطلان التقييد يستلزم  
بطلان ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت واما ثانيا فلان هذا التحرير يأتى عنه سوق  
كلام المحشى لانه منع اول وجود الدليل على التقييد ثم سلمه فاعنى وجود الدليل  
عليه اللازم ذلك التقييد لذلك التقدير وذلك ثابت بما قررناه اول فاعنى الدليل  
في اعتبار القيد اعنى الكنه من غير لزومه لذلك التقدير وحينئذ يكون استحالة  
التقييد مستلزما لاستحالة ذلك التقدير فيجب تقدير الثبوت فلا يلزم ظاهر تقرير  
المحشى والذي يخطر بالبال في توجيه كلامه بحيث يندفع عنه اعتراض المحشى  
المدقق ان المحشى منع اول وجود الدليل على التقييد فحاصله منع الملازمة القائلة  
في تقريره لا يقال نحن اه بانه لو لم يقدر الثبوت ههنا لكان المراد بالعلم بالكنه  
وسمه ظاهر ثم سلمه بناء على هذا التحقيق ومنع استلزام دليل القائل مدعاه  
اعنى تقدير الثبوت واستند بالسند المذكور وهذا ظاهر في كلام المحشى وان غفل

عنه القاضلان فحاصله ان اللازم من بطلان القيد انما هو بطلان ذلك التقدير  
ولا يلزم منه تقدير الثبوت الذى هو مدعاه لم لا يجوز ان يكون القيد مع قطع النظر  
عن قيده جائزا ههنا ويكون بطلانه ببطلان قيده فقط مع انتفاء التقدير ههنا ايضا  
وتحقيقه ان عدم تقدير الثبوت يلزمه شيان العلم بالكنه وذلك مبنى على المذهب  
التحقيقى كما عرفت والثانى العلم مطلقا وذلك ظاهر جدا ولا يلزم من بطلان الاول  
بطلان الثانى لانه عام مطلقا فيثبت بطلان التقييد انما يكون مستلزما لبطلان عدم  
تقدير الثبوت الملزوم لذلك القيد لا مطلقا فلا يلزم تقدير الثبوت هذا هو اللامح من  
كلام المحشى ولان تقول فى حاصل الجواب اننا لانسلم الملازمة القائلة بانه لو لم يقدر  
الثبوت لكان المراد بالعلم بالكنه اذ لا دليل على ذلك ولوسلم ذلك بناء على ما هو  
التحقيق فلان سلم ذلك على ما هو المشهور وذلك لازم ههنا لغرض التعميم اللازم  
ههنا وهذا وان كان مغايرا فى الظاهر لما قررناه اول من ان المنع الثانى منع تقرب  
الدليل لكنه قريبا اليه فى المسأل وعلى كل تقدير يندفع عنه ما اورده المحشى المدقق  
وقد نقلناه آنفا اندفاعا عينا فليست دبر فى هذا المقام فانه من محامير الافهام (قوله وقد يقال  
ثبوت الكل اه) ابطال ورد لما قال المراد العلم بثبوتها وحاصله انه ان اريد بقوله  
العلم بثبوت الحقائق التصديق بثبوت جميع الحقائق فذا غير صحيح لانه غير معلوم  
وان اريد به التصديق بثبوت بعضها فسلم لكن لا وجه للعدول حينئذ عن الظاهر  
وتقدير الثبوت اذ كما يعلم ثبوت بعض الحقائق يعلم بعض الحقائق ايضا فالداعى  
الى العدول عن ظاهره ولما يمكن للقائل ان يقول المراد العلم بثبوت الكل اجمالا  
وذلك ثابت قطعنا اذ قولنا حقائق الاشياء ثابتة يتضمن العلم الاجمالى بثبوت جميعها  
اشار المحشى المدقق الى دفعه بقوله قلنا فلا يصح كون العدول موجهما والحاصل  
ان اراد القائل العلم التفصيلي بثبوت جميع الحقائق فذا غير صحيح وان اراد العلم  
بثبوت بعضها او اراد العلم الاجمالى بثبوت الجميع فالعدول غير موجه اذا علم  
الاجمالى بجميع الحقائق والتفصيلي ببعضها ثابت فلا وجه للعدول عن ظاهره  
ولو اشار هذا المورد الى هذا الشق ايضا لكان احسن لكنه تركه لوضوحه لاسيما  
اذا كان هذا القائل عين المورد السابق بقوله يرد عليه فتأمل ولا تحبط (قال السارح  
العلامة رد اعلى القائلين بانه لا ثبوت اه) لا يقال على هذا كلام المخالفين انما هو  
فى نفي الثبوت عن الحقائق رأسا ونفى العلم بالثبوت وعدم الثبوت فالرد عليهم  
انما يحصل باثبات الثبوت واثبات العلم بالثبوت فلا دخل للعلم بالحقائق فى ذلك الرد  
فوجب تقدير الثبوت لانا نقول انما يرد هذا لو لم يكن العلم مستغرقا انواعه تصورا  
وتصديقا بها وباحوالها فكان السارح قصد الرد على البلى وجه فعمم العلم واستغرق  
انواعه على ما سبق من المحشى وقد سبق ما يتعلق بذلك ثم اقول اورد المصنف لردهم



كلامين الاول قوله حقائق الاشياء فاذا كان المراد بها جنس حقائق الاشياء يكون  
 ما له الايجاب الجزئي فيكون رد اعلى الخصم القائل بانه لا ثبوت لشي من الحقائق  
 وهو سلب كلي والثاني قوله والعلم بها وذلك لرد القائل بانه لا علم بثبوت حقيقة اه  
 وهو سلب كلي ايضا فينتدبر عليه انه اذا كان المراد بقوله الاستغراق كيف يكون  
 الرد له وجوابه ان هذا الاستغراق لامر خارجي واصله محمول على الجنس ايضا وذلك  
 كاف في رد ما ادعاه الخصم من السلب الكلي وعلم ان الايجاب الكلي ربما يكون تقيضا  
 للسلب الكلي كما ههنا (قوله برده عليه اه) يعني ان ارادة الجنس وان دفع بها الاشكال  
 وحصل بها الرد على الخصم لكن لا يحصل منه ما هو المقصود من تصدير هاتين  
 التقيييتين وهو التنبيه على وجود ما يشاهد من الاعيان والاعراض وتحقق العلم به  
 ليتوصل بذلك الى معرفة الصانع وصفاته وفعاله على ما سبق من الشارح لانه اذا كان  
 المراد بها الجنس لا يلزم ان يكون ثبوته والعلم به في ضمن ذلك البعض الذي اريد  
 بالجنس لجواز ان يكون في ضمن فرد آخر سوى ما يشاهد فلا يحصل التنبيه على  
 وجوده كما ادعاه الشارح اقول يمكن ان يقال ان جنس الحقائق وان احتمل ان يوجد  
 في ضمن فرد آخر سوى المشاهد لكن العلم بذلك الجنس يخصه بالمشاهد لان العلم يتعلق  
 اولا بالمحسوسات ثم ينتقل منها الى غيرها وهذا القدر كاف في تطبيقه لما ذكره الشارح  
 سابقا فلا حاجة الى ما ذكره المحشي من التوجيه ولا يذهب عليك انه عين ما ذكره  
 المحشي من التوجيه الثاني اذا المغيرة بينهما لا تخفى على اولي النهى (قوله وجوابه ان  
 المراد اه) اقول وبالله التوفيق انما حمل المحشي كلام الشارح عليه لان ظاهره  
 فاصبر لان الاستدلال على وجود الصانع كما يكون بالمشاهد يكون بغير المشاهد من  
 الموجودات الثابتة بالبراهين وسيجيء عن المصنف انه استدلل بالعالم اعيانه واعراضه  
 على وجود الصانع ولا شك ان العالم عبارة عما سوى الله من الموجودات فمنها ما هو  
 مشاهد ومنها ما هو غير مشاهد فلو ابقى كلام الشارح على ظاهره يكون مخالفا لما ذكره  
 المصنف مع قصوره في نفسه فلا بد ان يقول بما ذكره المحشي فقد عرفت بهذا لزوم تقدير  
 لفظ الجنس هنالك حتى يحصل التوفيق ايضا بين ما ذكره هنالك وبين ما ذكره ههنا  
 ثم ان لفظ الجنس هنالك بمعنى الجنس المنطقي اعني الاعم الشامل للمشاهد وغيره وان  
 كان الجنس المراد ههنا بمعنى الحقيقة وسره ان الجنس ههنا معنى مستفاد من الجمع  
 المضاف كالجنس المستفاد من لام التعريف فيكون بمعنى الحقيقة واما الجنس المقدر  
 هنالك لفظ فلان يكون بمعنى يساوي معنى الجنس المنطقي وهذا التحقيق ظهر  
 احتملال ما ذكره السالكوني ههنا من ان وجود جنس ما يشاهد لا يكون الا في ضمن  
 ما يشاهد لان معنى قولنا التنبيه على وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود  
 ماهية ما يشاهد سواء كان في ضمن فرد واحد او اكثر كما ان معنى قولنا جنس حقائق

الاشياء ثابتة ان ماهية حقائق الاشياء ثابتة سواء كان في ضمن حقيقة او اكثر على  
 ما هو مدلول لام الجنس فهذا التوجيه لا يدفع الاعتراض الا اذا كان المراد بالجنس  
 الجنس المنطقي اذ حينئذ يجوز ان يكون وجود جنس ما يشاهد بهذا المعنى في ضمن  
 ما يشاهد او غيره لكونهما فردين له وحده على هذا المعنى بعيد مع ان تقدير لفظ الجنس  
 بعيد ايضا لا قرينة عليه فالجواب المذكور لا يتخلو عن التلبس والتلبس انتهى لمخصا  
 اقول بعد ما تبقت اندفاعه بما حققناه من ان تقدير لفظ الجنس لازم هنالك وان بين  
 الجنس المقدر وبين الجنس المستفاد تفاوتنا حيث ان الاول لا بد ان يحمل على ما يساوي  
 الجنس المنطقي وان الثاني محمول على الحقيقة والماهية تحققت ان كلامه هذا لا يتخلو  
 عن التلبس والتلبس كما لا يخفى على القطن الكيس ثم ان قوله معنى قولنا التنبيه على  
 وجود جنس ما يشاهد التنبيه على وجود ماهية ما يشاهد سخيف جدا اذ لا معنى  
 لاضافة الوجود الى الماهية المضافة الى المشاهد ولو كان الجنس فيه على ما ذكرناه  
 لا يوجد فيه ركاز اصلا (قوله والكلام السابق على حذف المضاف) وهو لفظ الجنس  
 قيل لا حاجة الى تقدير المضاف لان ما في قوله ما يشاهد اما موصولة او موصوفة  
 وايما ما كان فهي تقيده معنى الجنس او معنى الاستغراق على ما علم في موضعه وقد  
 حملت ههنا على الجنس ورده الفاضل السالكوني بانه حينئذ يصير المعنى التنبيه على  
 وجود الجنس المشاهد او جنس مشاهد والجنس ليس بمشاهد اصلا فلا بد من تقدير  
 مضاف او يقول بالمشاهد افراده اقول ولقد ناقض نفسه حيث حمل الجنس ههنا  
 على الجنس المنطقي والا فلو كان بمعنى الماهية كما زعمه سابقا لاحتاج الى تقدير مضاف  
 ههنا وان احتج الى التاويل بالمشاهد افراده وذلك لازم فيما ذكره هذا القائل على كل  
 حال فاشتبه المقام عليه فالوجه في دفعه ما اشترنا من ان تقدير لفظ الجنس لازم هنالك  
 لتدفع المناقاة بين كلامي الشارح ولحصل التوافق لكلام المصنف ايضا والظاهر  
 ان الجنس المستفاد من لفظة ما بمعنى الماهية كما ذكرناه ايضا ولا يكتفي في الغرض  
 المذكور قطعا وانه قول يعني وان كان المراد بحقائق الاشياء جنس حقائق الاشياء  
 لكن يحصل به ايضا التنبيه على وجود ما يشاهد فيحصل التوفيق بين الكلامين  
 مع عدم كون الكلام السابق على حذف المضاف لان في الكلام اعني في قوله  
 حقائق الاشياء ثابتة تنبيه على وجود شيء من الحقائق واذا ثبت شيء منها فاللاحق  
 بالثبوت هو هذه المشاهدات لانه اظهر وجود الاشياء اذا انضاف اليه قوله والعلم بها  
 لان العلم بالمشاهدات ضروري عيان وحاصله ان جنس الحقائق وان احتمل ان يوجد  
 في غير ضمن غير المشاهد لكن اظهرية المشاهد وكون العلم به ضروريا يخص الجنس  
 المذكور به جموعة المقام فيحصل وهذا القدر كاف في التنبيه الذي اشار اليه الشارح  
 وان خيره القاضل السالكوني بناء على غفلته عن الحاصل المذكور لكن على هذا



يكون كلام الشارح على ظاهره حينئذ مع ما فيه من القصورات الاستدلال على  
وجود الصانع انما يكون بوجود الممكنات سواء كانت مما يشاهد ولا غير موافق لما  
عممه المصنف في المتن حين الاستدلال على وجود الصانع فالوجه هو ما اشار اليه  
المحشي اولاً من تقدير لفظ الجنس هنالك والله الموفق لاقصى المسالك (قوله) لانهم  
يعاندون العقلاء الجازمين بثبوت حقائق الاشياء من الواجب والممكن ويدعون  
الجزم بعدم ثبوت نسبة امر الى آخر في نفس الامر حتى نسبة التميز فيهم ينكرون العلم  
بنفس الحقائق ايضاً فلا يكون الحقائق عندهم الا اوهاماً وخوايلات باطلة كسراب  
بقية يحسبها الظمان ماء فليس في الحقيقة رب ولا عبد ولا نبي ولا مرسل بخلاف  
ما ذهب اليه الصوفية المحققون من ان الكل راجع الى اصل واحد في الحقيقة وهو  
حضرة الوجود القائم بنفسه العاري عن الكثرة وتلك انما هي بحسب التعيينات  
الظلية بحسب تجليات الوجود الحق باسمائه وصفاته على الماهيات انقائاً والاعيان  
الثابتة التي ما شئت رآيحة الوجود قط المتميزة بحسب الحضرة العلمية هذا فمن زعم ان  
مراد السوفسطائي نفي حقيقة ما سوى الحق فيكون راجعاً الى مذهب الصوفية فقد  
خطب جداً وكيف يتصور انهم وصلوا منصب هؤلاء المحققين وكانوا بذلك من القائلين  
قال الشيخ الاكبر قدس سره الاظهر في فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة عثرت  
على الخلق الجديد في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسابية اي  
السوفسطائية في العالم كله وجهلهم اهل النظر باسرها لكن اخطأ الفريقان اما  
خطأ الاشاعرة فاعلموا ان العالم كله بمجموع اعراض يتبدل في كل زمان لعدم بقاء  
العرض زمانين واما خطأ الحسابية فلانهم مع قولهم بالتبدل في العالم باسرها لم  
يطالعوا على احديته عين الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد الا بها كمالا  
تعقل الاله فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر انتهى وبهذا تبين ما في تقرير  
الفاضل السالكوتي من ان التمايز عندهم اي عند الصوفية انما هو بحسب التعيينات  
بل التمايز بين الماهيات ثابت عندهم في الحضرة العلمية كما لا يخفى على الغارف فان  
قلت فامعنى كلام هؤلاء المحققين قلت كلامهم معركة للاراء لا يظهر الامر الا لمن  
له قلب صادق وتوفيق سابق والحق انهم ما انكروا الحقائق ايضاً وان قالوا يرجع الكل  
الى عين واحدة ونعم ما قال الشيخ ايضاً في محل اخر من ذلك الكتاب فلولاً ولولاً لما  
كان الذي كانا نتحقق الامر فيه خارج عن المقام ثم ان قوله ويدعون الجزم بعدم تحقق  
نسبة امر الى آخر وان كان يقتضى ظاهراً كون انكارهم مختصاً بالنسبة وثبوت  
الحقائق لكن المراد ما اشرنا اليه من ان النسبة فيه اعم من الثبوت والتميز على ان معنى  
انكار ثبوت الحقائق يستلزم نفي الحقائق جزماً ولا معنى لانكارها الا نفي العلم بها  
حينئذ يوافق هذا ما اشار اليه الشارح من انهم ينكرون حقائق الاشياء ويرغمون انها

اوهام وانما سلكوا هذا المسلك لانهم لو انكروا نفس الحقائق اولاً لما احتاجوا الى اقامة  
البراهين على ذلك ادغايته الجهل بالاشياء ولا يحتاج ذلك الى الاثبات فلما سلكوا  
مسلك الاستدلال في ذلك اتعاندوا حصل لهم انكار ثبوتها اولاً وهذا هو الذي اشار  
اليه المحشي فلزمهم انكار الحقائق للمرة وانكار تميزها قطعاً وانما قلنا انهم سلكوا  
مسلك الاستدلال لانه قال الشريف في شرح المواقف ومنهم فرقة تسمى بالعنادية  
وهي الذين يعاندون ويدعون انهم جازمون بان لا موجود اصلاً وانما نشأ مذهبهم هذا  
من الاشكالات المتعلضة مثل ما يقال لو كان الجسم موجوداً لم يحل من ان يتناهي  
قبوله لا تقسام فيلزم الجزم وهو باطل لادلة نافية اولاً يتناهي وهي ايضاً باطلة لادلة  
مثبتة ولو كان شيء موجوداً كان اما واجباً او ممكناً وكلاهما باطل للاشكالات  
انقادحة في الوجوب والامكان وبالجملة ما من قضية بدئية او نظرية الا وهما  
معارضة مثلها في القوة تقاومها انتهى فقوله ويدعون انهم جازمون بان لا موجود  
اصلاً صريح في انهم ينكرون نفس الحقائق للمرة فاذا لم يكن هنالك حقائق لا يكون  
هنالك علم بها اذ لا بد للعلم من معلوم متعلق واذا لا موجود فلا معلوم ولا علم والحق ان  
مذهبهم صريح في انكار الحقائق انفسها حيث قالوا لو كان شيء موجوداً لكان كذا  
ويلزمهم انكار العلم بالزوماً واخيراً لا ترة فيه فاما قال الفاضل السالكوتي من ان  
منشأ مذهبهم وان كان خاصاً بانكار ثبوت الحقائق لكن يجوز ان لا يختص مذهبهم  
به ليس شيء على ما حققناه نعم يرد عليهم انكم جزمتم بانتفاء الاحكام كلها ويلزمه  
عماد كرتي من الشبهة فكان كلامكم مناقضاً بنفسه كما اشار اليه الشريف لكنه كلام  
آخر (قوله وبه يظهر) اي بما ذكرنا من وجه التسمية ونقل مذهبهم يظهر ان انكارهم  
ليس مخصوصاً بحقائق الموجودات بل بعمها والمعدومات الثابتة في نفس الامر  
لانكارهم نسبة الامر الى آخر مطلقاً موجوداً كان او معدوماً ولان القضية في  
قولهم ما من قضية اعم من القضايا المشتملة على احكام الموجودات والمشتملة على  
احكام المعدومات (قوله فتخصيص اه) يعني ان تخصيص الشارح انكارهم  
بحقائق الموجودات حيث قال فان منهم من ينكر حقائق الاشياء جرى على وفق  
ما سبق فان الكلام في ثبوت حقائق الموجودات لكن الاظهر ان يحمل الاشياء  
ههنا اي في قول الشارح فان منهم من ينكر حقائق الاشياء على المعنى الاعم الشامل  
للموجود والمعدوم اعني ما يصح ان يعلم ويخبر عنه تميزاً للمقابلة معهم لانهم ينكرون  
الحقائق للمرة وجودها وتميزها هذا ما ذكره في حل عبارة المحشي وعندى معنى قوله  
فتخصيص اه ان تخصيص الشارح كالمصنف انكارهم بحقائق الموجودات اما  
تخصيص الشارح فظاهراً واما تخصيص المصنف فلان قوله خلافاً للسوفسطائية  
بعد قوله قال اهل الحق حقائق الاشياء ثابتة يقتضى تخصيص انكارهم بها قطعاً



جرى على وفق السياق بالياء المنقوطة بنقطتين يعني جرى على وفق سوق كلام  
المصنف بل الشارح ايضا لانهم ما يصددا الاستدلال بوجود الممكنات والمحدثات على  
وجود الصانع ويكتفى في هذا التنبيه على وجودها والرد على منكريها بمعنى قوله  
فالظاهر ان حينئذ ان الاظهر ان يحمل الاشياء ههنا اي في هذا المقام سواء  
في كلام المصنف او في كلام الشارح على المعنى الاعم ليم الرد على وجه الكمال على  
المنكرين فقيه تعريض للشارح حيث حمل الاشياء في كلام المصنف على المعنى  
الاخص اعني الوجود وتكاف في الحمل كما سبق وقد سبق هذه الاشارة من المحشى  
بقوله واعلم انه قد يرفانه نفيس (قوله اي تقررها) يعني ليس المراد بالثبوت ههنا  
معناه الحقيقي اعني الوجود الخارجي بل معناه الاعم الشامل للموجود والمعدوم وهو  
تقررها وامتيارها اذ ليس انكارهم مختصا بالموجودات الخارجية بل يعمها  
والمعدومات فالمعنى انهم ينكرون كون حقائق الاشياء متصفة بالتقرر والامتيار  
في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار الاعتبار واعتقاد المعتقد بل يجعلون ثبوتها  
وتميزها تابعين للاعتقادات فالفرق بينهم وبين العنادية ان العنادية ينكرون الحقائق  
بالمرة وجودها وتميزها ولا يعتقدون ههنا شيئا بل يزعمون انها اوهام وخيالات باطلة  
فهى عندهم كالسراب ليس له ثبوت في نفسه ولا تبعية اعتقاد وهذا معنى قول  
المحشى سابقا يدعون الجزم بعدم تحقق نسبة امر ما الى آخر وقد فصلنا ههنا ما هو لاء  
فهم ينكرون ايضا ثبوتها وتقررها في نفس الامر لكن مع قطع النظر عن  
اعتقادها اذ لو قطع النظر عن الاعتقاد ارتفعت الحقائق بالمرة لعدم بقاء تميز بعضها  
عن بعض لكانهم يقولون بنبوتها وتقررها فيها بتوسط الاعتقادات والحاصل انهم  
يجعلون ثبوت الحقائق وتقررها تابعة للاعتقادات فلو قطع النظر عنها ارتفعت  
بالمرة ايضا كما لو اعتقدوا عدمها لانعدمها ايضا عندهم جدا فليس ههنا شئ سوى  
الاعتقاد فالحقائق عندهم بالنسبة الى الاعتقادات كالعلوم العربية بالنسبة  
الى اللغات العربية فانها ليست من العلوم الحقيقية الثابتة فليس لها ثبوت مع  
قطع النظر عنها بل ثبوتها وتميزها انما هو بتوسطها فالمعنى عندهم تابعة  
للاعتقادات فهم يقولون هذا الشئ من لا نأخذه كذلك واما عند منبجى الحقائق  
فالاعتقادات عندهم تابعة للمعاني الثابتة في نفسها فحين نقول هذا الشئ تجده  
مرا لانه في نفسه كذلك ولما كان ثبوت الاشياء في انفسها تابعا للاعتقادات عندهم  
وكان اعتقاد كل شخص مطابقا لنفس الامر عنده قطعا كان مذهب كل قوم حقا  
عندهم بالنسبة الى ذلك القوم وباطلا بالنسبة الى خصمه فلا يرد ما قيل من انه ما معنى  
الحق والباطل ههنا اذ ليس ههنا نسبة خارجية تطابق الحكم اولا ولا حاجة الى ما  
قيل في الجواب عنه من انه على مذهب النظام وهو مطابقة الحكم لاعتقاد المخبر

ولو خطأ وعدم مطابقتها له على انه لا فائدة في هذا الكلام بعد القول بان الحقائق  
عندهم تابعة للمعاني مع ان مذهب النظام ربما يجتمع مع الواقع كما اشترنا اليه فلا  
يجوز بناء مذهب منكرى الواقع على مذهب مثبت ولاجل ما فصلناه من الفرق بين  
مذهبي العنادية والعنادية فسر المحشى الثبوت في كلام الشارح بالتقرر والامتيار  
اشارة الى ان العنادية كما ينكرون ثبوت الاشياء ينكرون تميزها ايضا مع قطع النظر عن  
الاعتقاد اذ لو حمل الثبوت على ظاهره اعني الوجود الخارجي لزمهم ان لا ينكروا  
تميزها في حد انفسهم اوهم لا يقولون بذلك وانما اخذ الشارح في بيان مذهبهم لفظ  
الثبوت اشارة الى انهم لا ينكرون التميز بالمرة بل هم يعترفون بها بحسب اعتقاد انهم  
بمخلاف العنادية فانهم ينكرون ثبوتها وتميزها بالمرة ويزعمون انها خيالات  
ولا يعتقدون ههنا شيئا اصلا وهذا ظاهر في تقرير الشارح ومن بجى على ظاهر كلام  
الشارح وقال في بيان الفرق بين المذهبين ان العنادية يتقون كون نفس الامر طرفا  
لنفسها والعنادية يتقون كونها طرفا لثبوتها فقد بعد عن الحق لان هذا التمايز لو كان  
الثبوت في قولهم وفي كلام الشارح ههنا بمعنى الوجود الخارجي بناء على ان نقي  
ظرفية نفس الامر لوجود شئ لا يستلزم انتفاء ذلك الشئ في حد ذاته بخلاف ظرفية  
لنفسه كما بين في محله اما اذا كان بمعنى التميز كما اشار اليه المحشى فان انتفاء ظرفية الامر  
لتميزها يستلزم انتفاءها بالمرة فلا يكون طرفا لنفسها ايضا وبالجملة فالشارح انما اخذ  
لفظ الثبوت في بيان مذهبهم اشارة الى انهم لا ينكرون الحقائق بالمرة كالعنادية بل  
يجعلونها تابعة للاعتقادات فلامعنى لقول الشارح ومنهم من ينكرها ويزعم انها  
تابعة للاعتقاد لانه حينئذ لم يبق ههنا شئ حتى يكون تابعا للاعتقاد فلا يذ من اخذ  
الثبوت ويعتد اخذه لا يذ ان يحمل على المعنى الاعم كما اشار اليه المحشى والالزم تميزها  
في انفسهم مع قطع النظر عن الاعتقاد وهم لا يقولون بذلك فالشارح انما اخذ لفظ  
الثبوت لاجل قوله ويزعم انها اه لان افبات التميز بتوسط الاعتقادات انما يستلزم  
انتفاء الثبوت في نفس الامر والمحشى انما فسر بالتقرر والامتيار لقطع النظر عن هذا  
القول وهو كذلك اذ لو قطع النظر عن الاعتقاد ارتفعت الحقائق بالمرة عندهم على  
ما قررناه واما ما قيل في بيان قوله اي تقررها وكونها على قرار واحد فانه لما كان  
احوال الاشياء بحسب الاعتقاد فلو اعتقدنا في بعض الاوقات وجود شئ فهو  
موجود ثم اعتقدنا عدمه فهو معدوم فلا يكون شئ من الاشياء تقرروا في شئ  
من الاوقات وانما قبح الثبوت بالتقرر لانهم لا ينكرون الثبوت مطلقا ما عرفت من  
انما لو اعتقدنا ثبوت شئ فهو ثابت على رأيهم لكن بالنسبة الى المعتقد فليس بشئ لان  
التقرر على هذا المعنى مع انه خلاف المصطلح يكون انخص من الثبوت لانه ان يريده  
الوجود الذي يكون على قرار واحد فيثبت لا ينكرون الثبوت مطلقا على ما اعترف به



القائل فلا يكون قول المصنف حقائق الاشياء ثابتة رداعلى العندية وجل الثبوت  
في كلام المصنف على معنى التقرر والقرار مع بعده واباه ذكر الشارح ترادف الثبوت  
والوجود والكون عنه يفوت به كون هذا الكلام رداعلى العندية حيث دللنا في  
التقرر والقرار لا يقتضى نفي الثبوت مطلقا مع انهم ينفونها قطعاً على اننا لو اعتقدنا  
عدم الاشياء كانت معدومة على رأيهم فلا يوجد حينئذ شئ فابن الثبوت مطلقا  
فاذكره القائل في عدم انكارهم الثبوت مطلقا جار في انكارهم الثبوت مع تخلف  
حكم المدعى عنه وبالجمله ففاسده غنية عن البيان والحق ان العندية لا يقولون  
الا الاعتقاد دفع قطع النظر عنه لا فرق بينهم وبين العندية في انتفاء الحقائق بالكمية  
(قوله هذا الزعم بمعنى القول الباطل) اقول قد عرفت من الشارح ان البطلان  
كما يوصف به العقائد يوصف به الاقوال والاديان والمذاهب فلا يرد ما قاله بعض  
الفاضل ان القول العارى عن الاعتقاد لا يوصف بالبطلان ولا بالزعم نعم اطلاق  
البطلان على الاديان والمذاهب انما هو باعتبار اشتغالها على العقائد الغير الحقبة لكن  
ذال ليس يلزم في اطلاقه على الاقوال هذا فلا حاجة الى ما قاله السالكون في ههنا من  
انه قد وقع اطلاق الخبر على كلام الشارح في شرح التلخيص فلا بعد في اطلاق البطلان  
على قوله اذ لا نزاع لاحد في جواز اطلاق الخبر على الكلام الصادر عن الشارح وان  
لم يكن له حكم شئ من النفي والاثبات وانما الكلام في اطلاق البطلان عليه فالوجه  
ما اشرنا اليه اولا وقد قال الشارح في بيان مذهب العندية فان منهم من ينكر حقائق  
الاشياء ويرغم انها اوهام وخيالات باطلة فاطلق البطلان على الوهم والخيال  
فاطلاقه على الشك وعلى القول العارى عن الاعتقاد اولى (قوله يرد عليه ان عدم  
اه) يعني انهم لا يزعمون ان الحقائق كلها اوهام وخيالات فكان مثل عدم ارتفاع  
النقيضين وارتفاعهما وكذا اجتماعهما من جملة الخيالات الموهومة عندهم  
والا يلزم ثبوت شئ ما في نفسه فيجوز ارتفاعهما واجتماعهما ويكون محالينهما من  
جملة الخيالات الباطلة فلا يلزم من عدم تحقق النفي ثبوت الاشياء لان مبنى ذلك  
اللزوم على ارتفاع النقيضين وهو من جملة الخيالات عندهم قيل والحق ان الازام  
عليهم ليس مبنيا على عدم ارتفاع النقيضين حتى يرد عليه ما ذكره حاصله ان ما  
ادعيتهم من نفي الاشياء ان زعمهم انه مخيل فقد ثبت مقصودنا وهو ابطال ما ادعيتهم  
وان زعمهم انه متحقق ثابت فقد اقررت بنبوت غرضنا ايضا وايضا ما تزعمون فرجيا  
بالوفاق ورده المحشى المحقق بان المقصود من الاستدلال اثبات ان حقائق الاشياء  
ثابتة لا يحجر ابطال مذهبهم ولا يثبت غرضنا بمجرد كون النفي مخيلا ليدل على ذلك  
قول الشارح لنا تحقيقا والزاما وفيه انه كما ثبت على تقدير زعمهم ان نفي الاشياء مخيل  
ابطال ما ادعوا يثبت مقصودنا وهو ثبوت حقائق الاشياء اذ لا معنى لكون نفي

الاشياء باطلا ومخيلا الاثبات من غير ثباته على عدم ارتفاع النقيضين هذا ضرورة  
انهم لا يقولون بان نفي الاشياء مخيل كما ان عينها مخيل كما لا يخفى لكن قال ما قال  
للمبالغة في المقال لكن على هذا يكون ما ك الشقين الى شئ واحد وهو الاقرار  
بثبوت غرضنا فالصواب في الازام الاقتصار على الشق الاخير كما وقع عن الاعلام  
(قوله فالصواب في الازام ان يقتصر على الشق الاخير) لا يقال يرد عليه ان النفي ايضا  
من جملة الخيالات الباطلة عندهم وكذا انجزم فلا يتم الازام عليهم لانا نقول ليس  
معنى الازامى ههنا ما يكون مبنيا على مقدمات مسلمة عند الخصم وان لم تكن  
مسلمة عندنا لظهور قساده اذ الخصم في هذه المسئلة لا يمكن مجاداته اصلا اذ لا يعرف  
بمعلوم كما صرح به الشارح في آخر كلامه بل معناه انه صالح لا بطال مذهب  
الخصم باقرار غرضنا للاثبات مذهبنا ولا شك ان هذا دليل برها في ملجى للخصم الى  
القبول ومسكت له اذ حاصله انكم جزمتهم نفي الحقائق في نفس الامر بشبهات كثيرة  
ولا شك ان ذلك النفي حقيقة من الحقائق فقد اثبتتم بعض ما نفيتهم (قوله وقد بينوهم  
اه) يعني ان بعضهم يتوهمون ان السوفسطائية انما ينكرون الحقائق الموجودة  
في الخارج فلا يتم الازام المذكور عليهم اذ لا يلزم من ثبوت النفي ثبوت الحقيقة  
الخارجية فظهر من هذا ان كونه توهمنا انما هو في القصر المذكور لا في تقرير الازام  
المذكور لانهم جملوا التحقق في الدليل المذكور على مطلق الثبوت فلذا احتاجوا  
في توجيه الازام ولوجوا التحقق فيه على الوجود الخارجي كما جملوا القائل الا في  
عليه ما احتاجوا الى التسكف في توجيه الازام فهو لا احسن حالا من القائل  
الا في حيث رده المحشى قطعاً وان كان في توجيههم ما فيه كما اشار اليه بقوله ويرد  
عليه فالاسلم عدم القصر المذكور وعدم حمل التحقق على الوجود كذهب اليه  
الجمهور فتم امل محيط اطراف الكلام فان هذا خلاصة ما في هذا القول من المرام  
(قوله وبوجه الازام) للاتمام بانه اذا ثبت النفي ثبت الحقيقة الموجودة في الخارج  
لانه قسم من العلم الذي هو قسم العرض الموجود في الخارج لانه اما من مقولة  
الكيف او الاضافة او الانفعال والكل من الموجودات الخارجية عند الحكماء والاول  
ايضا عند كثير من المتكلمين ولا يتوهم ان الازام بهذا الا يتم عليهم اذ لا موجود عندهم  
لما عرفت ان ليس معنى كونه الزاميا انه مبنى على ما هو المسلم عندهم بل على ما هو  
ملجى لهم الى القبول ومسكت وهذا غير موجود ههنا ايضا فلذلك قال ويرد عليه  
وحاصله انه كيف يمكن الازام لمنكري اجلي البدييات بمثل هذا الامر الخفي اذ لهم  
ان يقولوا لانسلم ان العلم موجود بل هو من الامور الاعتبارية واما الدلائل القائمة  
على وجوده فغير تامه الا يرى ان كثيرا من المتكلمين المثبتين لحقائق الاشياء انكروا  
وجوده وجعلوه من الاضافة فحقن اولى بالانكار فكيف نسلم تمام الدلائل الدالة



عليه المحتاجة الى انظار دقيقة غير خالية عن المنوع القوية في حد ذاتها وبهذا دفع  
ما قاله بعض الفضلاء من ان عدم وجود العلم عند كثير من المتكلمين لا ينافي كونه  
ملزما به اذ لا يجب كون المزموم به معتقدا لمن تمسك به انتهى لان المحشى ما يخفى ايراده على  
ان العلم عند كثير من المتكلمين غير موجود في الخارج فكيف يتمسكون في توجيه  
الالزام على المنكرين لحقائق الاشياء بما يخالف مذهبهم من كون العلم موجودا حتى  
يرد عليه انه لا يلزم ان يكون المزموم به معتقدا لمن تمسك به بل يخفى ايراده على ان التوجيه  
المذكور للالزام لا يتم على المنكرين اذ لهم ان يمنعوا وجود العلم والدلائل الدالة على  
ثبوته وذلك ليس بمستبعد عنهم لان كثير من المتكلمين منعوا وجود العلم فهم احق  
بالمنع منهم يدل على ما قررنا قوله فكيف يبنى الالزام اه فليفهم هذا المقام فلقد غفل عنه  
بعض متحقي الانام (قوله ويرد عليه اه) نقل عنه منع انه يمكن ان يناقش في ان الحكم  
تصديق وفي ان التصديق علم بل في ان الحكم علم مطلقة انتهى ولا يخفى ان الثالث منع  
للتقريب لكن لا حاجة له بعدم منع المقدمات السابقتين فافهم (قوله لا يقال اه) رد  
للمتوهم المذكور للالزام يعني انه مصيب فيما توهمه من ان انكارهم مقصور على  
حقائق الاشياء لكنه ما اصاب في توجيه المذكور لانه انما يحتاج اذا كان التحقق  
في دليل الالزام اعم من الوجود اذ اللازم حينئذ ثبوت حقيقة من الحقائق وليس  
يلزم ان يكون من الحقائق الموجودة فلا يتم ذلك الالزام لمنكري الحقائق الموجودة  
الا بآثبات ان ذلك النقي من الحقائق الموجودة كما قررناه وما اذا كان التحقق في دليل  
الالزام بمعنى الوجود فلا يحتاج الى توجيه المذكور لان اللازم من الدليل المذكور  
حينئذ ليس الا النقي الموجود على الفرض المذكور فاصله انه لا حاجة في توجيه  
الالزام الى تلك المقدمات اذ التحقق في دليل الالزام بمعنى الوجود فاصل الالزام حينئذ  
ان لم يوجد نقي الاشياء فقد ثبت شيء وان وجد ذلك النقي فقد وجد حقيقة من الحقائق  
فيمت الالزام عليهم قطعاً فلا حاجة الى توجيه الالزام لا بآثبات ان ذلك النقي من الحقائق  
الموجودة بمقدمات صعبة البيان والله المستعان واما ما قيل في تحرير هذا السؤال  
ان هذا الايراد مشتبه بالوزوئين قول ذلك المتوهم وبين قول الشارح لانه كما ان المتوهم  
اخذ الوجود في الدليل اخذ الشارح ايضا الوجود في الدليل الذي ذكره اذ التحقق فيه  
بمعنى الوجود فاصله ان نقي الاشياء ما غير متحقق اي غير موجود او متحقق اي  
موجود فيحتاج كلامه ايضا الى المقدمات التي ذكرها المتوهم بعينها لآثبات ان النقي  
موجود والام يثبت وجود شيء على تقدير تحقق النقي فما وجه تخصيص هذا الايراد  
بتوجيه المتوهم المذكور اه منقحاً فقيه انه وان دعاهم القرب الى ذلك التقرير والتحرير  
ليكن لا يخفى ما فيه لان التحقق في دليل الشارح اذا كان بمعنى الوجود كان  
اللازم في الشق الثاني النقي الموجود على الفرض المعهود فيثبت المدعى قطعاً

ولا حاجة هنا الى شيء اصلاً فلواقم هنا شيء يلزم اثبات البديهي على الفرض المذكور  
باموردقيقة نظرية وذلك فاسد قطعاً واما المتوهم المذكور فلما اخذ التحقق في الدليل  
بمعنى اعم من الوجود احتاج الى التوجيه المذكور لا بآثبات وجود النقي الثابت من  
الدليل حتى يتم الالزام على منكري الحقائق الموجودة على ما زعمه فالحق ان ايراد  
المحشى انما يرد على المتوهم المذكور في توجيه الالزام بما وجهه ولا يرد على الشارح  
اذا اخذ التحقق في دليله بمعنى الوجود فالوجه في توجيهه لا يقال اه ما اشترنا اليه اولا  
من انه رد للمتوهم المذكور في توجيهه المزبور بانه اذا اخذ التحقق بمعنى الموجود  
يتم الالزام الموعود ولا يحتاج هنا الى شاهد حتى يرد عليه الايراد المشهود (قوله  
لانا نقول ليس التحقق اه) حاصله ان التحقق في دليل الشارح لا يجوز اخذه  
بمعنى الوجود الخارجى اذ لو اخذ بمعناه لاتم الملازمة في الشق الاول اعنى قوله  
ان لم يتحقق نقي الاشياء فقد ثبت لانه يكون المعنى حينئذ ان لم يوجد نقي الاشياء  
في الخارج يلزم وجود الاشياء فيه وذا غير مسلم اذ لا يلزم من عدم وجود نقي الاشياء  
في الخارج وجودها فيه لجواز ان يكون ذلك النقي ثابتاً في نفسه غير موجود  
في الخارج فلا يلزم من عدم وجود ذلك النقي في الخارج وجود الاشياء فيه لثبوت  
نقيها في نفسه على ما فرضناه الا يرى ان عدم الممتنعات ثابت في نفسه ولا يلزم  
من عدم وجوده في الخارج وجود الممتنعات فيه والا يلزم ثبوت الممتنعات  
في الخارج وهو محال واما اذا كان التحقق بمعنى الثبوت الاعم فيتم الاستلزام قطعاً  
اذ لا شك انه اذا لم يثبت نقي الاشياء في انفسها يثبت وجود الاشياء في الخارج قطعاً  
والحاصل ان الشارح لما اخذ الملازمة مسلمة ظهرا نه حل التحقق على المعنى الاعم  
لا على معنى الوجود الخارجى حينئذ لو بنى الكلام على ان انكارهم مقصور بحقائق  
الموجودات لاحتاج في تقييم الالزام عليهم الى اثبات ان النقي حقيقة موجودة  
من الحقائق الموجودة كما تكلفه المتوهم واما لو بنى الكلام على انكارهم  
غير مقصور على حقائق الموجودات كما هو الحق ههنا وان كان ظاهر كلام الشارح  
يأبى عنه في الجملة فلا يحتاج في تقييم الالزام عليهم الى شيء اصلاً غير ان اللازم  
على الشارح الاقتصار على الشق الاخير كما صدر عن الاعلام وهو الصواب واليه  
المرجع والمأب (قوله عدم اتسامها على الادارية) ظاهر لانهم لا يدعون الجزم  
بمقدمة من المقدمات بل يقولون انهم شاكون في انهم شاكون على ما سبق  
من الشارح فكيف يتصور الزامهم بخلاف العنادية فانهم يدعون الجزم بعدم  
الحقائق وبخلاف العنادية فانهم يدعون الجزم بعدم ثبوتها اي تقررها في انفسها  
(قوله تأمل) نقل عنه وجه التأمل هو ان حاصل قولهم بنى تقرير الاشياء هو انه  
لانسبة متحققة في نفس الامر حتى يتقرر حينئذ يمكن ان يقال ان لم يتحقق نسبة النقي



في نفسها فقد تحققت نسبة الثبوت اذا الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين نعم يرد عليه  
 مثل ما ورد في الزام العنادية من ان عدم الارتفاع من جملة الخيالات عندهم انتهى  
 يريد ان العندية يتقون تقرير الاشياء وليس معناه الانني تحقق نسبة التقرير الى  
 الاشياء اذ لا معنى لنفي التقرير في نفسه اكونه امرا اعتباريا لا نزاع لاحد فيه  
 وكذلك لا معنى لنفي نسبة التقرير الى الاشياء مع قطع النظر عن تحققها الى ثبوتها في حد  
 ذاتها اذ النفي والاثبات انما يدوران على تحققها وهذا لا نزاع فيه لاحد ايضا فحيث  
 يمكن ان يقال ان لم تحقق نسبة النفي في نفسها فقد تحقق نسبة الثبوت في نفس  
 الامر اذ الواقع لا يخلو عن احدى النسبتين فيلزم ثبوت الاشياء وان تحقق نسبة النفي  
 فقد تحقق حقيقة من الحقائق في نفس الامر ففيه اثبات بعض ما نقيته ويرد عليه ان  
 عدم خلو الواقع عن احدهما من الامور الخيلة عندهم فهو من جملة ما انكروا ثبوت  
 وتقريره فلا يلزم من عدم تحقق نسبة النفي الثبوت هذا حاصل ما نقل عنه ثم ان المراد  
 بالتحقق في هذا الدليل الالزامي ايضا الثبوت والتقرير لا الوجود والالم تتم الملازمة  
 الاولى في تقرير هذا الزام في حق العندية على ما سبق من المحشى ولا شك انه اذا  
 كان نسبة النفي الى الاشياء متقرا ومتحققا في نفسه كان متجزا عما هو فرض محض ولو  
 في الذهن ولا يكون تابعا للاعتقاد والفرض المحقق فيتم الزام عليهم وقد عرفت  
 هنا ان العندية ايضا ينكرون الحقائق بالمرّة مع قطع النظر عن الاعتقاد فلا فرق  
 حينئذ بينهم وبين العنادية في تمامية الزام عليهم هذا (قوله قال في شرح المقاصد)  
 تأييد لقوله ففيه تأمل يعني يتم هذا الزام ايضا على العندية حيث اعترفوا بحقيقة  
 اثبات اوتنفي وفي بعض النسخ بحقيقة اثبات النفي اوتنفيه وانما اتى بالترديد مع ان كلا  
 منهما يثبت شيئا وينفي آخرهما العنادية فهم ينكرون ثبوت الحقائق في انفسها ويدعون انها  
 ففيه اثبات ونفي واما العندية فهم ينكرون ثبوت الحقائق في انفسها ويدعون انها  
 تابعة للاعتقادات ففيه ايضا اثبات ونفي نظرا الى انه في اثبات التناقض يكفي  
 احدهما ففي هذا الكلام اشارة الى ان بين كلاميه نوع تدافع والظاهر ما ذكره في شرح  
 المقاصد واما ما قاله بعض الافاضل من ان ما ذكره ههنا انما هو الزام على العنادية  
 في انكار نفس الحقائق اذ حاصله انه ان لم يكن النفي وصفا مخصوصا ومعنى معين  
 عارضا للاشياء ثابتا له ما بل كان من قبيل الخيالات الفاسدة لم تكن الاشياء منفية اذ  
 المنفي هو الموصوف بصفة النفي واذا لاني فلا تنصاف لشي من الاشياء به فيلزم تحقق  
 الاشياء وان تحقق معنى النفي وانصفت به الاشياء حتى انتفت فقد تقررت ماهية  
 من الماهيات وتميزت فيلزم بطلان مذهب العنادية لانكارهم الحقائق لا العندية  
 اذ هم لا ينكرون الحقائق بل ثبوتها ولم يلزم ذلك مما ذكر وما ذكره في شرح المقاصد من  
 ان كلام العندية والعنادية مشتمل على تناقض ظاهر حيث جزموا بصدق المقدمات

التي تمسكوا بها وباستلزامها المطالبهم ولحقته في نفس الامر فذلك الزام للطائفتين  
 في انكار تحقق العلم بحقائق الاشياء في الجملة فليس بين كلاميه تدافع وان زعموه  
 فنظور فيه اذ ان تحققت انه لا فرق بين العنادية والعندية في انكار الحقائق بالمرّة مع  
 قطع النظر عن الاعتقاد فالدليل الالزامي ههنا كما انه قائم على العنادية يقوم على  
 العندية ايضا كما قررناه ثم ان كون هذا الدليل الالزامي الزام لهم في انكار الحقائق  
 انفسها وكون ما ذكره في شرح المقاصد الزام لهم في انكار تحقق العلم بها في الجملة  
 لا يدفع المناقاة بين كلاميه وذلك ظاهر على المنصف (قوله هذا دليل الادارية)  
 والقول بان فيه اشارة ايضا الى دليل العندية حيث قال فار الصفر اوى يجد السكر  
 من ليس بشئ فان دلالة على ما زعمه الادارية انما هي من جهة انه يكون سببا  
 لتهمة الحس في سائر محسوساته ودلالته على ما زعمه العندية انما هي من جهة انه  
 يكون سببا لكون المعاني تابعة للاعتقادات فهذا الكلام ههنا لا يكون اشارة  
 الى دليل العندية قطعا (قوله وحاصله انه لا وثوق بالعيان) حسا او بديهية العقل  
 ولا بالبيان اما الاول فلتطرق التهمة الى الحس وبديهية العقل واما الثاني فلتفرعه  
 على العيان ففساده فساد (قوله وغرضهم من هذا اه) دفع لما يتوهم من ان في كلام  
 الادارية ايضا تناقضا لان تمسكهم بما ذكره على ان غرضهم اثبات امر اوتنفيه  
 اي الجزم بنبوت امر او انتفاءه مع انهم يزعمون الشك في جميع الحقائق بل في الشك  
 ايضا ووجه الدفع ظاهر لكن اعترافهم بوجود الحس وبديهية العقل وان قالوا بتطرق  
 التهمة اليهما ينافي ما زعموا من الشك في الكل ولذا حل بعضهم هذا الكلام على  
 الزام والمعنى ان الضروريات بزعمكم مناسيات على زعمكم والحس قد يغلط على  
 زعمكم وحينئذ فلا تناقض فيما قالوا اذ لا يعترفون بشئ وهذا وان كان به يد من سوق  
 كلام الشارح ههنا لكنه مناسب لما حققه بقوله والحق اه (قوله اطلاق لفظ الغلط)  
 بناء على زعم الناس والافهم يشكون في وجود الحس وفي افادته وفي غلطه بل في كل  
 شئ حتى في الشك ولو بنى الكلام على الزام كما اشرنا اليه آنفا لم يحتج الى هذا الكلام  
 (قوله قد يستعار) فيه لطيفة فافهم (قوله فيستعمل للتحقيق) كما في قوله تعالى قد نرى  
 ثقلب الاية اذ لا معنى لقلة الرؤية المضافة الى الله تعالى وقد ذكر بعض المعربين ان  
 كلمة قد الداخلة على المضارع لا تفارق التحقيق بوجه فمعنى قولهم انها في المضارع  
 للتقليل انها للتحقيق مع التقليل واذا دخلت على الماضي تجردت عن التقليل فان  
 صح ذلك فعنى هذا الكلام ان كلمة قد الداخلة على المضارع الموضوع للتحقيق مع  
 التحقيق تستعار فستعمل للتحقيق فقط وكان من قبيل استعمال المنطقي جزمه معناه  
 واما اذا كان الكلام المنقول عن النحاة على ظاهره من انها في المضارع للتقليل  
 فقط فعنى كلامه ظاهر (قوله على ان القلة بحسب الاضافة اه) اي يجوز ان يكون



قليل بالنسبة الى الاحساس الواقع الصادق الكثير في نفسه ولا منافاة بين كون الشيء قليلا بالنسبة الى شيء آخر وكونه كثيرا في نفسه كما ان الثلاثة قليل بالنسبة الى ما فوقه وكثير في نفسه واما ما قيل من ان هذا مبني على ما هو المشهور والتحقيق ان قد الداخلة على المضارع تفيد القلة بحسب الزمان ولا شك ان ثبوت القلة لا ينافي الكثرة الاضافية بحسب المادة انتهى فقيه ما فيه لان كلامنا من المادة والزمان جزء من مفهوم الفعل ولا فرق بين جزء وجزء فلا وجه لاعتبار القلة بالنظر الى جزء آخر على ان حاصله حينئذ انه يوجد الغلط الكثير في الزمان القليل ولا يحصل ذلك الا بان يغلط حس الافراد الكثيرة معاني زمان قليل ولا دليل لذلك الاعتبار ههنا (قوله ان قلت لعل ههنا سببا اه) الظاهر انه اثبات للمقدمة الممنوعة بقوله غلط الحس اه فانهم تمسكوا بان الحس يغلط في بعض المواد ومتى كان كذلك كان متهما يغلط في جميعها فلا يكون مفيدا للعلم وهذا هو المناسب لما سبق من المحشى وغرضهم حصول الشك والتهمة ومنع الشارح كبرى القياس باننا لانسلم انه اذا كان غالطا في بعضها يكون متهما يغلط في جميعها اذا الغلط في البعض لاسباب جزئية لا يقتضى التهمة والغلط في جميعها فلم لا يجوز ان يحصل له الجزم في بعض آخر بسبب انتفاء جميع الاسباب الموجبة فعاد المستدل وقال ان قولنا متى كان غالطا في بعض المواد كان متهما يغلط في جميعها ثابت اذا الظاهر انه لا فرق بين مادة ومادة فاذا وجد سبب الغلط في بعضها فالظاهر انه يوجد ايضا في اخرى ولك ان تقول ايضا فالظاهر ان هذا السبب يوجد في المادة الاخرى اذا لا فرق بين المواد والجزم بانتفاء ذلك السبب في المادة الاخرى تحكمم ولك ان تقول الجزم بانتفاء مطلق السبب متعذرا لا حصر لسبب الغلط في شيء فالاثام والغلط في البعض الاخر ايضا متحقق فقد ظهر مما قررنا ان قوله لعل اه كاف في اثبات المقدمة الممنوعة لان حاصله دعوى الرجحان على ما هو العادة وقد نقل بعض الفضلاء ان ابن سينا يعبر عن مختاراته بكان ولعل هذا ولا شك ان دعوى الرجحان كافية في اثبات المقدمة وان قوله فن ابن يجرم اه جواب عن سؤال نشأ من تلك الدعوى على ما قررناه وليس رداعلى الشارح وان كان يتبادر من ظاهره ذلك فما قيل من ان قول الشارح قلنا غلط الحس اه في قوة المناقضة فلا وجه لقول المحشى في مقابلته ان قلت لعل اه لانه اورد كلامه بلعل المفيدة للتجوير والاحتمال دون الجزم واليقين فلا يتم به اثبات المقدمة الممنوعة ثم ان الشارح لم يدع الجزم بانتفاء مطلق اسباب الغلط حتى يتوجه عليه قوله فن ابن يجرم بانتفاء مطلق اسباب الغلط انتهى ساقط بما حققناه ههنا كذا ينبغي ان يفهم (قوله قلت اه) حاصله منع المقدمة القائلة بانه يوجد ذلك السبب في مادة اخرى لعدم الفرق بين المواد ولك ان تقول منع المقدمة القائلة بانه يوجد سبب آخر للغلط في مادة اخرى باننا لانسلم

ذلك فان بداهة العقل جازمة بانتفاءه في بعض المواد فلا يكون السبب الواحد للغلط مشتركا في جميع المواد ولك ان تقول فلا يوجد ههنا سبب آخر للغلط كما مثل ادراك حلاوة العسل فان بداهة العقل جازمة فيه جزما عاديا لا يتطرق اليه شائبة وهم الغلط وامكان تحققه في نفسه لا ينافي الجزم العادي المذكور كما هو شأن العلوم العادية فاننا نجزم ان جبل احد لم يتقلب ذهبا مع امكان الانقلاب في نفسه وذلك لا ينافي الجزم المذكور ولا يتوهم انهم كيف يقبلون ذلك لانهم شاكون في كل شيء لان الكلام ههنا على التحقيق لا على الالتزام ولو كان الكلام ههنا على الالتزام لما كان بدية العقل دليلا بل يقول الخصم لانسلم ان بدية العقل جازمة كذا نقل عنه وان ما قيل لاحاجة لنا الى الجزم بانتفاءه بل الواجب انتفاؤها في نفس الامر ومصادقه حصول الجزم بالمحسوس من بدية العقل وما ذكره المحشى من ان العقل ببديهته جازم بذلك فسهو ظاهر فليس بشيء لان مقصود الشارح والمحشى دفع تهمة الغلط في جميع المواد وذلك لا يحصل الا بالعلم بكون الحس صحيحا غير غلط في بعض المواد وانتفاء الغلط في نفس الامر لا يكفي في ذلك ضرورة انه اذا لم يحصل العلم هنالك بكون الحس صحيحا يبقى الحس على تهمة فلا بد من العلم هنالك بكون الحس غير غلط في بعض المواد كما ذكره المحشى والظاهر ان في قوله ومصادقه حصول الجزم بالمحسوس من بدية العقل اعترافا بما ذكره (قال الشارح العلامة) والاختلاف في البديهي جواب عن شبهة القدح في البديهييات كما ان ما قبله اعني قوله غلط الحس اه جواب عن شبهة القدح في الحسيات وما بعده اعني قوله وكثيرة الاختلافات اه جواب عن شبهة القدح في النظريات واما قوله ويعرض فيها شبهة نعتة في حلها الى انظار دقيقة فجوابه ان ذلك غير قاصح لافي الجزم بها ولا في بدايتها لان العقل انما يجرم بها بداهته لا بنظره حتى يحتاج في ذلك الى دفع الشبهات ودفع الاحتمالات حتى لو عن له شيء منها لم يلتفت اليه ويعلم بطلانه اجمالا لكونه مصادما للضرورة ولو تصدى للحل فر بما احتاج الى النظر والتأمل لكن لا التحصيل الجزم بذلك بل لدفع دغرة المتعلم وجذباً بضبع الافهام للقاصرة في مظان الزلل قال الشارح والحق انه لا طريق الى المناظرة معهم اى مع السوفسطائية قال صاحب المواقف والمناظرة معهم قد منعها المحققون لانها لا فائدة المجهول ولا يتصور في الضروريات كونها مجهولة والخصم لا يعترف بمعلوم حتى يثبت به مجهول فانتفى القيدان اى الافادة والمجهولية المعبران في المناظرة فالاشتغال به التزام لمذهبهم بل الطريق معهم ان يعد عليهم امور لا بد لهم من الاعتراف بثبوتها حتى تظهر عنادهم مثل انك هل تميزين الالم واللذة او بين دخول النار والماء او بين مذهبك وبين ما ينقضه فان ابوا الا الاصرار على الانكار او جمعوا ضربا



واصلوا نارا الى ان يعترفوا بالالم وهو من الحسيات وبالفارق بينه وبين اللذة وهو من  
البدهييات قال الشريف قال نأقدا المحصل والحق ان تصدير كتب الاصول الدينية  
بمثل هذه الشبهات تضليل لطلاب الحق وقد يقال اطلاعهم على هذه الشبهة ووجوه  
فسادها يفيدهم التثبت فيما يروونه كيلا يركنوا الى شئ منها اذا لاح لهم في بادى  
الرأى واقول وبالله التوفيق والحق ان اراد امثال هذه الاباطيل في امثال هذه  
المقامات الجلية تحريك لسلسلة الفساد ومن يضل الله تعالى فماله من هاد لا يقال  
قال الله تعالى ومن يهد الله فماله من مضل لانا نقول قاي فائدة في نقل مذاهيم  
العاطلة وآرائهم الباطلة فتدبر والله الهادي (قال الشارح وهو صفة) فيه اشارة  
الى ان العلم كسبي يمكن تعريفه لا كما قال الامام الرازي من انه بديهي ولا كما اختاره  
امام الحرمين من انه وان كان كسبيا لكن يعسر علينا تخيص العبارة الكاشفة عن  
ماهية واختاره هذين التعريفين لكونهما احسن ما قيل في تعريفه واكشف عن  
حقيقته والاول منهما احسن من الثاني لان مفهومه في نفسه امر واضح وشئ جلي  
لا يحتاج في فهمه الى اضمحار ولا الى انظار وانه يمكن تطبيقه على المذهبين المشهورين  
من المتكلمين في ماهية العلم بخلاف الثاني كذا قيل (قوله وان صح ذكره) اي ذكر الذاكر  
بالضم في تعريف العلم لان الذاكر بالضم يعنى مثل الظن والجهل وغير ذلك من الشك  
والتوهم فلا يلزم حينئذ تعريف الشئ بنفسه لان العلم المعروف بمعنى اليقين كما سيجي من  
الشارح من ان العلم عندهم مقابل للظن فقصوده من هذا الكلام دفع لزوم الدور على  
تقدير اخذ الذاكر في التعريف بالضم وحاصله ان الذاكر بالضم وان كان يحصل بالقاب  
كالعلم المعروف لكنه لعمومه مثل الظن والجهل خلاص التعريف من كونه تعريفا  
بنفسه لان العلم عندهم خاص باليقين راما ما قاله المحشى المحقق في رد هذا التقرير من  
انه لا معنى لتوهم الدور حينئذ لان الذاكر بالمعنى اللغوي والعلم بالمعنى العرفي على انه  
اذا كان المذكور عاما والعلم خاصا يجب ان يحمل التجلي على الانكشاف التام ليكون  
التعريف بالمساوي قلاما معنى لقول الشارح حينئذ ان يتضح ويظهر فانه تعميم للتجلي  
بحيث يشمل الظن وغيره يدل عليه قوله لكن ينبغي ان يحمل التجلي فقيه ما فيه اما اولا  
فلان حمل المعرف على المعنى العرفي والذاكر بالضم على المعنى اللغوي غير دافع للزوم  
الدور على تقدير كون المعرف عاما على ما زعمه اذ لا فرق بين العلم المعروف حينئذ وبين  
الذاكر المأخوذ في تعريفه نعم قد اشتهر مثل هذا التوجيه في امثال هذا المقام لكنه  
بعيد عن التحقيق اذ لا يظهر حقيقة الابهة التعريف وقد اخذ فيه حينئذ فلا شك  
في لزوم الدور حينئذ قطعاً واما ثانياً فلان قول الشارح لكن ينبغي ان يحمل التجلي اه  
مشعر بما قررناه في تقرير مرام المحشى لان المعرف كالتعريف لو كان عاما  
فلامعنى له مع قوله لان العلم عندهم مقابل للظن ولكن لما كان الامر كما قررنا

من ان المعرف خاص باليقيني والتعريف عام به وبغيره دفعا للزوم الدور وكان  
التعريف حينئذ اعم من المعرف مع ان الواجب مساواتهما حاول الشارح بعده  
ما يجعله مساويا له فهذا القول دليل لتعميم التعريف وتخصيص المعرف كما قررناه  
لانه آبي عنه وبهذا ظهر اضمحلال توجيهه بقوله وان صلح ذكر الذاكر المقصود  
في تعريف العلم لعدم اختصاصه باليقين بل هو شامل للظن والجهل والمركب  
كأن العلم المعروف ههنا كذلك انتهى لانه بناء فاسد على فاسد كما عرفت (قوله  
حلا اه) علة لقوله وانما لم يجعله من المضموم قيل لعل وجه جعله من المكسور  
دون المضموم انه لو كان من المضموم لتوهم اختصاصه بالقلب فلا يشمل التعريف  
ادراك الخواس والعجب ان هذا القائل غفل عن قول المحشى ان الذاكر بالكسر  
هو ما يكون باللسان فكيف الشمول في صورة الكسر هذا وفي شرح المقاصد  
ما يشعر بانه من الذاكر المضموم حيث قال صفة ينكشف بها ما يدرك ويلتفت اليه  
لا يقال قال الشارح ههنا كبعده وقد توهم ان المراد بالذاكر المعلوم الا انه ترك  
ذكر المعلوم تقاديا عن الدور انتهى فهذا يدل على انه ليس من الذاكر المضموم لانا نقول  
نسبة التوهم اليه ليس لاجل انه جعل المذكور بمعنى المعلوم اذ لا مانع في ذلك  
بل لاجل توهم ان ذكر المعلوم يستلزم الدور وان كان تغيير اللفظ يدفعه وانما كان  
هذا توهم لان ذكر المعلوم لا يستلزم الدور على ما حققناه ثم انا لانسلم ان تغيير اللفظ  
يدفعه لوجود الدور وانما يدفع ذلك بالعمومية والخصوصية ثم ان ما ذكره في شرح  
المقاصد اشارة الى توجيه آخر في التعريف غير ما اشار اليه ههنا وكل ذلك جائز  
ههنا على ما اشار اليه المحشى فلا يتوهم المناقاة بين كلاميه قطعاً كما زعم بعضهم  
(قوله لكن عدوها علما يخالف العرف واللغة) لكنه موافق لما ذهب اليه الشيخ  
الاشعري من ان ادراكهم من قبيل العلم وهو المختار عند المتأخرين حيث اول الشيخ  
واتباعه السمع والبصر بالعلم بالسموعات والعلم بالمبصرات واما ما قيل من ان المراد  
بادراك الخواس ادراك العقل بالخواس لان نفس الاحساس بدليل قواهم المدركة انما  
هو العقل بدليل ما سيجي من ان الخواس انما هي آلات الادراك فلا يرد المخالفة فقد  
رده فيما نقل عنه ههنا حيث قال ولا يمكن الفرق في الادراك الحسي بين اليهائم  
وغيرها وجعل الاحساس من العقلاء علما كما يشعر به كلمة من في قوله لمن قامت هي به  
لكن فيه نظر لان الذاكر في التعريف ان كان بالكسر يكون باللسان كما اشار اليه  
وان كان بالضم يكون بالقلب وعلى كل تقدير فهو خاص بالعقلاء فلا بد ان يكون  
مراد الشارح ادراك العقل بالخواس كما ذكره القائل فلا مخالفة حينئذ الا ان يكون  
مراده انه اذا كان ادراك الخواس من العقلاء علما كما هو مقتضى التعريف فلا بد ان  
يكون ادراك الخواس من اليهائم علما وان فرق تحكم وان اشعر به تعريفه كما ذكره



وذكرناه ايضا معنى قوله لكن عدمه علمان عدم مطلق ادراك الحواس سواء كان في البهائم او في غيرها اذ لا فرق بين احساس واحساس وان اشعر به ظاهر التعريف مخالف للعرف فكلامه حينئذ لا يتم الا بما نقل عنه حينئذ يدفع عنه ذلك القول في دفع المخالفة فتدبر فانه دقيق واما ما قيل في دفع المخالفة من ان العلم المنق عن البهائم هو العلم الغير الاحساسى واما العلم الاحساسى فهو ثابت لها فليس بشئ لان الكلام في اطلاق العلم على احساس البهائم في العرف واللغة وهو لم يثبت بعد (قوله اى تقيض التمييز) فيكون التقدير صفة توجب تمييزا لا يحتمل تقيض التمييز والمعنى انه صفة حقيقية قائمة بجعلها اعنى النفس الناطقة توجب لمحلها ان يكون مميزا لشيء عما عداها لا يحتمل ذلك الشئ المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار محل تقوم تلك الصفة به وهى النفس الناطقة تميزا اذا تميز الذى اوجبه الصفة انما هو صفة له والصفة آلة للتمييز ولا بد من اعتبار المتعلق ايضا فان تميزه انما هو لشيء متعلق به تلك الصفة وهو الذى لا يحتمل تقيض التمييز فقوله صفة يتناول العلم وغيره من الصفات كالحياة والشجاعة والسواد وغيرها وبقوله توجب تمييزا خرج عن الحد ما عدا الادراكات من الصفات النفسانية كالشجاعة وغير النفسانية كالسواد مثلا فان هذه الصفات توجب لمحالها تمييزا عن غيرها ضرورة ان الشجاع بشجاعته متميز عن الجبان وكذا الاسود بسواده متميز عن الابيض واما الادراكات فانها توجب لمحالها تمييزا عن غيرها على قياس ما تقدم وتوجب ايضا تمييزا لمدرجاتها عما عداها اى بجعلها بحيث تلا حظ مدرجاتها وتميز عما سواها وبقوله لا يحتمل التقيض اى لا يحتمل متعلق التمييز تقيض ذلك التمييز يخرج الظن والشك والوهم فان متعلق التمييز الحاصل فيها يحتمل تقيضه بلاحفاء وكذا خرج الجهل المركب لاحتمال ان يطلع في المستقبل صاحبه على ما في الواقع فيزول عنه ما حكم به من الايجاب والسلب وكذا خرج التقليد لانه يزول بالتشكيك لعدم استناده الى موجب من حس اوبديه او عادة او برهان فيجوز ان يزول بتقليد آخر او بتحقيق امر آخر فمحصله ان العلم صفة قائمة بمحل متعلقة بشئ توجب تلك الصفة ايجابا باعادي كون محلها مميزا للمتعلق تميزا لا يحتمل ذلك المتعلق تقيض ذلك التمييز فلا بد من اعتبار المحل الذى هو العالم كما اشرنا لان التمييز المتفرع على تلك الصفة انما هو له والتمييز آلة ولا شك ان تميزه انما هو لشيء يتعلق به تلك الصفة والتمييز وذلك الشئ هو الذى لا يحتمل التقيض كذا في شرح المواظف فلا وجه لتعميم الايجاب ههنا لما هو بطريق السببية كما في علم الواجب او بطريق العادة كما في علم الخلق كما اشار اليه السالكون بناء على تعميم العلم المعروف ههنا لعلم الواجب وعلم الخلق اذ الظاهر ان الايجاب يقتضى الحدود بعدم ما يمكن ولا يتصور ذلك في علم الواجب على ان سوق كلام

المصنف والشارح يأبى عن ذلك ثم الجواب منه انه فسر المحل اللازم ههنا بالنفس الناطقة ثم عمم الايجاب والعصبة من الحفيظ الوهاب واما ما قاله بعض الفضلاء من ان الشك والوهم من قبيل التصور وهو داخل في التعريف بناء على انه لا تقيض له فلا وجه لاجراج كل منهما من التعريف كما اخرجهما الشريف ومن تبعه لانهم انما اخرجوه عن التعريف من جهة انه لا يحتمل في كل منهما النسبة مع كل واحد من النقي والاثبات على سبيل التجويز المساوى والمزوج ولذا يحصل التردد والاضطراب فلكل منهما بهذا الاعتبار تقيض وهما خارجان بهذا الاعتبار عن تعريف العلم بمعنى اليقين نعم الشك والوهم من حيث انه تصور للنسبة من حيث هى لا تقيض لهما حينئذ يدخلان في تعريف العلم والبراد المذكور مبنى على القول عن هذين الاعتبارين صرح بهما الشريف في الحواشى المختصرة بالحاجبية (قوله كما هو الظاهر) لانه الاسبق الى الفهم اذ هو مذكور صريحا ولان المراد بالتمييز الصورة والنقي والاثبات كما سيحى والظاهر ان التقيض انما يضاف اليهما وفيه اشارة الى وجه آخر لكنه غير ظاهر بان براد تقيض المتعلق لانه حينئذ اما ان يكون المراد بالتمييز المعنى المصدري اعنى الكشف والايضاح فالمعنى صفة توجب لمحلها كشفا وايضا لما يتعلق بها بحيث لا يحتمل المتعلق تقيضه وحينئذ تكون الصفة نفس الصورة والنقي والاثبات لا ما يوجبها واما ان يكون المراد بالتمييز الصورة والنقي والاثبات حينئذ يكون الصفة ما يوجبها وعلى كل تقدير لا يخفى ما فيه لان الشئ لا يكون محتملا لتقيضه اصلا اذ الواقع لا يكون الا احدهما فلا وجه لذكر عدم الاحتمال الا ان يقال المتعلق وان لم يكن محتملا لتقيضه في نفس الامر لكن يحتمل عند المدرك بان يحصل كل منهما بدل الاخر فكل واحد من التصور والتصديق صفة توجب كشفا لا يحتمل متعلقه تقيضه عند المدرك اما في التصور فلا تنفاه التقيض واما في التصديق فلان متعلقه اعنى وقوع النسبة مثلا في نفس الامر له تقيض هو اللا وقوع فيه فاذا لم يكن التصديق اعنى ادراك الوقوع او اللا وقوع جازما مأخوذا من حس اوبديه او عادة او برهان احتمل متعلقه اعنى الوقوع مثلا لتقيضه وهو اللا وقوع واذا كان جازما مأخوذا من كل واحد منهما لا يكون متعلقه محتملا لتقيضه اصلا لاقى الحال ولا فى المآل فيكون متعلق التصديق على هذا التقدير وقوع النسبة او لا وقوعها الا الطرفين اذ لا معنى لاحتمالهما تقيض نفسيهما وبالجمله فلو حمل التقيض على تقيض المتعلق لا يكون لعدم الاحتمال معنى حينئذ لا يحصل على حصول احدهما بدل الاخر مع ان المتبادر من احتمال الشئ الاخر انه يجوز ان يتصف به كما في الاعتقاد الظنى وهذا الحمل خلاف الظاهر جدا فلذا قال في الوجه الذى اختاره كما هو الظاهر هذا ما ذكره في توجيه كلامه واقول لو فسر عدم الاحتمال



بعدم احتمال ذلك التمييز والنقيض بنقيض المتعلق لا يتم الوجه الذي ذكره فحينئذ  
 يكون لسلب الاحتمال معنى محصل والوجه الذي ذكره مبنى على جل عدم  
 الاحتمال على عدم احتمال المتعلق اذا لا يكون الشيء محتملا لنقيضه حتى يكون اسلبه  
 معنى محصل فحينئذ نقول المراد بالتمييز هو التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم  
 والصفة ما هو مبدأه فحاصل التعريف حينئذ ان العلم صفة حقيقية ذات تعلق  
 توجب لموصوفها تمييزا وكشفها لمتعلقها بحيث لا يحتمل ذلك التمييز نقيض متعلقها  
 بل ينافيه ويدفعه اى لا يكون مع ذلك التمييز عند المميز احتمال نقيض المميز ويجوز  
 وقوع الطرف المخالف حالا او مالا فخرج الوهم والظن والشك واعتقاد الخطئ  
 بل الجهل المركب والتقليد اذ يجامعها وقوع الطرف المخالف حالا او مالا ولا خفاء  
 ان هذا التوجيه اوجه وابعده من التعسف بخلاف ما ذكره المحشى فان فيه  
 ارتكاب مجاز في وصف التمييز بعدم احتمال النقيض على ما اعترف به وفي اطلاق  
 التمييز على الصورة والنفي والاثبات واما اطلاق التمييز على التعلق الخاص فتعارف  
 فليس فيه شيء غير ان وصف التمييز بمعنى التعلق بعدم احتمال النقيض تجوز ايضا  
 كذا قيل وبالجمله فقولهم لا يحتمل النقيض محتاج الى ارتكاب تجوز جدا سواء  
 فسر النقيض بنقيض التمييز كما عند المحشى او فسر بنقيض المتعلق وجعل التمييز  
 عبارة عن التعلق كما قررناه لان عدم الاحتمال ليس الالمتعلق كما اشرنا اليه  
 في اثناء التقرير بل كان الوجه الثاني خال عن التعسف التي ذكرها المحشى فهو اولى  
 ثم اقول والحق ههنا ما اشرنا اليه المحشى تبعا للشرى العلامة اذ لا معنى لجعل التمييز  
 عبارة عن التعلق والنسبة بين العالم والمعلوم ولا معنى ايضا لعدم احتمال نقيض  
 المتعلق المميز الا بتكليف في معنى الكلام على ان العلم حينئذ ان كان عبارة عن  
 الصورة والاثبات فيرجع الى ما ذهب اليه الفلاسفة والمشايع يتحاشون عن مذهبهم  
 (قوله وعدم الاحتمال صفة لمتعلقه) يعنى ان ضمير لا يحتمل راجع الى المتعلق الدال  
 عليه لفظ التمييز اذا التمييز لا بد له من مميز ومميز وانما لم يكن راجعا الى التمييز نفسه لانه  
 اذا كان المراد به المعنى المصدرى فلا نقيض له اصلا لا في التصور ولا في التصديق  
 مع انه لا معنى لاحتماله نقيض نفسه حتى يسلب وان كان المراد به ما به التمييز  
 وهو الظاهر اعنى الصورة والنفي والاثبات فلا معنى لاحتماله نقيض نفسه ايضا  
 الا ان يتكلف بان المراد ورود كل منهما بدل الاخر على متعلقه فليوصف المتعلق به  
 من اول الامر اذ لا فائدة في وصف التمييز به بعد رجوعه الى احتمال المتعلق لهما هذا  
 (قوله وانما وصف التمييز به مجازا) وصفا لمتعلق اسم فاعل بصفة المتعلق اسم مفعول  
 ولك ان تقول وصفا للصورة بصفة ذي الصورة ووصفا للنسبة بصفة المنتسبين  
 ولك ان تقول وصفا للعلم بصفة المعلوم على مذهب اهل المعقول فافهم (قوله ثم التمييز)

يعنى اذا كان المراد بالنقيض نقيض التمييز فالمراد بالتمييز ما به التمييز اى الامر الذي به  
 تميز النفس الشيء لان المعنى المصدرى اعنى كون النفس مميزا ليس له نقيض يحتمله  
 المتعلق وان احتمل ان يكون ذلك المعنى المصدرى محتملا لنقيض المتعلق بالتوجيه  
 الذى ذكرناه في قوله كما هو الظاهر وذلك الامر في التصور الصورة وفي التصديق  
 النفي والاثبات فاذا تعلق علما مثلا بما هيبة الانسان حصل عند النفس صورة مطابقة  
 لهما لا نقيض لهما اصلا بها يميزها عما عداها واذا تعلق علما بان العالم حادث حصل  
 عندها اثبات احد الطرفين للآخر بحيث يميزهما عما عداهما لكن قد يكون مطابقا  
 جازما بسبب من الاسباب فلا يحتمل النقيض اى النفي وقد لا يكون فيحتمله كذا اشار  
 اليه الشرى بقوله خلاصة تعريف العلم انه صفة قائمة بالنفس توجب لها امر به يميز  
 الشيء عما عداه بحيث لا يحتمل ذلك الشيء نقيض ذلك الامر هذا واما ما قيل من انه يرد  
 عليه اما اولاه فلا يلزم ان لا يكون العلم نفس الصورة والنفي والاثبات بل ما يوجبها  
 مثلا لا يكون العلم بالانسان صورته الحاصلة عندنا بل ما يوجب تلك الصورة واما  
 ثانيا فلا يلزم ان لا يكون التصور والتصديق قسمي العلم لان التصور هي الصورة  
 الحاصلة والتصديق هو النفي والاثبات وكل ذلك ليس بعلم على ما ذكره واما ثالثا  
 فلان القول بالصورة فرع الوجود الذهني واحتجاب هذا التعريف بنكره فكيف  
 القول بالصورة والتصوير المذكور للشرى على ما اشرنا اليه واما رابعا فلان النفي  
 والاثبات ليسا بنقيضين لارتفاعهما عن الشك وقد جعلنا نقيضين على هذا التعريف  
 واما خامسا فلان ارادة الصورة عن التمييز خلاف الظاهر بل الظاهر منه المعنى  
 المصدرى اعنى الانكشاف وبالجمله فالتمييز اضافة ونسبة والصورة ليست كذلك  
 فلا يصح اطلاقه عليها فليس بشيء لان اصحاب هذا التعريف يلتزمون ان العلم  
 ليس نفس الصورة والنفي والاثبات بل يقولون انه صفة حقيقية ذات اضافة  
 ولذا قال المحشى ههنا في الحاشية والعلم ليس نفس الصورة بل صفة توجبها وما اشهر  
 من ان العلم هو الصورة الحاصلة فهو مذهب الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين  
 ثم انه على هذا وان لم يلزم ان لا يكون العلم منقسما الى التصور والتصديق بالذات  
 لكنه ينقسم اليهما باعتبار الايجاب فان العلم باعتبار ايجابه النفي والاثبات تصديق  
 وباعتبار عدم ايجابه لشيء منهما تصور اشارة اليه المحشى بقوله والعلم بهذا اى واما  
 كون العلم ليس الاتقن الصورة والنفي والاثبات فمن مخترعات الفلاسفة ثم ان  
 المشايخ لا ينكرون الاشباح والامثال الشبيهة بالخيال في المرأة وان انكروا الوجود  
 الذهني وهو الامر الذى يشار الى الوجود الخارجى في تمام الماهية فرادهم من الصورة  
 هو الاول لا الثاني الذى هو من مخترعات الفلاسفة ولقد اشدبنا الكلام في هذه  
 المسئلة في تعليقاتنا على الحواشى التهذيبية الفتحية ثم ان مرادهم بالنفي والاثبات



ههنا المعنى اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر  
ولذا جعلوا متعلقهما الطرفين لا ما هو مصطلح الفلاسفة من ادراك ان النسبة واقعة  
اولست بواقعة فهما بهذا المعنى متناقضان جزما اذا شك اهل من قبيل التصور  
فلا تقيض له واما خارج عن الكلام رأسا على ما عرفت والحاصل ان المشايخ  
اصطلحوا على امور خلاف ما ذهب اليه الفلاسفة ولا يلزم تطابق الاصطلاحين  
فاندفعت الاعتراضات الاربعة الاول ثم ان المشايخ **كثيرا** ما يتسامحون  
اعتمادا على فهم السامع فهم اطلقوا ههنا التمييز على الصورة والنقي والاثبات  
وان كان المتبادر منه المعنى المصدري فاندفع الخامس واما ما قاله القاضي الطوسي  
ههنا من انه جعل متعلق العلم والتمييز في التصور المعلوم وفي التصديق الطرفين  
وهو غير مناسب بل الظاهر ان المتعلق المراد ههنا فيهما هو المعلوم وان المتبادر  
من التعريف ان الضمير في لا يمتد له عائدا الى التمييز ولا دلالة على عوده الى متعلق التمييز  
كما فعله وانه جعل النقيض للتمييز وفي الاصطلاح لا يكون الا للنسبة التامة الخيرية  
فقد عرفت اندفاعه مما حقه في توجه كلام المحشي ومثل هذه الاعتراضات  
غير لائق بمنصبه ثم وجه التعريف بتوجيه غير لائق لمثله بطول الكلام بنقله  
والحق في توجيه التعريف ما اشار اليه المحشي تبعا للشرىف لكن بقي انه اذا كان  
المراد بالتمييز ما به التمييز وهو عبارة عن الصورة والنقي والاثبات كما ذكره  
يكون امرا موجودا وان كان المراد بالصورة حيثئذ الشيخ والمثال كما وجهناه  
والعلم ايضا عندهم على هذا صفة حقيقية موجودة فيرد عليهم انه لا بد لاثبات الامر  
الثاني ههنا من دليل وان اطلاق العلم على احدهما دون الآخر تحسكهم وانه كيف  
يكون الامر العرضي موجبا لامر عرضي آخر موجود وانه اذا كان الامر الثاني  
قائما بالامر الاول يلزم قيام العرض بالعرض وان كان قائما بالنفس فلا حاجة  
لاثبات امر وراءه الا ان يقال **كل ذلك** من تدقيقات الفلاسفة ولا يلتفتون  
اي المشايخ الى مثلها فتأمل في هذا المقام فانه من مظارح الاذكاء (قوله و متعلقه  
الطرفان) هذا ما اختاره الشريف في الحواشي المختصرة الحسنية وهذا مبني  
على ما اشارنا اليه من ان المراد بالنقي والاثبات معناهما اللغويان اعني اثبات  
احد الطرفين للآخر وعدم اثبات احدهما للآخر فلا بد حيثئذ ان يكون متعلقه  
الطرفين اي المثبت والمثبت له فاندفع ما قاله المحشي المدقق من ان موجب صفة العلم  
في التصديق الابقاع والانتزاع فان كان مراده بالنقي والاثبات اياهما يكون المتعلق  
النسبة او وقوعها او لا وقوعها على مناهج الحكماء والمجموع المركب من الطرفين  
والنسبة والوقوع واللا وقوع على مذهب الامام وان **كان** المراد بهما الوقوع  
واللا وقوع او النسبة السلبية والايجابية فهما وان سلم صحة ارادتهما لكنهما ليسا

موجبي صفة العلم انتهى لان ما ذكره مبني على اصطلاح اهل المعقول والمشايخ  
مبرورون عن ذلك (قوله والعلم بهذا المعنى) جواب عن سؤال كانه قيل اذالم يكن العلم  
عبارة عن الصورة بل عن صفة توجهها وكذا اذالم يكن عن التصديق بل عن صفة  
توجيه فكيف يصح تقسيم العلم اليه فاجاب بان تقسيمه اليه كما هو المشهور مبني  
على اصطلاح اهل المعقول ولا يلزم التطابق فيقسم العلم اليه ايضا على هذا التقدير  
بهذا الطريق المخالف لطريق اهل المعقول وباقى الكلام ظاهر (قوله فان المعاني)  
عله لشمول التعريف لادراك الحواس على تقدير عدم التقييد بالمعاني يعني انه  
لوم يقيّد التعريف بقوله عند المعاني لدخول ادراك الحواس في التعريف اذ المراد  
بالمعاني ما يقابل الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهر فتخرج الاحساسات منها  
وتدخل حيثئذ في التعريف بخلاف ما اذا قيد وقيل صفة توجه تميزا بين المعاني  
لا يمتد للنقيض فالتعريف حيثئذ لا يشمل فان المعاني كلية كانت او جزئية  
تقابل الاعيان المحسوسة بالحواس الظاهر ومما ينبغي ان يعلم ان التقييد بالمعاني  
وعدمه مبني على ان ادراك الحواس الخمس الظاهرة علم بمتعلقاتها لا السمع علم  
بالمجموعات والبصر علم بالمبصرات وهكذا ترك قيد المعاني في التعريف فدخل  
فيه الاحساس ومن لم يقل انه علم بل هو ادراك مخالف بالمساهية للعلم يحصل بالحواس  
ذكر قيد المعاني واراد بها ما يقابل الامور المحسوسة بالحواس الظاهر وكذا  
في المواقف وشرحه للشرىف قال المحشي المحقق ثم منهم من نفي الحواس الباطنة  
وقال ان النفس مدركة للجزئيات المعنوية فلم يقيّد المعاني بالسلبية ومنهم من اثبت  
فقيدها بما اخرج لادراك الحواس الباطنة فانه ادراك للمعاني الجزئية ويسمى ذلك  
الادراك تخيلا او توهم انتهى اقول الحواس الباطنة لا يتم دلالتها على اصول  
الاسلامية **كما سيجي** من الشارح والمحشي وهذا التعريف انما هو للمتكلمين  
الاسلاميين فكيف يقيدها اخرج لادراك الحواس الباطنة اذ لا وجود لها  
عندهم غاية انه ذكر العلامة العضد ان بعضهم زاد قيد السلبية وقال بين المعاني  
السلبية ثم قال العلامة وهذه الزيادة مع الغنى عنها تحل بالطرد لمعنا اللغوي لا المعناه  
الاصطلاحي فافهم اذ يخرج بها عن الحد للعلم بالجزئيات كالعلم بالآلما ولذا شاهدنا  
وايس فيه اعتراف بوجود الحواس الباطنة بل حاصلة ان من زاد قيد السلبية اخرج  
الوجدانيات عن التعريف وان كان خروجها محلا والوجدانيات مما لا يكره  
احد قدير وبالله التوفيق (قوله فيخرج الاحساسات) يعني عن المعاني على هذا  
التعريف واذا زيد هذا القيد في التعريف فتخرج منه ايضا بناء على خروجها من  
المعاني فينتد برده عليهم هذا (قوله لكن برده عليهم) قد اشترنا الى امتزاج هذا الكلام  
بما قبله آتيا يعني برده على من زاد قيد المعاني في التعريف انهم صرحوا بان الجزئيات



الغيبية المحسوسة بالحواس الظاهرة قد تدرك علميا بان تدرك جميع العوارض  
 الشخصية المميزة اياه عما عداها بدون حضور موادها عند الحس كما اذا علم زيد  
 قبل رؤيته بعوارض شخصية مميزة اياه عما عداه وقد تدرك احساسا بان تدرك  
 بجميع العوارض المادية مع حضور المواد عند الحس كادراك زيد عند  
 رؤيته ولا شك ان المدرك في كذا الصورتين الجزئي المحسوس مع انه يلزم على هذا  
 التعريف ان لا يدرك الجزئيات الغيبية علميا لانه لا يوجب تميزا بين المعاني بل بين  
 الاعيان المحسوسة وحاصله انه يلزم خروج الاعتبار الاول فيم عن التعريف  
 كالا اعتبار الثاني مع انهم صرحوا بكونه علما (قوله وغاية ما يتكلف اه) حاصله ان  
 الامر المدرك بدون احضاره عند الحس معنى لا عين لان ادراكه بهذا الاعتبار  
 انما هو على وجه كلي بمشخصات كلية يجوز العقل اشتراكها بين كثيرين لعدم  
 ملاحظة خصوصية المادة بعدم حضورها عند الحس وان انحصرت في الخارج  
 في فرد فمادراك الامور كلى منحصر في فرد فلا يكون ادراكا للجزئي المحسوس بخلاف  
 ادراكه باحضاره عند الحس فانه على وجه جزئي فهو ادراك العين المحسوس وهذا كما  
 قالت الفلاسفة من ان الواجب تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الاعلى وجه كلي  
 يعنون بذلك ان علمه تعالى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها دون خصوصياتها  
 واحوالها وان وجهها وكلماتهم وصححوها هذا لكن قوله مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي  
 فعين وعلى وجه كلي فعنى ان اراد به انه اذا اخذ على وجه جزئي حاصل بالا احساس  
 فعين وعلى وجه كلي غير متعلق بالا احساس فعنى فمضوع لان اخذه على الوجه  
 الجزئي لا ينحصر في الاحساس فلم لا يجوز ان يؤخذ قبل رؤيته بجميع العوارض  
 الشخصية المميزة اياه عن جميع ما عداه من غير احساس هذا كما ذكره الموردي بهذا الظاهر  
 ما في قوله وعلى وجه كلي فعنى وان اراد به ان اخذه على وجه الجزئية سواء كان  
 حاصل من الاحساس او من ملاحظة جميع العوارض الشخصية له فلا يصح قوله  
 فعين اذ العين انما هو الحاصل من الاحساس ولا يصح كون عين بدون الاحساس ولا  
 يطبق على الايراد ايضا لان هذا عين ما ذكره الموردي الا ان يقال المراد الاول بقريته  
 قوله ولا يدرك قبل الرؤية اه ويلتزم ان ادراك زيد مثلا قبل رؤيته انما يكون بعوارض  
 ومشخصات كلية كما ذهب اليه الفلاسفة في علم الواجب تعالى ويرد عليه ايضا ان  
 ما كان عينا انما هو الحاصل من الاحساس بشرط حضور المادة هنالك وانما ما كان  
 حاصل من الاحساس وغاب عن الحضور فم وعين ايضا بمقتضى هذا الكلام لكونه  
 مأخوذا على وجه الجزئية الحاصلة بالا احساس لكن الامر فيه مشكل لغيبوبته عن  
 الحواس مع ان العين لا بد ان يكون محسوسا مشاهدا لقوله والامر في ادراكه اه انما  
 نشأ من هذا القول فلو قال ونعم القول هذا مثل زيد اذا كان محسوسا فعين واذا لم يكن

محسوسا بالفعل سواء لم تتعلق به رؤية بعد او تعلقت به وغاب عن الحس فينبذ سواء  
 اخذ على وجه كلي بان جرد عن تشخصاته او على وجه جزئي بان لو خط مع  
 تشخصاته فعنى لم يتوجه عليه اعتراضه الا في (قوله والامر في ادراكه اه) يعنى ان الامر  
 على من يريد قيد المعاني في التعريف في ادراك العين المحسوس بعد الغيبوبته عن  
 الحواس مشكل اذ لا يمكن له ان يقول ان ادراكه احساس لغيبوبته عن الحس ولا يمكن  
 ان يقول ان ادراكه علم لانه ادراك العين المحسوس على وجه جزئي اذ لا فرق بين  
 الاحساس وادراك الجزئيات المشخصة ملحوظة معها خصوصية المحل مثلا الصورة  
 الحاصلة من زيد عند النفس بعد غيبوبته عن البصر ادراك له آلة للملاحظة بحيث  
 يمنع الاشتراك فيها ولا يقال انه تخييل او توهم لان اصحاب هذا التعريف ينكرونهما  
 على ما اشرنا اليه وبالجمله فن زاد قيد المعاني في التعريف لا يمكن له اخراجه عن  
 التعريف لعدم كونه احساسا ولا ادخاله لعدم كونه علما بخلاف من ترك قيد المعاني  
 لانه داخل في التعريف سواء كان احساسا او علما هذا ولك ان تقول معنى قوله  
 والامر في ادراكه اه انهم قالوا مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين مع انه انما يتم  
 عند الرؤية والابعد الغيبوبته عن الحواس فع كونه مأخوذا على وجه جزئي يشكل  
 فيه الامر في كونه عينا لعدم كونه محسوسا بالفعل وفي كونه علما لكونه ادراكا عين  
 محسوس وقد عرفت اندفاعه على كل تقدير بما حققناه سابقا واجاب بعضهم بان  
 المدرك الاول وبالذات بعد الغيبوبته عن الحواس امر خيالي يصح تعلق العلم به وليس من  
 الاعيان بل من المعاني لكن لمطابقته الامر الخارجي وكونه وسيلة الى معرفته اشتبه  
 الحال فظن انه ادراك العين المحسوس واشكل الامر ورد بان المدرك هو ما يتعلق به  
 العلم ووجب تميزه عما عداه فالامر الخيالي انما يكون مدركا اذا اوجبت صفة العلم تميزه  
 بان حصل عند المدرك صورته وهمها ليس كذلك لان كلامنا انما هو في صورة هي  
 آلة للملاحظة العين الغائب عن الحواس لافي الصورة الملحوظة حتى يكون مدركا  
 فكان المجيب لم يفرق بين ما به الادراك والمدرك فقال ما قال اقول وكم كانه لم ينظر  
 في كلام المجيب اصلا فانه لم يشكر كون الصورة المذكورة آلة للملاحظة الامر الخارجي  
 حيث قال لكن لمطابقته الامر الخارجي حتى يرد عليه انه لم يفرق بين ما به الادراك  
 والمدرك بل مراده ان ما غاب عن الحواس ما لم يكن مدركا ولا وبالذات لا يكون ادراكا  
 آلة للملاحظة وذلك ظاهر للظن فان الصورة الحاصلة من زيد عند النفس بعد  
 غيبوبته عن الحواس اذا لم تلاحظ في حد ذاتها كيف تكون آلة للملاحظة ضرورة  
 انها امر مستقل ليست كالعنى الحرفي القائم بالمتعلق لكنها امر خيالي ليس مثل  
 الصورة الحاصلة من زيد عند النفس قبل رؤيته والخيالي وان كان لاشياء محض عندنا  
 لكن يصح تعلق العلم به لاتعلق القيام به بل تعلق الوقوع عليه والحق انه لا اشكال



في الصورة المذكرة كورة لانها علم عند المحققين القائلين بان المدر للكل هو النفس  
 الناطقة وارتسام الكل فيها والظاهر ان اصحاب هذا التعريف يعتبرون بذلك  
 التحقيق ومن الله التوفيق (قوله اي لتمييزها الذي هو الصورة) يعني ان التمييز راجع  
 الى التصورات باعتبار ان المراد بها تمييزها لان التصور سبب للتمييز فالتمييز محمول  
 على الاستخدام او ان الكلام محمول على حذف المضاف وعلى كل تقدير فالصورة  
 صفة توجب تمييزا وهو الصورة المتعلقة بها وهي الماهية المتصورة بحيث لا تحتل تلك  
 الماهية المتصورة تقيض تلك الصورة يعني ان تلك الصورة مطابقة لتلك الماهية  
 المتصورة فلا يتصور هنا تقيض حتى لا تحتلها فلا يرد ان التصور غير التمييز لانه  
 صفة موجبة له والمعتبر في تعريف العلم عدم احتمال المتعلق لتقيض التمييز لا لتقيض  
 التصور الذي هو الصفة الموجبة ولا يلزم من عدم احتمال المتعلق لتقيض ذلك  
 التصور بناء على انه لا تقيض له عدم احتماله لتقيض التمييز حتى يصلح بناء شمول  
 التعريف للتصورات على انها لا تقاوض لها لا يقال قد صرح الشارح في شرح  
 مختصر الاصول بان مقتضى قوله لا تقيض للتصور انه لا تقيض لمتعلقه لغير الماهية  
 المتصورة فعلى ذلك يلزم ان يفسر هذا الكلام بان يقال لا تقاوض لها اي لمتعلقها  
 الذي هو الماهية المتصورة لانا نقول ذلك مبني على ان المراد بالتقيض تقيض المتعلق  
 وقد عرفت ان المحشى لم ير ضرورة ذلك ولو فسر التقيض بتمييز لقيل هنا المعنى  
 قوله لا تقيض للتصور انه لا تقيض لمتعلقه لغير الصورة فافهم (قوله ومن ههنا) اي  
 من ورود السؤال المذكور لولا فسر قوله لا تقاوض لها بتقيض التمييز وابتني الكلام على  
 ظاهره قيل المراد بالتقيض تقيض الصفة لا التمييز وقوله لا تحتل صفة بعد الصفة لقوله  
 صفة وضمير لا تحتل راجع الى المتعلق ايضا والمعنى صفة توجب تمييزا لا تحتل متعلقها  
 تقيض تلك الصفة وعلى هذا فالصورة حينئذ نفس الصورة لا ما يوجبها كما كان ذلك  
 فيما ذكره المحشى والتمييز بالمعنى المصدري اعني الكشف والايضاح ولا يلزم ان يكون  
 الشيء موجبا لنفسه وهو باطل فحينئذ يصح البناء المذكور ايضا لان التصور صفة  
 توجب كشف الماهية المتصورة بحيث لا تحتل تلك الماهية المتصورة تقيض تلك  
 الصفة اعني الصورة اذ لا تقيض له على ما زعموا ولو كان المراد في هذه الصورة بالصفة  
 التصور والمراد بالتمييز الصورة وبالتقيض تقيض الصفة اعني التصور الموجب للتمييز  
 لورد الاعتراض المذكور ايضا بان التصور غير التمييز والمعتبر في تعريف العلم عدم  
 احتمال المتعلق لتقيض التمييز فيقع القائل فيما هرب منه فائقن هذا فانه تقرير منبغ  
 والغفول عنه امر بدعي لكن لا يخفى ما فيه لان كون التصور الذي هو حصول صورة  
 الشيء عند العقل بمعنى الصورة خلاف الظاهر وان فسر العلم بالصورة وان الظاهر  
 ان لا تحتل صفة التمييز وما ما قيل من انه مخالف لتعريف العلم عند القائلين بانه من

باب الاضافة حيث قالوا هو تمييز لا تحتل التقيض اذ لا يمكن ان يراد فيه تقيض الصفة  
 اذا التمييز على هذا ليس بصفة بل اضافة لا يتصور فيها التقيض حتى لا تحتلها فليس  
 بشيء اذا الموافقة غير لازمة على انهم لما عدلوا عن التعريف السابق فلا بد ان يحمل  
 التقيض فيه غير ما حمل في التعريف السابق مع انه يمكن ان تكون الاضافة صفة  
 وان كانت اعتبارية فيتوافق التعريفان حينئذ ثم اقول توجيه هذا القائل لا يخلو عن  
 رزانه يظهر ذلك بالتأمل الصادق فيما حققناه في تحشية قوله ثم التمييز فراجع (قوله  
 وقد يجب) اي قد يجب عن اعتراض عدم صحة البناء المذكور بدون الاحتياج  
 الى الاستخدام كما اشرنا اليه اريدون ان يكون الكلام على تقدير المضاف وان يكون  
 المراد بالتقيض تقيض الصفة بان عدم تقيض التمييز فرع عدم تقيض التصور اي لازم  
 له فعدم التقيض لنفس التصور يستلزم عدم التقيض للتمييز فيوافق لما هو المعتبر  
 في تعريف العلم فيصح البناء قطعاً (قوله اكن لا يخفى ان دعوى) ان عدم التقيض  
 للتصور يستلزم عدم التقيض للتمييز مما لا حاجة لها كما لا يخفى على الفطن القانع  
 واما ما قيل من ان التصديق لا تقيض له مع ان فيه تقيضا للتمييز فليس بشيء كما قيل  
 من انه يلزم ان يكون للتصديق تقيض وراء الاثبات والنفي لان كلا منهما مع  
 ركا كتهما في نفسه لا يرد على الجيب لانه انما ادعى الفرعية في التصور  
 دون التصديق كما لا يخفى على من له ادنى مسكة واما ما يقال اعانة للمجيب ان عدم  
 تقيض المفهوم المتصور وعدم تقيض التصور وعدم تقيض التمييز امور متلازمة  
 فعدم التقيض لواحد منها يستلزم عدم التقيض للآخر فردود بما ذكره المحشى ايضا  
 (قوله فان قلت) اعتراض آخر على قوله بناء اه نقله مولانا صلاح الدين وحاصله ان  
 بناء الشمول للتصورات كما يصح باعتبار انها لا تقاوض لها على ما زعموا كذلك يصح  
 باعتبار انها غير محتملة لمتعلقاتها لتقاوضها لان كل متصور لا تحتل غير صورته  
 انما صفة به فلو سلمنا ان للتصور تقيضا صح شمول التعريف للتصورات بكونها  
 غير محتملة لتقاوضها فان المعلوم التصوري لا تحتل غير صورته التصورية فان  
 من رأى شيئا انسان فتصوره فرسا فتصوره مطابق لتصوره وان لم يطابقه الانسان  
 فلا حاجة لبناء الشمول للتصورات على انها لا تقاوض لها بل لا وجه له لانه يشعر  
 بانه لو كان للتصور تقيض لخرج عن التعريف وليس كذلك هكذا ينبغي ان يقرر  
 كلام هذا القائل (قوله فلو سلمنا ان للتصور تقيضا) اي للصورة على ما هو مقتضى  
 قوله غير صورته الخاصة به قالوا اي لتمييز التصور على ما هو واثاروا بذلك الى ما فسر  
 المحشى اقول الظاهر ان القائل لا يرضى بهذا التفسير بل باصل البناء بل مراده  
 بالتصور الصورة كما وقع في كلامه فليفهم (قوله قلت هذا) حاصله ان  
 شمول التعريف للتصورات بناء على انها غير محتملة لتقاوضها انما يتم في المتصور



بالسكنه لانه لا يمتثل غير صورته الخاصة به اذ لا يمكن تعدد حقيقة الشيء ولا يتم في المتصور بالوجه لجواز ان يكون اشئ وجوه متعددة يمكن ان يوجد فيها التناقض فكما يتصور باحدها يمكن ان يتصور بالوجه الاخر المناقض كما في المثال الذي بسطه فلا يصح بناء الشمول لمطلق التصورات على انها لا تنقض لها قال المعترض وهذا الجواب غلط نشأ من عدم الفرق بين متعلق التصور وافراجه فان متعلق التصور في الاول هو الانسان المعبر بالاضاحك بالفعل وهو لا يمتثل الانسان المعبر بالاضاحك ولعل هذا هو مدار التسليم لكن سيجيء للمحشى كلام فيه في آخر القول الا ترى فانتظر (قوله على ان بناء) اي على اناسلما ان كل متصور بالسكنه او بالوجه لا يمتثل غير صورته الخاصة به لكن بناء الشمول على انها لا تنقض لها بحسب الواقع على ما زعموا كما بناء الشارح لا ينافي ان يكون للشمول مبنى آخر وهو عدم الاحتمال للنقيض على تقدير فرض النقيض لها حتى يرد عليه انه لا وجه للبناء على عدم النقيض وهذا المعنى ظاهر من عبارة المحشى وان ادعى المحشى المدقق ان هذا المعنى لا يوفيه عبارة المحشى ولا تستوفيه ومحصولة ان الشارح بنى الشمول على انها لا تنقض لها بحسب الواقع والقائل بنى الشمول على انها غير متعلقة لتناقضها لكن على تقدير فرض النقيض لها اذ لو لم يفرض لها نقيض لم يكن لبناء الشمول على عدم الاحتمال للنقيض معنى اذ لو لم يكن للشيء نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى فيكون الحاصل من كلاميهما ان التعريف شامل للتصورات اذ لا تنقض لها في نفس الامر حتى يسلب الاحتمال عنه ولو فرض ان لها نقيضا لكنها غير متعلقة لتناقضها فلا تخرج عن التعريف ايضا فيكون كلام القائل على طريقة التسليم بفرض النقيض فلا يصح قوله فلا وجه للبناء على عدم النقيض وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان بناء الشمول على ان كل متصور لا يمتثل غير صورته الخاصة به ايس على تقدير فرض النقيض لها بل مطلقا انتهى اذ لو لم يفرض لها نقيض لم يكن لسلب الاحتمال عنه معنى كما اندفع ما قيل من انه لا فائدة في هذه العلوة اذ السائل لا يدعى المناقاة بل يدعى استدراك التقييد بالبناء انتهى وقد عرفت تقرير كلام السائل هذا هو نهاية تحرير كلام المحشى الفاضل بحيث يندفع عنه الاقوال لكن فيه بحث وهو ان النفي في الكلام المنفي المقيد اما متوجه الى القيد واما الى المقيد واما الى المجموع فقولهم لا يمتثل النقيض يعنى ما لا يكون له نقيض او يكون له نقيض لكن لا يمتثله فعلى هذا فراد السائل ان التعريف شامل للتصورات على كل تقدير سواء لم يكن لها نقيض او يكون لها نقيض لان عدم الاحتمال للنقيض اعم من ان لا يكون له نقيض او يكون له لكن لا يمتثله فلا وجه لبناء الشمول على عدم النقيض فعلى هذا كانت العلوة مستندة على الغشاة ويحتاج الى توفيق من الله

وعناية كما لا يخفى على من له دراية (قوله لانه يبطل) كثيرا من قواعد المنطق ام اطلاق القواعد على قولهم عكس النقيض اخذ نقيض الموضوع محمولا وبالعكس باعتبار انه مؤد الى قواعد كثيرة في بحث عكس النقيض مثل قولهم عكس نقيض الموجبة الكلية او السالبة الكلية مع الموافقة في الصدق على ما ذكره المتأخرون فان هذا لا يتم الا بملاحظة القول المذكور او باعتبار انه وان كان تعريفا لكنه يؤخذ منه اصل كلي يكون مبدءا لقواعد كثيرة واما على اطلاقها على مثل قولهم نقيضا المتساويين متساويان وكذا نقيضا المتباينين متباينان وكذا نقيض الاعم من شيء اخص من نقيض الاخص مطلقا وهكذا فلا شك انه حقيقة وقد ينوها في كتبهم بالبراهين (قوله والتحقيق اه) هذا التحقيق مستفاد عما ذكره الشريف العلامة في بعض تصانيفه وخاصة انه ان فسر النقيضان بالامر من المتباينين بالذات يعنى انهما يتمانعان ويتدافعان بحيث يقتضى تحقق احدهما في نفس الامر انتفاء الاخر فيه وبالعكس كما لا يجاب والسلب لا يكون للتصور اى لتمييز التصور اعنى الصورة نقيض اذ لا يستلزم تحقق صورة انتفاء الاخرى مثلا صورة الانسان واللا انسان كائنا هما حاصلتان لا تدافع بينهما الا اذا اعتبر ثبوتهما الشيء فيحصل قضيتان متنافيتان صدقا كذا وقع في حاشية المختصر الحاجي وفي حاشية المطالع صدقا لا كذبا والاول اعم ووقع في شرح المواقب صدقا وكذبا وهذا منافي لهما بحسب الظاهر فوجهوا بان ما وقع في الاول مبنى على اعتبار ثبوتهما لشيء اعم من ان يكون لشيء موجود فيكونان متنافيين كذبا ايضا وما وقع في الثاني بالنظر الى اعتبار ثبوتهما لشيء غير موجود وما وقع في الثالث بالنظر الى اعتبار ثبوتهما لشيء موجود فليفهم ثم قال وان جعل السلب راجعا الى نسبة الانسان كائنا متناقضتين انتهى لانه على هذا يكون الحاصل مثلا زيدا نسب اليه الانسان زيد ليس نسب اليه الانسان فالظاهر انه راجع الى تناقض القضايا لان قولك زيدا نسب اليه الانسان معناه زيد انسان لا فرق بينهما الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه ثانيا وجعل عليه وكذا معنى قولنا زيد ليس نسب اليه الانسان زيد ليس بانسان الا انه اعتبر نسبة الانسان اليه وسلب عنه ثانيا وكذا الحال في المركبات التقييدية نحو حيوان ناطق حيوان ليس ناطق لا تدافع بينهما الا بملاحظة وقوع تلك النسبة وانتفاءها سلبا اعنى التقييد بغير الذين اشير بهما اليهما او بالاعتبار المذكور في المفردين وكذا قولنا اضرب ولا تضرب ولا مدافعة بينهما لا يخفى من احدهما وتاويلين وبالجملة فعلى التفسير المذكور لا تناقض بين التصورات انفسها بدون اعتبار النسبة والافسر النقيضان بالامر من المتنافيين اى الامر من الذين كل منهما ينافي للآخر لذاته سواء كان ذلك التنافي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا واما في المفهوم



بأنه اذا قيس احدهما الى الآخر كان اشد بعدا مما سواه **==** كان للتصور تقيض  
 كفهومي الانسان واللا انسان هذا (قوله ومن ههنا) اي من تفسير التقيضين  
 بالتساويين صرح به الشريف في حاشية المختصر حيث قال فيه بعد تفسير التقيضين  
 بالتساويين لذاتهما وما ذكره المنطقيون من تقاض اطراف القضايا فعلى وجهين  
 احدهما ان يعتبر نسبة الاطراف الى الذات تغييرا ايجابيا وسلبيا ويسمى هذا  
 تقيضا بمعنى السلب وثانيهما ان يلاحظ مفهوماتها من حيث هي هي ويجعل معنى  
 حرف السلب مضموما اليها صائرا معها شيئا واحدا ويسمونه تقيضا بمعنى العدول  
**==** كلاهما مجاز على التأويل اللهم الا ان يقال المتناقضان هما المفهومان  
 المتساويان لذاتهما والتساوي اما في التحقق والانتفاء كما في القضايا وانما في المفهوم  
 بأنه اذا قيس احدهما الى الآخر كان اشد بعدا مما سواه فيوجد في التصورات ايضا  
 كفهومي الفرس واللا فرس وبهذا المعنى قيل رفع كل شيء تقيضه سواء كان رفعه  
 في نفسه او رفعه عن شيء انتهى فقوله وبهذا المعنى اه صريح فيما صرنا به قوله ومن  
 ههنا اه ثم اقول قد ظهر منها امور الاول ان قوله سواء كان رفعه في نفسه او رفعه  
 عن شيء ان اعتبر على اللف والنشر المرتب وهو الظاهر **==** كون الاول ناظرا الى  
 التصديقات والثاني الى التصورات ووجه ان القضية لا شتا لهما على النسبة لاجابة  
 الى اعتبارها بالنسبة الى امر آخر بخلاف التصورات فانه لعدم اشتماله عليها يحتاج الى  
 اعتبارها بالنسبة الى شيء آخر وان اعتبر على اللف والنشر الغير المرتب وهو الظاهر من  
 سوق الكلام يكون الاول ناظرا الى التصورات والثاني الى التصديقات اما الاول  
 فظاهر لان تقيض التصورات رفعها في انفسها وهو الظاهر من تمثيله ايضا واما الثاني  
 فمبنى على ان متعلق التصديق الطرفان كما سبق اذ يصدق حينئذ ان تقيض التصديق  
 اعني اثبات شيء شيء رفع ذلك الشيء عن ذلك الشيء اعني تقيضه عنه وليت شعري كيف  
 استبعد المناظرون هذا التوجيه ههنا مع ظهوره من كلام الشريف والمقصود  
 ههنا ليس الا توجيه كلامه واما ما قاله المحشي المحقق من ان السيد ذكر في حاشية  
 المطالع ان المفهوم المفرد اذا اعتبر في نفسه لم يتصور له تقيض الا بان ينضم اليه معنى  
 كلمة النقي فيحصل مفهوم آخر في غاية البعد عنه ويسمى رفع المفهوم في نفسه واذا  
 اعتبر في صدق المفهوم على شيء فتقيض ذلك المفهوم بهذا الاعتبار سلبه اي سلب  
 صدقه ورفعه عما اعتبر صدقه عليه والاو تقيض بمعنى العدول والثاني بمعنى السلب  
 اه فاعلم من هذا ان التقيض في التصورات متحقق بقسميه اعني رفعه في نفسه ورفعه  
 عن شيء بالاعتبارين واما في التصديقات فلا يتحقق فيها الا القسم الاول اذ لا يمكن  
 اعتبار صدقها وحملها على شيء انتهى كلام المحقق فنظروا فيه اذ غاية ما ذكره الشريف  
 في حاشية المطالع ان التقيض بمعنى العدول والسلب يوجد في التصورات ولا شك فيه

لكن اطلاق التقيض في كل من الصورتين مجاز كما صرح به في حاشية المختصر وقد  
 نقلناه آنفا والتعميم ههنا انما هو على تقدير وجود التقيض للتصور حقيقة في صورة  
 تفسير التقيضين بالتساويين على ما هو اللامح من كلام السيد السيد وهو مقتضى  
 سوق كلام المحشي فالظاهر ههنا اما الاحتمال الثاني واما الاحتمال الاول على ما صرنا  
 اليه ثم لقطع النظر عن سوق الكلام كان التقيض بكلا قسميه متحققا في التصور  
 وبالقسم الاول متحققا في التصديق بل بكلا قسميه على ما حققناه آنفا بقولنا اما  
 الاول اه والامر الثاني ان الظاهر في قولهم تقيض كل شيء رفعه ان يقال رفع كل شيء  
 تقيضه كما وقع في كلام الشريف لانه يخرج من قولهم المذكر كور كثير من النقائص  
 لانهم صرحوا بان تقيض الموجبة الكلية السالبة الجزئية مع تقيضه رفعه الايجاب  
 الكلي وكذا صرحوا في بحث الموجبات بان تقيض الدائمة المطلقة المطلقة العامة مع  
 تقيض الدوام رفع الدوام لا المطلق العام وان لزمه وهكذا اقلاد ان يقال تقيض كل  
 شيء رفعه او ما يساوي رفعه وان اريد ذلك يكون تكلفا ولو اريد من التقيض ما هو اهم  
 من التقيض او ما يساوي تقيضه ليندفع ما اشترنا اليه من المواد ويندفع عنه ما اروده  
 المحشي المدقق على قولهم المذكر كور بأنه لا يصدق على تقيض السلب لان تقيضه اعني  
 الايجاب وان لم يكن رفعه لكن ما يساوي تقيضه رفعه قطعا يكون تكلفا ايضا مع ان  
 التعميم في جانب المحمول اولى منه في جانب الموضوع لانه وقت الاحتياج واما لو قيل  
 رفع كل شيء تقيضه كما قال السيد لا يلزم عليه شيء اللهم الا ان يقلل الرفع في ذلك القول  
 موضوع وتقيض كل شيء محمول لكنه خلاف الظاهر مع لزوم الاضمار قبل الذكر  
 معنى وان لم يلزم لفظا والمشهور في الجواز **==** كسسه ثم انه يرد على قولهم ايضا  
 في التعميم ان قولهم سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء يقتضي ان يكون رفع  
 الضاحك عن الشيء مثلا تقيض الضاحك مع انه ليس كذلك بل هو تقيض اثبات  
 الضاحك لذلك الشيء فحق العبارة ان يقال كما قال الشريف رفع كل شيء تقيضه  
 سواء كان ذلك الشيء الاثبات للغير ولا واجب عنه بان معنى قولهم تقيض كل شيء  
 رفعه سواء كان رفعه في نفسه او رفعه عن شيء انه ان اعتبر ذلك الشيء في نفسه كان  
 تقيضه رفعه في نفسه وان اعتبر صدقه على شيء **==** كان تقيضه رفعه عن ذلك  
 الشيء لان كلام من قسمي التقيض متحقق بالنظر الى اعتباره في نفسه وانقول لا يخفى  
 ما في هذا الجواب لان الاعتبار المذكور لا يفهم من التعميم المزبور ثم ان الجيب  
 زعم سابقا اجتماع القسمين في التصورات وتخصيص الاول بالتصديقات مع ان  
 المادة التي ذكرها المعترض من قبيل التصديقات وقد ادرجها الجيب في الشق الثاني  
 على ان الاعتبارين كيف يجتمعان في التصور فالظاهر في الدفع ان يقال ان لفظ شيء  
 المضاف اليه اعلم من ان يكون اثباتا او غيره ولفظ شيء في قوله سواء كان رفعه عن شيء



غير الاول بناء على ما قيل للشيء اذا اعيد نكرة كان غير الاول فيمنع اذا كان المراد من لفظ شيء المضاف اليه هو الاشياء يحتاج الى شيء مثبت والمثبت له فيمنع  
الاعتراض المذكور حرما وهذا هو السر في جعلنا الشق الثاني من التعميم بالنظر  
الى التصديقات وقد سبق نعم لا يرد على عبارة الشريف شيء من هذا الامر الثالث  
ان قوله والاول اشهر المراد منه ان تفسير النقيضين بالمجانين لذاتهما وان المراد من  
قوله وقول المنطقيين محمول على المجاز ان قولهم يتناقض اطراف القضايا محمول  
على المجاز على تقدير تفسير النقيضين بالمجانين لذاتهما ومقول باخذ الثابتين على  
الاول يكون تقيضا بمعنى السلب وعلى الثاني يكون تقيضا بمعنى العدول على  
ما قلناه عن الشريف واما على تقدير التفسير بالمجانين فلا محذور في قولهم يتناقض  
اطراف القضايا لكن لا شك ان المعنى الاول اشهر عندهم بل عند الكل ولذا قالوا  
التناقض هو اختلاف القضيتين اه وانما اطينا الكل ليؤدي حق المقام (قوله وايضا  
يلزم ام) عطف على قوله يبطل كثيرا اه ووجه آخر لبيان ضعف قولهم بانه لا تناقض  
للتصورات وحاصله انه اذا لم يكن للتصورات تناقض يدخل جميع التصورات  
في تعريف العلم مع ان بعض التصورات ليس بعلم لان بعضها غير مطابق وما هو غير  
مطابق ليس بعلم لان ما هو علم لا بد وان يكون مطابقا لبعض التصورات ليس بعلم  
فلا يكون التعريف مانعا وان يقول كون جميع التصورات علما باطل لان تقيضا  
اعني ان كون بعض التصورات ليس بعلم صادق فيكون تعريف العلم مستلزما للفساد  
(قوله واجيب ام) هذا ما ارتضاه الشريف العلامة في مواضع من تصانيفه وحاصله  
ان الصورة الناشئة من ذلك الشئ المرقى علم تصوري للانسان ومطابق له لا تجتمعا  
الماهية للتصور هنا غير تلك الصورة في الواقع فلا خطأ فيها اصل المطابقة للمعلومها  
وانما الخطأ في الحكم المقارن لهذا التصور وهو ان تلك الصورة صورة لذلك الشئ وهو  
الحجر في الواقع ولا شك ان هذا الحكم خطأ قطعاً فالتصورات كلها مطابقة لما هي  
متصورات له موجودا كان او معدوما يمكننا ان او تمنع او عدم المطابقة في احكام  
العقل المقارنة لتلك التصورات فلا اشكال كذا في شرح المواظف وغيره واوردوا  
ههنا بيان مدار المطابقة ههنا ان كان الشيء الذي ينشأ منه الصورة يلزم جريان  
المطابقة واللامطابقة في الصورة التصويرية من غير ملاحظة الحكم والاتفات اليه  
اذ لا شك ان الصورة المنتزعة من الانسان مثلا قد تكون مطابقة لكونه في الواقع  
كذلك وقد لا تكون مطابقة كما هي سادون ملاحظة الحكم وان كان مدار المطابقة  
الشيء الذي كانت الصورة صورة له يلزم ان لا يتصف التصديق بعدم المطابقة  
اذ كل صورة تصديقية لا تكون الامطابقة لما هي صورة له الا يرى ان الصورة  
التصديقية في قولنا العالم قديم مطابقة لما هي صورة له اعني ثبوت القدم للعالم

وان لم يكن العالم في الواقع قديما واجيب باننا نختار الشق الثاني ونقول الصور  
التصورية والتصديقية وان كانت مطابقة لمعلومها لكن معلوم كل صورة تصويرية  
واقع في نفس الامر اذ لا تمنع بين المعلومات التصويرية اذ كل متصور فهي ماهية  
من الماهيات مع قطع النظر عن فرض العقل فلا تمنع بينها اصلا فيكون كل  
صورة تصويرية مطابقة للواقع فلا تنصف بعدم المطابقة اصلا بخلاف معلوم  
الصورة التصديقية فانه قد يكون في نفس الامر كقولنا العالم حادث وقد لا يكون  
كقولنا العالم قديم ضرورة تحقق الممانعة بالذات بين المعلومات التصديقية  
قال صورة التصديقية قد تكون مطابقة كما اذا كان معلومها واقعا وقد لا تكون  
مطابقة كما اذا كان معلومها غير واقع كما اذا رأينا حجرا وحصل منه الصورة الجبرية  
وحكمنا بان هذه الصورة لذلك المرقى فكل من الصورة التصويرية والتصديقية  
مطابق لما في نفس الامر ضرورة ان المعلومين كليهما واقع فيه واذا رأينا حجرا وحصل  
منه الصورة الانسانية وحكمنا بذلك الحكم فالصورة التصويرية هنا مطابقة للمعلوم  
وهو الماهية الانسانية في نفس الامر والصورة التصديقية غير مطابقة لعدم  
معلومه اعني ثبوت تلك الصورة للحجر وبالجملة فالصورة التصديقية قد تنصف  
بالمطابقة لما في نفس الامر وهذا اذا كان معلومها واقعا في وقت لا تنصف بها وذلك  
اذا لم يكن معلومها واقعا في وقتها واما الصورة التصويرية فهي متصفة بالمطابقة له دائما  
لكون معلومها واقعا في وقتها انتهى مع بعض الزيادة منا واقول لا ينبغي على من له ادنى  
مسكة ان قوله وبالجملة الى آخره يكفي في الجواب ولا حاجة الى طول كلامه ثم انه  
لا كلام لاحد في ان معلوم الصورة التصديقية قد يكون واقعا في نفس الامر  
وقد لا يكون وان معلوم الصورة التصويرية واقع دائما وانما الكلام في العلم المتعلق  
بالمعلوم ولا شك انه اذا كان المراد بمدار المطابقة الشيء الذي كانت الصورة صورة له  
كما اختاره المجيب فان العلم هنا مطابق لمعلومه سواء كان المعلوم معلوم الصورة  
التصورية او معلوم الصورة التصديقية ولا يلزم من كون المعلوم غير واقع في نفس  
الامر كون العلم غير مطابق له في مثل قولنا العالم قديم اذ لا شك ان العلم بثبوت القدم  
للعالم مطابق لثبوت القدم للعالم المعلوم الحاصل في الذهن وان لم يكن هذا مطابقا لما  
هو الخارج عن الذهن اعني قدم العالم في الواقع الا ان يبنى الكلام على ان العلم والمعلوم  
متحدان بالذات متغايران بالاعتبار فعدم مطابقة المعلوم في الصورة المذكورة  
لما في الواقع عين عدم مطابقة العلم له واما في الصورة التصويرية فليس فيها واقع غير  
الماهية المنصورة فالعلم فيها مطابق لها دائما هذا لكن فيه ما فيه اذ كلامنا انما هو  
فيما اذا كان مدار المطابقة الشيء الذي كانت الصورة صورة له فلا يجوز بناء الكلام  
في الجواب على اتحاد العلم والمعلوم بالذات اذ على هذا يكون مدار المطابقة



في الصورة التصديقية الشيء الذي ينشأ منه الصورة لا الشيء الذي كانت الصورة  
صورة له كما ارتضينا على ان مثل هذا جار في الصورة التصويرية فيلزم انصافها بعدم  
المطابقة واللامطابقة فالصواب في الجواب ان يقال التصديق كالتصور وان  
كان صورة مطابقة لما هو صورة له فان الايقاع انما هو صورة الوقوع فيطابقه دون  
اللا وقوع والانتزاع بالعكس الا ان فيه اشعارا بوقوع نسبة اخرى في الواقع موافقة له  
في الكيف وربما لا يوافقها فيكون خطأ والتصوير ليس كذلك كذا قال بعض  
الافاضل وفيه ما فيه ايضا فذكر والله الهادي واعلم ان المحشى بنى ابراده الا في بقوله  
ويرد عليه ا على الشق الاول من الابراد المذكور كما لا يخفى على المتأمل الصادق  
والجيب اعني الشريف بنى جوابه على الشق الثاني فالابراد المذكور مركب  
منهما وانما نقلناه بشقيه ههنا اقتضاء لاسالكوتى لانه وضعه ههنا وكأنه ما اطلع  
على انه مركب منهما فاعتبر بما عنده فيايبه رفعه بعد ذلك (قوله وتصوره اه)  
بذل قول الشريف ههنا وادراك له بهذا اللفظ لا يقال الصواب تركه وان يقال  
مطابقة له لان الصورة ليست تصورا بل موجه على التعريف المذكور لانا نقول  
التصوير فيه بمعنى العلم ولا شك ان الصورة المذكورة علم ايضا كوجبه بكسر الجيم  
على ان السؤال المذكور كما يرد على من عرف العلم بصفة توجب تميزا لا يستعمل  
النقيض يرد ايضا على من عرفه بالتمييز فاهو جواب عن احدهما فهو جواب عن  
الاخر مع ان التصور المتعلق بالعلم عين التصور المتعلق بالانسان ثم انه يحتمل  
ان يكون الضمير في له راجعا الى الصورة فيل لا يقال فعلى هذا يكون المدرك  
هو الانسان دون الشيخ فلا يتصور الحكم بان هذه الصورة مطابقة له ولا الحكم عليه  
بكونه ضاحكا مثلا فضلا عن كونه خطأ لانا نقول تلك الصورة وان كنت ادراكا  
للانسان الا ان النفس انتزعتا من الشيخ وجعلتها آلة للملاحظة فصارت الشيخ هو  
المدرك بها حينئذ انتهت فتأمل في هذا (قوله وانما الخطأ في حكم العقل) المقارن لذلك  
التصور بان الصورة الناشئة عن الشيء صورة له فصارت هذا الحكم ملكة للنفس فاذا  
كانت صورة لما نشأت منه في نفس الامر يكون حكمه مطابقا لما في نفس الامر والا  
فلا يكون ذلك الحكم مطابقا فقد تحققت المطابقة واللامطابقة في الحكم مع مطابقة  
الصورة لما هو صورة له في صورتين اورد عليه انه حينئذ يلزم من تصور شيء واحد  
تصورات وتصديقات غير متناهية مرار غير متناهية اذ كل تصديق لابد فيه من  
ثلاثة تصورات وايضا انهم قالوا دلالة المطابقة غير معلومة الاستلزام لدلالة الالتزام  
وعلى هذا النقدير يكون معلوما واجيب بان الحكم وان كان ملكة لها الا انها قد  
لا تحكم لاسيما في التصورات التي لا تكون مقصودة قصد او بالجملة فالحكم الحاصل هنا  
بواسطة تلك الملكة ليس حكما صريحا ملتفتا اليه بالذات يفصل فيه جميع ما اعتبر

فيه من التصورات بشهادة الوجدان بل الحكم الانجالي الكافي في كون مثل  
الصورة المذكورة خطأ هذا وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان الخطأ في الحكم  
بان هذه الصورة لذات المرئي فرع الحكم بالفعل ومن البين ان لا حكم فيه بالفعل  
بل يمكن الحكم والالزام التسلسل هذا (قوله ويرد عليه اه) حاصله ان كون تلك  
الصورة تصورا للانسان ومطابقا له موقوف على ان يكون العلم بالوجه وهو العلم  
بالانسان عين العلم بالشيء وهو العلم بالشيخ من ذلك الوجه لكن الفرق بين العلمين  
ثابت فان المعلوم في الاول هو الوجه والحاصل في الذهن صورته وتلك الصورة آلة  
للملاحظة ذلك الوجه والمعلوم في الثاني هو ذلك الشيخ المنشئ للصورة بواسطة ذلك  
الوجه المعلوم والحاصل في الذهن صورته لكنه آلة للملاحظة ذلك الشيء فالعلم بالوجه  
في المثال المذكور وان كان مطابقا لما هو صورة له لكن العلم بالشيء من ذلك الوجه  
ليس مطابقا والمقصود ههنا هو الثاني اذ التصور في المثال المذكور هو الشيخ  
والصورة الذهنية آلة للملاحظة ولا شك انه تصور غير مطابق فلا يصح حصر الخطأ  
في حكم العقل كما فعله الجيب وخلاصة هذا ان الجيب لما لم يفرق بين العلمين  
والحال ان المطابقة موجودة في الاول لافي الثاني جزم بالمطابقة فيهما وحصر الخطأ  
في حكم العقل مع ان الفرق بينهما ثابت والمطابقة في الاول لافي الثاني المقصود ههنا  
في بعض التصورات غير مطابق وهو المطلوب نقل عنه توضيحه افاذا رأينا شيئا  
من بعيد وهو في الواقع حجر فحصل في اذهانتنا صورة الانسان واعتقدنا انه انسان  
فربما توجه الى ذلك الشيخ بوصف الانسانية ونجعل له عنوانا بناء على ذلك الاعتقاد  
ونحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا فالحكم كوم عليه في ذلك الحكم الوارد على  
المأخوذ بهذا العنوان معلوم لتساير هذا الوجه بلا شبهة وصورة الانسان آلة للملاحظة  
الحكم كوم عليه اعني الشيخ ووجه لذلك الشيخ والشيخ معلوم لنا من حيث ذلك  
الوجه وقد تقرر الفرق بين العلم بالوجه وهو ههنا العلم بمفهوم الانسان الذي هو آلة  
للملاحظة الشيخ وبين العلم بالشيء من ذلك الوجه وهو ههنا العلم بالشيخ من حيث هو  
مفهوم الانسان ولا شك ان العلم بالشيخ الذي هو الحجر في الواقع بوصف الانسانية  
علم غير مطابق وهكذا الحال في قولهم الماهية المجردة من العوارض الذهنية  
والخارجية موجودة في الذهن واللامعلوم لا يعقل والاشياء كلى وامثال ذلك انتهى  
كلامه وحاصله انه بعد حصول صورة الانسان من الشيخ المرقى واعتقادنا انه انسان  
نحكم عليه بانه قابل للعلم مثلا والحكم كوم عليه لا بد وان يكون معلوما لان الحكم على  
الشيء فرع تصوره وليس المتصور ههنا معلوما الا بوصف الانسانية فثبت ان التجربة  
متصور بوصف الانسانية وهو علم غير مطابق لمعلومه فاندفع بهذا ما اورد على  
قوله فالمتصور في المثال المذكور هو الشيخ والصورة الذهنية آلة للملاحظة بانه ان



ان اراد بان المتصور هو الشيخ انه متصور من حيث الجبرية فهو باطل بالضرورة  
اذ الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد من افراد الانسان دون الحجر فكيف يكون  
الحجر متصورا به وان اراد انه متصور بذلك الوجه من حيث الانسانية فلا خطأ  
في تلك الصورة اذ هو مطابق لتصوره وانما الخطأ في ان هذه الصورة آلة للملاحظة  
ذلك الشيخ المرقى وان ذلك الشيخ فرد من افراد الانسان انتهى لانا تختار الشق الاول  
ونقول المتصور في المثال المذكور هو الشيخ من حيث انه حجر لكن لا مطلقا بل بوصف  
الانسانية ولا فساد فيه ظاهر من حيث انه جعل الصورة المذكورة آلة للملاحظة فرد  
من افراد الانسان الذي هو الحجر في الواقع لكنه غير مطابق لمعلومه وبالجملة فالمعلوم  
هو الشيخ من حيث انه حجر لا من حيث انه انسان لكنه معلوم ومتصور بوصف  
الانسانية فوقع الخطأ فيه ولو كان المتصور ههنا هو الشيخ من حيث انه انسان كما ذكره  
هذا المجيب في الشق الثاني وارتضاء لكان المعلوم حينئذ هو الانسان فلا يوجد الفرق  
حينئذ بين العلم بالشيخ بالوجه الذي هو الانسان وبين العلم بذلك الوجه فهذا الجواب  
كالجواب الذي في الاصل مبني على عدم الفرق بين العلمين وبالفروق المذكور يظهر  
ان دفاعه كما حققناه هذا قال المحشى المحقق وتحقيق الجواب الذي رده المحشى انما سلمنا  
انه بعد حصول صورة الانسان واعتقادنا انه انسان لاجل الاشتباه على الحس  
بواسطة المشاكلة بين الحجر والانسان نجعل الوصف المذكور عنوانا ونحكم عليه  
باحكام مناسبة للوصف لكن للمعتبر في اتصاف افراد الموضوع بالوصف العنواي  
هو الاتصاف بالفعل بحسب الاعتقاد على ما هو التحقيق من مذهب الشيخ والحجر  
المذكور وان كان حجرا في الواقع لكنه انسان بحسب الاعتقاد فيجوز ان يكون  
الصورة الانسانية آلة للملاحظة الانسان الذي هو الحجر في الواقع ويكون معنى الحكم  
عليه ان الامر الذي اعتقده انه متصف بالانسانية موصوف بكونه قابل العلم والفهم  
فيكون التصور مطابقا لتصوره الذي هو الانسان المفروض ومع ذلك يكون المحكوم  
عليه هو الحجر لانه الحجر في الواقع والخطأ انما هو في الاعتقاد بان ذلك الحجر انسان وهو  
ناشئ من عدم الامتياز بين الامور المتشاكلة انتهى وحاصله ان مراد المجيب ان هنالك  
تصديقا ضميا وهو ان الشيخ المرقى المذكور متصف بوصف الانسانية ليصح جعله  
محكوما عليه باحكام مناسبة وهكذا الحال في جميع الاحكام وعدم المطابقة  
راجع الى هذا التصديق الضمني لا الى هذا التصور فالتصورات كلها مطابقة ويقرب  
من هذا قول المحشى المدقق ما حاصله ان العلم بالشئ من ذلك الوجه مسبوق بالعلم  
بثبوت الوجه لذلك الشئ لانه اذا لم يعلم بثبوت ذلك الوجه لذلك الشئ لا يحصل العلم  
بذلك الشئ من ذلك الوجه وقد اشتهر ان الاوصاف قبل العلم بها اخبار وهي بعد العلم  
بها تكون اوصافا والعلم بثبوت الوجه لذلك الشئ تصديق وعدم المطابقة راجع

الى هذا التصديق الضمني لا الى التصور واقول والكل منظور فيه اذ لا يلزم في كون  
الشئ محكوما عليه ضمنا ان يكون معلوما بحقيقته بل يكفي هنا العلم بوجه ما  
كما كان ذلك كافيا في كونه محكوما عليه صريحا فاللازم في الاعتقاد المذكور كما  
ذكره السالكون واللازم في التصديق الضمني السابق كما ذكره المولى قول اجد انما هو  
كون الشيخ المرقى معلوما بوجه ما كاف في اعتقاد اتصافه بوصف الانسانية وكاف  
ايضا في التصديق السابق حينئذ لا يوجد الخطأ في الاعتقاد والتصديق كما ذكره  
بمخلاف ما ذكره المحشى اذ ليس ههنا الاتصور الشيخ من حيث الجبرية بوصف  
الانسانية ليصح الحكم عليه باحكام مناسبة فيوجد الخطأ في ذلك التصور وسره ان  
التصديق يكفي فيه تصور المحكوم عليه بوجه ما ولا يلزم فيه التصور بحقيقته ولما اعتبر  
المحشى ذلك الشيخ المرقى محكوما عليه باحكام مناسبة كما فصله فيما نقل عنه كان  
تصوره بوصف الانسانية كافيا في الحكم عليه باحكام وان وجد الخطأ في تصويره اي  
الشيخ المرقى بوصف الانسانية لانه حجر في الواقع واما اذا اعتبرنا ههنا اعتقادا  
وتصديقا سابقا فيكون الامر ايضا مثل ما ذكره المحشى من ان الخطأ راجع الى  
التصور لان الحكم الضمني حينئذ هو الحكم بالانسانية على الشيخ يكفي فيه تصويره  
بوجه ما كاف في الحكم بالانسانية عليه ولا يلزم فيه ان يكون متصورا بحقيقته  
فيكون الخطأ حينئذ في تصور ذلك الشيخ الذي هو الحجر في الواقع بذلك الوجه الكافي  
في المحكوم عليه بالانسانية وان نقل الكلام الى اتصاف ذلك الشيخ بذلك الوجه  
تنقل الكلام المذكور ايضا الى ذلك وهو كذلك فلا يتقطع البحث فالحق ان اعتبار  
التصديق الضمني ههنا غير حاسم بمادة الاشكال وان صدر عن الاعلام في توجيه كلام  
الشريف والذي يخطر بالبال في دفع الاعتراض المذكور عن الشريف وفي تحقيق  
جوابه ان الشريف بنى جوابه على ما هو التحقيق من ان العلم بالشئ حقيقة يتحصر  
في العلم بالكنه واما العلم به بالوجه فعلم بذلك الوجه لا بذلك الشئ من ذلك الوجه  
فتحقيق جوابه حينئذ انما اذ ارأينا شيئا وجعل منه في اذهاننا صورة الانسان  
فلا شك ان ذلك الشيخ معلوم بوصف الانسانية وان ذلك انما هو علم بالانسان  
لا بالشيخ من ذلك الوجه اذ الوجه لا يحصل الكنه ولا شك ان ذلك العلم علم مطابق  
للانسان اذ هو آلة للملاحظة والخطأ انما هو في حكم العقل بان تلك الصورة لذلك  
الشيخ وذلك الحكم ليس بلازم كما حققناه سابقا فظهر ان الخطأ انما هو في التصديق  
لا في التصور وهذا والمحشى بنى كلامه على ما هو المشهور من ان العلم بالشئ  
اعم من ان يكون بالوجه او بالكنه فالعلم بالوجه علم بذلك الشئ من ذلك الوجه فعلى  
هذا فتحقيق ايراده انه فرق بين العلمين بانه لا يجري الخطأ في الاول ويجري في الثاني  
والمقصود ههنا هو العلم الثاني اعني العلم بالشيخ من ذلك الوجه الذي هو الانسان



وهو آلة للملاحظة الشخ ولا شك ان تصور الشخ بوصف الانسانية علم غير مطابق وانما قلنا المقصود ههنا هو العلم الثاني لانه بعد حصول صورة الانسان من الشخ واعتقادنا انه انسان فتحكم عليه بانه ربما توجه الى ذلك الشخ بوصف الانسانية وتجعله عنوانا بناء على الاعتقاد المذكور وتحكم على ذلك بانه قابل للعلم والفهم مثلا على ما فصله فيما نقل عنه سابقا فلا جرم كان المحكوم عليه حينئذ متصورا بوصف الانسانية ولا شك انه خطأ وما على ما هو التحقيق الذي بنى الشر يف عليه جوابه فيكون في كون الشخ محكوما عليه للقابل للعلم والفهم مثلا كون وجهه وهو الانسانية معلوما ولا يلزم من العلم بالوجه العلم بالشئ من ذلك الوجه حتى يوجد الخطأ في كون الشخ متصورا بوصف الانسانية وانما يوجد الخطأ ههنا اذا تصدى العقل للحكم بان هذه الصورة لذلك الشخ المرقى وذلك تصديق ليس الا لكن يرد عليه ان كفاية كون الوجه معلوما في كون الشخ المذكور محكوما عليه بمتموع بل الظاهر كونه معلوما بذلك الوجه حين كونه محكوما عليه على ما هو المقرر عندهم من انه يلزم من كون الشئ محكوما عليه ان يكون معلوما ولو بوجه ما ولا يكتفى في ذلك كون وجهه معلوما وهذا هو السرف في توضيح المحشى ابراده بما نقل عنه وللشريف ان يقول كلامنا في التصور الذي لم يكن جزءا من التصديق واذا التفت ههنا الى تصديق نعتبر حينئذ تصديقا آخر يجري الخطأ فيه لافي التصور فظهر من هذا التحقيق ان جواب الشريف شريف الجواب وان لا يراد المحشى ايضا محلا وظهر ان التصور مطلقا لا يجري فيه الخطأ والخطأ انما هو في التصديق على ما هو التحقيق وان امكن ان يجري فيه فيما هو المشهور عند الجمهور فليدبر في هذا المقام مجتنباً عن الاعتساف حتى ينكشف هذا المرام حق الانكشاف (قوله اي ذاته كاف في حصول علمه) اشار بهذا التفسير الى انه ليس معنى كون علمه تعالى لذاته ان ذاته تعالى ينكشف عليه جميع الاشياء من غير صفة زائدة ههنا تكون سببا للانكشاف على ما ذهب اليه الفلاسفة والمعتزلة حيث زعموا ان ذاته تعالى كاف في انكشاف الاشياء عليه تعالى وليس ههنا صفة زائدة فظهر من هذا ان الضمير في قوله لذاته راجع الى الله تعالى لا الى العلم والالزام ان يكون علمه واجبا وقد اتفقوا على ان صفاته تعالى ممكنة وان صدرت عن الله تعالى ايجابا وسبيحا وتحقيق الكلام فيه ثم ان تقييد الكفاية بقوله بلا حاجة الى شئ يفرض الى العلم وتعلقه اشارة الى ان معنى الكفاية المأخوذة من قول الشارح لا بسبب من الاسباب اذ لا يحتاج في العلم وتعلقه الى سبب مفض الى ذلك لانه لا يحتاج الى شئ اصلا ضرورة ان تعلق العلم يحتاج الى متعلق معلوم لكونه نسبة بين العالم والمعلوم بل العلم نفسه يحتاج اليهما لكن توقفه على المعلوم انما هو لكونه متعلقا له لانه سبب مفض اليه فيصح ان ذاته كاف في العلم وتعلقه بمعنى عدم

الاحتياج الى السبب المفضي وان كان يحتاج الى متعلق وبهذا اندفع ما قيل من ان الكفاية الذاتية في تعلق العلم محل خدشة اذ تعلق نسبة تتوقف على المنتسبين على ان الاحتياج في الصفات لا ينافي عدم الاحتياج في الذات فانه تعالى بذاته غني عن العالمين وان احتاج بصفاته الى العالم فليفهم هذا الكلام (قال الشارح فان قيل السبب المؤثر اه) حاصله انه ان اريد من السبب السبب المؤثر الحقيقي فهو الله تعالى لا غير وان اريد منه السبب الظاهري فهو العقل لا غير وان اريد منه السبب المفضي في الجملة فلا يصح حصر الاسباب في الثلاثة فان من الاسباب المفضية في الجملة الوجودان والحدس وغير ذلك فعلى الاول يكون الاقسام كلها مبادئة للمقسم وعلى الثاني يلزم تقسيم الشئ الى نفسه والى غيره وعلى الثالث لا يكون التقسيم حاصرا (قوله اختيار الشق الاخير) اعني المراد بالسبب السبب المفضي في الجملة لكن الحصر مبني على عادة المشايخ في الاقتصار يعني للمالم يتعلق لهم غرض بتفاصيل تلك الاشياء وكان مرجع الكل الى العقل جعلوه مبيها ثالثا ما عدا السببين فان حصر الاسباب في الثلاثة (قوله فان دأبهم تضييع اوقاتهم اه) رد عليه بان غرض المتكلم الاصل هو ضبط العقائد الدينية وانما يبحث عن احوال الموجودات حسب ما يحتاج اليه في ذلك بخلاف الفلاسفة فان مقصودهم ليس الا معرفة احوال الموجودات على ما هي عليه في نفس الامر فلا يرخص له ترك النظر في شئ هو من جلته فلا على المتكلم في الاعراض عن تدقيقات الفلاسفة عار وشعار ولا للفيلسوف من التعرض له بايد واختيار وجوابه انه ليس مقصود المحشى ان دأبهم تضييع اوقاتهم فيما هو لا يكون غرضهم كما هو المستفاد من كلام الراد اذ مثل هذا فعل المجانين بل مقصودهم ان دأبهم هو التضييع فيما لا يعنيههم ولا ينفعهم والامر كذلك فان اكثر مباحث الفلسفة لا تنفع لافي الدنيا ولا في الآخرة لاسيما ما كان مخالفا لما صدر عن الانبياء عليهم السلام ولذلك ما عرض المشايخ عن تدقيقاتهم النافعة في الدارين مثل المسائل المبينة في الحكمة العلمية التي تنبئ عليها السعادة الدنيوية والاخرية وهذا هو السبب في تفسير المحشى بقوله اي فيما لا يفتقر اليه (قوله يعني ان الحسن) للعموم الانسان والبهائم وظهوره لكل احد في كونه سببا للادراك والاول مستفاد من قوله سواء كانت من ذوى العقول او غيرهم والثاني من قوله التي لا شك فيها يعني ان الحواس الظاهرة لا خفاء في ثبوتها ولا في سببيتها لبعض الادراكات ولا مجال لجعل السبب في تلك الادراكات هو العقل لثبوتها وانه فلا جرم جعلوها من اسباب العلم للانسان غير السبب الذي هو العقل وان لم يوجد ما عدا ذلك السبب في البهائم ثم ان عدم وجود ذلك السبب في الملك والجن لا ينافي عمومه للبهائم ولا ينافي كون هذا السبب سببا للعلم للحاق مطلقا اذ لا يلزم من كون الشئ سببا للمطلق كونه



سبيل الكل ما يتدرج تحته ولذا اعم الشارح سابقا قوله للخلق من الانسان والملك والجن  
وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المدق من ان الكلام اما في العلم الانساني والاعم منه  
ومن العلم الملكي والجنى واياما كان فليس السبب فيه العام على ان التقييد  
بالانسان لا يلائم تعميم الخلق للملك والجن والانسان انتهى ووجه الاندفاع ظاهر  
فما قررناه لاسترة فيه (قال الشارح وكان مرجع الكل الى الاقسام الاربعة الى  
العقل) اما رجوع البدييات والنظريات اليه فظاهر واما رجوع التجريبات  
والحدسيات فلا يحتاج كل منهما الى قياس حتى عقلي ينتظم الى التجربة والحدس  
مع ان ملاك الامر في الادراك الانساني حسيا كان او غيره هو العقل كما سيجي من  
انه قوة للنفس بها تستعد للعلوم والادراكات ولذا اشتهر بين الجمهور جعل العقل هو  
المدرك كما يقال القدرة صفة مؤثرة ثم من مثال التجريبات ان السقمونيا مسهل  
الصفراء ومن مثال الحدسيات نور القمر مستفاد من الشمس والفرق بينهما ان  
مشاهدة الحس مرة او مرتين يكفي في الحدس لمقارنة القياس الخفي لافي التجربة بل  
لا بد فيه من المشاهدة مرارا كثيرة ويعرق ايضا بان السبب في التجربة معلوم السببية  
مجهول الماهية وفي الحدس معلوم كلاهما هذا (قال الشارح بان لنا جوعا  
وعطشا) هذا من الامور المدركة بالوهم وتسمى وجدانيات وقضايا اعتبارية وحيث  
لم يثبت الوهم عندهم نسبوا الى العقل فورد عليهم ما يدركه اليها ثم بارهامها  
كادراك الشاة في الذئب معنى موجبا للنفرة وفي السمكة معنى يوجب العطف عليها  
فاجابوا بانه لو سلم ادراكها غير ما يناله الحس الظاهر فلا يلزم ان يكون ذلك بالعقل  
بل يجوز ان يكون بمجرد خلق الله من غير آلة او يكون لها آلة اخرى تكون سببا  
لاذراكها فلا يلزم ان يكون بالوهم (قال الشارح بمعنى ان العقل حاكم بوجودها)  
يعني ان الحصر في الحس انما هو للمعلوم بالضرورة واما محتمل الوجود فغير ملتفت  
اليه كقوى الدماغ وقيل المراد ان المعلوم لنا من الحواس الظاهرة خمس لان ممكن  
التحقق في نفس الامر او التحقق فيها كذلك لجواز ان يتحقق في نفس الامر حاسة  
اخرى لبعض الحيوانات وان لم تعلمها كما ان الاكمة لا يعلم قوة الابصار والعين لا يعلم  
لذة الجماع وفيه ان تمثيله لا يغني عن الحق شيئا ثم انه قال في شرح المواقف قالت  
الحكمة لا يمكن وجود حاسة سادسة لان الطبيعة لا تنتقل من درجة الحيوانية  
الى درجة فوقها الا وقد استكمل ما في الدرجة الاولى فلو كان في الامكان حس  
آخر لكان حاصلا للانسان انتهى فالصواب ما اشرنا اليه اولا (قال الشارح  
العلامة فلا يتم دلائلها على الاصول الاسلامية) فان اثبات الحواس الباطنة  
بعد بنائه على نفي القادر المختار الموجد لجميع الاشياء ابتداء بمجرد ارادته  
على ما في المواقف مبني على ان النفس ليست مدركة للجزئيات الجسمانية المادية

وعلى ان العلم هو حصول الصورة وعلى انه لا يجوز ارتسام صورة المادي في الجرد  
وعلى ان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد والكل غير صحيح في الاسلام والظاهر  
ان المبنيات الاربعة الاخيرة فرع المبني الاول هذا قالت الفلاسفة في اثباتها  
ما حاصله انا ندرك صور المحسوسات مجتمعة ونحفظها ونذكر معناها الجزئيات  
ونحفظها ونفصل تلك الصور والمعاني وتركيبها وذلك يقتضي ان يكون لكل  
منها مصدر غير النفس اذ النفس لا تدرك الماديات مع ان الواحد لا يصدر عنه  
الا الواحد فكيف يكون الشيء الواحد مبدأ لاثار مختلفة فالمدرك لتلك الصور  
الحس المشترك فكأنه حوض ينصب فيه عيون خمس وحافظها الخيال  
والمدرك للمعاني الجزئية الوهم وحافظها الحافظة والتفصيل والتركيب للمتصرف  
ولما يثبت عندهم تجرد النفس وعدم ادراكها الماديات وعدم جواز كون  
الواحد مبدأ لاثار مختلفة قالوا يجوز ان تكون النفس مبدأ لتلك الاثار المختلفة  
فلا حاجة الى اثباتها (قوله فانها مبينة على ان النفس لا تدرك اه) قال ابو الفتح  
اتفق المحققون على ان المدرك للكليات والجزئيات المادية وغير المادية هو النفس  
الناطقة ونسبة الادراك الى قواها كنسبة القطع الى السكين ثم اختلفوا في ان صور  
الجزئيات المادية ترسم فيها اوفى آلتها فذهب جماعة الى الثاني وآخرون الى الاول  
وقيل الحق هو الاول بشهادة الوجدان ولان الثاني يستلزم ان لا يكون ما قام به  
الادراك مدركا وكلا الوجهين محل نظر وقال بعض الحكماء المدرك للجزئيات المادية  
هو الالات وارتسامها فيها ايضا انتهى كلامه من ذهب الى الاول نفي الحواس الباطنة  
ومن ذهب الى الثاني اثباتها والذاهبون الى الثالث شذوية قليلة لا يعبا بهم وتحقيق  
الكلام يطلب من محله واقديسنا بعض البسط ههنا في تعليلنا على الحواس  
القهيبة التهذيبية وذكرنا هنالك ان الحق هو الاول فراجع تجد ما يدل على ذلك  
(قال الشارح العلامة بطريق وصول الهواء المتكيف اه) قيل عليه بانه لو كان كذلك  
لما ادرك جهة الصوت وقرب مبداءه وبعده كما في الملموس وقد قالوا وصول الهواء  
الى قرب الصماخ كاف في ذلك واجيب بان وصول الهواء الى الصماخ وقرعه الحادة  
المفروشة في مقعرها شرط في ادراك الصوت القائم بالهواء الحاصل في داخل الصماخ  
وخارجه بان يدرك اولاه في الداخل ثم يتبع ما في الخارج فيدرك جهته وقربه فبذلك  
يجمع بين القولين وفيه انه لو فرض بيت لا فرجة له يسمع الصوت من داخله ولا وصول  
للحوائط فيه ونقل عن بعض السلف انه كان يسمع صوت الافلاك ولا هوآء فيها فاعل  
قول الشارح مبني على اعم الاغلب وربما يكون وصول الهواء الى قرب الصماخ  
كافي في ذلك كما في المثال المفروض على ان البيت المفروض ان كان مسدودا جدا  
بحيث لا يمكن فيه وصول الهواء من الخارج الى الداخل فيلزم عدم سماع الصوت من



داخله بل لا يبقى حياة لمن كان في داخل مثل هذا البيت كما يشهد به العقل وكما ورد في بعض التواريخ في حق هذه مكة اهرام مصر وفي حق ولد نوح عليه السلام المشار اليه بقوله تعالى قال ساقى الى جبل الاية واما سماع صوت الافلاك لبعض الساف غفار في العادة والكلام ههنا فيما يجري فيه العادة الالهية وليت شعري كيف يتصدى الشارحون لامثال هذه الكلمات ثم انه ليس المراد بوصول الهواء الحامل للصوت الى السامعة ان هو آء واحد ابعينه يتوج ويتكيف بالصوت ويوصل اليها بل ان ما يبين ذلك الهواء المتكيف يتوج ويتكيف بالصوت ايضا وهكذا الى ان يتوج ويتكيف به الهواء الزاكد في الصماخ فتدركه السامعة حينئذ (قال الشارح العلامة بمعنى ان الله تعالى يخلق الادراك في النفس عقيب ذلك) يعني ان عادة الله تعالى جرت على انه يخلق هذا الادراك في النفس على ما هو المذهب عند الاشاعرة من ان جميع الممكنات مستندة اليه ابتداء وفيه اشارة الى ان المدرك للجزئيات المادية هو النفس الناطقة والحواس الظاهرة آلات وطرق في الادراك من غير تأثير في الحاسة كما تزعم المعتزلة ولا اعداد منها وارتسام صورة فيها كما تزعم الفلاسفة فلزعم انكار الحواس الباطنة لان اثباتها فرع القول بارتسام صور الجزئيات في الحواس الظاهرة ضرورة انه لا بد لارتسام الجزئيات المادية المحسوسة بعد غيبوبتها وغير المحسوسة المنتزعة عنها من محال وهي الحواس الباطنة حينئذ فلما كان ارتسام الكل في النفس عندهم لم يكن حاجة الى اثباتها في الحواس الباطنة (قوله اشارة الى انهما لا يتقاطعان على هيئة الصليب اه) يعني ان قوله يتلاقيان ثم يفترقان يشعر بعدم التقاطع وان كان التلاقى متحققا في صورة التقاطع ايضا لكن التلاقى مع الافتراق متبادر في صورة عدم التقاطع كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر ولو قال يتقاطعان فيبدأ ديان الى العينين لكان ظاهرا في صورة الصليب فتدبري الكلام على ما هو المتبادر ثم اقول قديين في محله انه قد ثبت من جانبي الدماغ من تحت محل الشم عصبتان محبقتان متقاربتان حتى اتصلتا وصارت تجويفهما واحدا ثم يتباعدان الى العينين والتجويف الذي في المتلقى اودع فيه القوة الباصرة ويسمى مجمع النورين ثم اختلفوا في ان اتصالهما بطريق التقاطع من غير انطباق بان يصل العصب الاليسر بالعين اليمنى والايمن اليسرى فتحدث صورة الصليب هكذا والاكثر ذهبوا اليه واختاره الشارح في شرح المقاصد او بطريق التلاقى والانطباق كهيئة الدالين اللذين محذب كل منهما متصل بمحذب الاخر فيتصل العصب الاليسر بالعين اليمنى والايمن اليسرى وصورته هكذا كما واختاره جالينوس ويؤيده انا اذا حككنا الاذن اليمنى يظهر في العين اليمنى حينئذ ما يوجب حركتها واذا حككنا الاذن اليسرى يظهر في العين اليسرى ما يوجب

حكما ايضا فليعلم فاذا عرفت هذا فاعلم ان المحشى حمل عبارة الشارح على الاخير مع انه اختار الاول في شرح المقاصد فالظاهر ان التلاقى مع الافتراق ليس يتصل في الاول بل ليس بمتبادر فيه لان التلاقى اهم من التقاطع وغيره وكذا الافتراق اهم ايضا والعرف يستعمل الافتراق في المعنى الاعم بان يتلاقى شخصان ويروح واحد الى جانب والاخر الى جانب آخر وهذا مما لا نزاع فيه لاحد ثم لو كان الامر كما ذكره المحشى يكتفون متافيا لما اختاره في شرح المقاصد وان امكن رفع المناقاة فالحق ان عبارة الشارح تنطبق على كلا المذهبين ويؤيده ايضا ايراد كلمة ثم يدل الواو كما لا يخفى على المتأمل فالتلاقى ثم الافتراق اما بان يعطف الثابت يمينا فينفذ الى الحدة اليمنى ويعطف الثابت يسارا وينفذ الى الحدة اليسرى على ما اختاره بعضهم واما ان يتقاطعا تقاطعا صليبا على ما ذكره غيره فتدبر (قوله لا يقال اه) حاصله ان الحركة من الاعراض النسبية لانها عبارة عن حالة تحصل للشيء بسبب حصوله في المكان على ما عرقوه في الكتب الحكمية والمتكلمون انكروا وجود الاعراض النسبية وقالوا انها امور اعتبارية ليس لها تحقق في الخارج اصلا فكيف تدرك بالحس اذا درك الحس فرع الوجود الخارجي واذا لا وجود فلا ادراك وانت خبير بان هذا السؤال مبني على ان المراد بالمبصر ههنا هو المبصر الاول وبالذات وما هو الا الضوء واللون فقط اذ لو بني الكلام على ان مقصود الشارح ههنا تعديد الامور المنكشفة بواسطة حس البصر لا يرد عليه ما ذكره اذ كون الحركة منكشفة بواسطة حس البصر مما لا يخفى على احد وبالجملة فغرض الشارح ههنا تعديد لطلق المبصر ولا يقصر فيه كون بعضها راجعا الى البعض ولا كون بعضها عدمية فيرد عليه حينئذ انه لا وجه لتخصيص الايراد بالحركة الا ان يقال خصه بالذكر لكونه معركة للاراء ولقطع النزاع الواقع فيه من الشارحين واما ما قيل من ان فيه بحثا لان الاجتماع والافتراق والاتصال كلها من الاعراض النسبية مع انهم قد عدوها من المبصرات فكون الشيء من الاعراض النسبية لا ينافي كونه من المبصرات فقيه انه اول كلام يرده السائل وان اراد انهم قد عدوها من المبصرات باعتبار ان الكل عائد الى الكون المشاهد وجوده فهو عين ما ذكره المحشى وان اراد ان في كون الشيء مبصرا يكتفي الانكشاف بواسطة حس البصر في الحركة كذلك فالامر فيه ما حققناه (قوله لا نأقول اه) يعني ان المتكلمين وان انكروا وجود الاعراض النسبية لكنهم اعترفوا بوجود الحركة منها اذ قد اتفقوا على وجود الاين منها وسموه بالكون وقسموه الى اربعة الحركة والسكون والاجتماع والافتراق قال صاحب المواقف الكون اي الحصول في الحيز وجوده ضروري بشهادة الحس وكذا انواعه الاربعة موجودة اذ حاصلها عائد الى الكون الذي هو نوع واحد



والمميزات التي تتميز تلك الأنواع الأربعة بعضها عن بعض أمور اعتبارية لا تفصل  
حقيقية متنوعة فهو كونه مسبوقا بكون آخر كما في الحركة أو في ذلك المكان  
كما في السكون ونحوهما مكان محلل ثالث بينهما وعدمه كما في الاقتراق والاجتماع ولا شبهة  
في أن هذه الأمور اعتبارية لا وجود لها في الخارج كذا في شرحه فعلى هذا فلزوم  
النسبة والاضافة إلى المكانين والآنين للحركة لا ينافي أن تكون الحركة المتصفة بها  
محسوسة بل وان ائضاف الأمور المحسوسة بالأمور العدمية كالاعنى المحسوس  
متصف بالعمى الذي لا شئ في كونه عدميا والحق أنه لا مانع من امتياز المحسوسات  
بعضها عن بعض بالأمور العدمية كأنواع الكون وعمما ينبغي أن يعلم أن هذا الجواب  
أنما يوضح على مذهب من يقول بمحسوسية الكون كما حققناه والمنكر مكابر وأما من  
يقول أن الكون ليست بمحسوسة فأننا لا نشاهد إلا المتحرك والسالكين والمتجمعين  
والمتفرقين وأما وصف الحركة والسكون والاجتماع والاقتراق فغير محسوس فلا يتم  
هذا الجواب على رأيه كذا قال المحشى المحقق وانت خبير بأن هذا القائل أن كان  
متكلمه فيحتاج إلى البيان مع أنه معترف بأن المتكلمين قاطبة حكموا بوجود الكون  
وأنواعه الأربعة على ما نقلناه وأن كان من الحسكاء فليس الكلام معهم ههنا فاعله  
عقول عن قول المحشى بالاتفاق هذا (قوله وما يقال) قائله صلاح الدين الرومي  
أي ما يقال في توجيه قوله والحركات ليست دفع الاعتراض المذكور من أنه ليس معنى  
كون الحركة مبصرة أنها مبصرة بالذات حتى يرد الاعتراض المذكور بل معناه  
أنه يحصل بعد مشاهدة الجسم في مكانين أدراك الحركة فهو أدراك تابع للمشاهدة  
فكانه محسوس ثانيا وبالعرض فليس بشئ لأن أدراك الشئ في الحركة مثلا بواسطة  
احساس آخر كالجسم لا يسمى احساسا ولا يسمى ذلك الشئ المدرك محسوسا  
والأزمن أن يعد العمى من المبصرات لأنه يحصل بعد مشاهدة الاعنى أدراك عماء  
مع أنه ينبغي صرف فضلا عن أن يكون محسوسا هذا أقول الموجود في حاشية صلاح  
الدين التي عندنا هذا الوصف للحركة بالكونين في مكانين كما سيأتي فعنى احساسه  
احساس المتحرك في مكانين أو احساس اجزائه لأن مجموع الكونين لا يوجد حتى  
يحسن هذا كلامه والظاهر أنه لا يرد عليه ما ذكره ولو سلم أن ما نقله المحشى  
غير هذا فلا قائل أن يقول أيضا أنما عدم الحركة محسوسا لأن الحس إذا شاهد الجسم  
في مكانين وشاهد في كل مكان كونًا فالجموع من هذين الكونين وإن لم يشاهده  
الحس لكنه يناسب عدمه من المحسوسات فكان الجموع محسوسا تبعًا وظاهر أن  
مادة العمى ليست كذلك لأنه عدم محض على أن الحركة إذا كانت عبارة عن كونين  
في آنين في مكانين فلا يحس بوجوده قطعا وعندى أن المحشى بنى جوابه السابق  
على ما سبقه من أن الحق أن الحركة كون أول في مكان ثان وعلى هذا فلا شئ

في وجود

في وجود الحركة والقائل بنى كلامه على ما هو المشهور من أن الحركة كونان في آنين  
في مكانين فيحتاج إلى ما ذكره القائل سالما عما ذكره المحشى كما حققناه فيهم هذا الأمر  
الخطير فإنه من مواهب القدير وبما حققناه ظهر أن الضمير في قوله وهو الحركة راجع  
إلى مجموع الكونين ولا يجوز رجوعه إلى الكون المذكور في ضمن الكونين كما رده  
السالكون لأنه مع مخالفته لصريح كلام القائل لا نزاع لاحد في وجود الكون  
فإن هو عما حققناه نعم يحتمل أن يرجع إلى أدراك العقل وهو الباعث لرد  
المحشى فجيبا للسالكون كيف غفل عنه وأما قوله واللمس لا يدرك الجسم في مكان  
فإن تمة ما يقال ودفع اعتراض يرد عليه وهو أن يقال يلزم مما ذكرتم من معنى  
كون الحركة مبصرة أن تكون الحركة ملموسة أيضا لأنه كما أنه يحصل بعد مشاهدة  
الجسم أدراك الحركة كذلك يحصل بعد ملامسة الجسم أدراك الحركة فإن من لمس  
شيئا متحركًا مغمضا عينيه أدرك حركته ولذا ذهب الجبائي إلى أن الحركة والسكون  
مدركان بحاسة البصر واللمس قال في المواقف ذهب الجبائي إلى أن الحركة  
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس فإن من نظر إلى الجوهر أو لمسه مغمضا  
عينيه وهو ساكن أو متحرك أدرك بالحاستين التفرقة بين الحالتين أي حالى الحركة  
والسكون وعلم أنه إما ساكن أو متحرك كذا في شرحه فعلم من هذا أن الإراد بقول  
الجبائي لا يختص بقول القائل بل يرد على كل من جعل الحركة عبارة عن كونين نعم  
لا يرد على ما هو التحقيق عند المحشى من أنه عبارة عن كون أول في مكان ثان  
فهذا يؤيد ما قررناه في توجيه كلام القائل على ما لا يخفى على المتأمل وحاصل الدفع  
أن اللمس لا يدرك كون الجسم في مكان بل إنما يدرك من الجسم المتحرك كونه حارا  
أو كونه باردا وغير ذلك مما يناسب اللمس لا كونه في مكان ولا لا يقدر على بيان كيفية  
تمكنه لا يرى أن من نقل في النوم إلى غير حيزه تبدل عليه كونه بكون آخر فاذا احتفظ  
لم يدركه ولم يجد اختلافًا في حالته مع القطع باختلاف الكونين المخصصين له بالخيزين  
كذا قال في المواقف نقلا عن أبي هاشم ولا يخفى أنه ليس بشئ لأن النوم كما يبطل  
البصر يبطل اللمس الكافي في أدراك مثل هذه الحالة ثم إن مثل هذا جار في مشاهدة  
البصر كما إذا ركب أحد السفينة وكانت سارية الجري على الماء غير مضطربة عليه  
فإن راكبها لا يدرك حركة السفينة ولا سكون الشط كما استند به أبو هاشم في رد  
الجبائي لكن هذا غير وارد ههنا أيضا لأن الكلام فيما إذا شاهد الحس الجسم  
في مكانين وفي هذه الصورة لم يشاهده له والحاصل أن الجبائي زعم أن الحركة  
والسكون مدركان بحاسة البصر واللمس وأبو هاشم منه بما واستند بهذين السندين  
وكل منهما لا يصلح للسندية فالحق في توجيه الدفع أن يقال إن لكل حاسة خاصة  
بوقفها على ما وضعت هي له فاللمس إنما يدرك من الجسم المتحرك ما يناسب حاله من



الحرارة والرطوبة وغير ذلك ولا يدرك كونه في مكان ولا حركته وان ادرك ذلك انما يحصل من العلم الحاصل بالمشاهدة بحس البصر السابقة على ذلك فكانه حصل عنده بسبب مشاهدته الجسم ان كل ما هو كائن في مكانين فهو متحرك وان الحركة هو مجموع الكونين فهذا السبب حصل عنده حين لمسه مغمضا عينيه انه متحرك وان الحركة مجموع كونه فلو فرضنا ان احدا لم يشاهد الجسم في مكانين اصلا فلا يحصل عنده العلم بالحركة ولا يحصل ايضا بلسه اذ رآه حركته جدا وهذا تحقيق كلام المحشى وبهذا اندفع ما توهمه السالكون في رده من ان ادراك الحركة بعدم لامسة الجسم المتحرك امر ظاهر سواء قلنا بادراك اللبس للجسم في مكان اولا انتهى لان ذلك الامر الظاهر انما نشأ من مشاهدة الجسم في مكانين ولا كلام فيه بل الكلام انما هو في استقلال الملامسة في ادراك الحركة وانى يكون هذا على انه سيجي عن قريب ان لكل حاسة مدركات لا يدرك بواحدة ما يدرك بالآخرى وان جاز ذلك لكن لا وجود له فكيف يدعى البداهة فيما لم يقل به احد الاجبائي فتدبر في هذا المقام فانه من مواهب العليم العلم وقوله لا يدرك الظاهر فيه ان يكون على صيغة المعلوم والضمير للمس اى لا يكون سببا لادراك الحركة اول للعقل على ما هو المناسب اى لا يدرك العقل بسبب الحركة كما ادركه بسبب المشاهدة ويحتمل ان يكون على صيغة المجهول اى لا يحصل ادراك الحركة بسببه بل السبب فيه المشاهدة وفي بعض النسخ والحس لا يدرك في مكان فلا يدرك الحركة تخمينه يكون من عطف العلة على المعلول وهو قوله ادراك العقل الحركة يعنى انما كان المدرك للحركة ههنا هو العقل اذ الحس لا يدرك كون الجسم في مكان فلا يدرك الحركة التى هى الكون المخصوص فقوله لا يدركه حينئذ على حذف المضاف اى لا يدرك كونه في مكان كما انه على النسخة الاولى على تقدير مضاف كما اشترنا اليه في اثناء التقرير بروا السالكون بخلافه اذ النزاع انما هو في ادراك اللبس كون الجسم في مكان حتى يحصل له ادراك الحركة على انه لا معنى لادراك الجسم في مكان الا ادراك كونه في مكان على ما لا يخفى اعلم ان قوله واللبس اه اووالحس اه الظاهر انه من تدليل المحشى اورده لدفع الاعتراض على القائل لا من كلام القائل هذا وقوله ومثله اى مثل الشيء المدرك بواسطة احساس الاخر لا يعد محسوسا وكذا لا يعد مثل ذلك الادراك احساسا (قوله اشارة الى ان تقديم اه) على ما حقق في علم المعاني من ان تقديم ما حقه التأخير يفيد الاختصاص لكن المعنى المستفاد من التقديم المذكور هو انه يدرك ما وضع كل من الخواص له بها لا يغيرها لا ما ذكره وهو انما لا تدرك بالخاصة الاخرى والفرق بينهما ظاهرا لكتهم ما تلا زمان كذا قال المحشى المدقق وارضاه السالكون وفيه تأمل لان الحصر المستفاد من التقديم انما هو بالنسبة الى كل واحد من الخواص الاربعة

فقط لا بالنسبة الى الخواص وغيرها على ما يستفاد من قوله لا يغيرها فههنا خمسة احصر كل واحد بالنسبة الى الاربعة الباقية والى هذه الامور الكثيرة اشار الشارح بعبارة الوجيزة فعبارة الشارح مع وجازتها اولى على ما هو المتقصد ههنا (قال الشارح العلامة بطريق وصول الهواء المتكيف بكيفية ذى الرأية بسبب المجاورة) هذا على قاعدة الا سلام ظاهر واما على اصول الفلاسفة فلان ذلك الهواء لا يخلو عن امتزاج من العناصر وتفاعل فيما بينهما يفعل به من اجا ما يستعد بذلك لقبول تلك الكيفية وبالجملة فالهواء المتوسط بين القوة وذى الرأية يتكيف بالرأية الاقرب فالاقرب الى ان يصل الى ما يجاور الشامة فتدركها هذا عند اكثرهم نصه في المواقف وقال بعضهم سببه تجر وانفصال اجزاء من ذى الرأية يخالط الاجزاء الهوائية فتصل الى الشامة وقد يقال انه يفعل ذو الرأية في الشامة من غير استحالة في الهواء ولا تجر وانفصال (قال الشارح العلامة تدرك بها الطعوم بمخالطة الرطوبة اللعابية) اما بان يخالطها اجزاء لطيفة من ذى الطعم ثم تغوص هذه الرطوبة معها في جرم اللسان الى الذائقة فالمحسوس حينئذ هو كيفية ذى الطعم وتكون الرطوبة واسطة لتسهيل وصول الجوهر الحامل للكيفية الى الحاسة او بان تتكيف نفس الرطوبة بالطعم بسبب المجاورة فتغوص وحدها فيكون المحسوس كيفية الظاهر هو الاول واورده على الاحتمال الثاني بان اجزاء المطعوم قد اختلطت بالرطوبة على العصب المفروش فتكون الرطوبة محسوسة دون الاجزاء غير معقول بل الحق انهما محسوسان معا وقد تحس الرطوبة بدونها كلعاب الصفر اوى يحس مرارته بلامرة واجيب بان وصول الرطوبة الى العمق اسهل من وصول اجزاء المطعوم لكثافتها فلعلمها لم تصل الى قوة الذائقة فلم يدركها والحق ان الكلام لو بنى على ما هو المدرك اولا وبالذات فلا كلام في حقيقة الاحتمال الثاني وان على ما هو اعم من ذلك فالظاهر هو الاحتمال الاول ولعل لهذا اورد الشريفة هذين الاحتمالين في شرح المواقف (قوله اى مركب تام) يعنى ليس المراد بالكلام ههنا ما هو بالمعنى اللغوي اعنى ما يتكلم به قليلا او كثيرا بل بمعنى الاصطلاحى النحوى اعنى ما تضمن كلمتين بالاسناد والالزام ان يكون المركب التقينى خبرا اذ يصدق عليه انه كلام ان نسبة خارجه تطابقه تلك النسبة اولا تطابقه فان قولنا زيد الفاضل مشتمل على نسبة اعنى نسبة الفاضلية ولها خارج وهو انضاف زيد بالفضلية في نفس الامر او عدمه تجري فيها المطابقة واللام تطابقه فاقبل من انه ليس للكلام معنى يشتمل المركب التوضيقي وغيره ليس بشئ اذ الكتب مشحونة بذلك وقد صرح به المولى الجامى قدس سره الان يكون مراده ان المراد بالكلام ههنا ما هو المصطلح فلا حاجة الى التفسير واما السبب بين هذه الارادة والتفسير فبشرط فليتهم وبما قررنا



ظهر ان مراد المحشى من التفسير انما هو بيان ان المراد منه ما هو المصطلح كما اشرنا اليه  
فما قيل من ان هذا التفسير مبني على كون الكلام بالمعنى اللغوي لا المصطلح واللام يرد  
عليه شئ حتى يحتاج الى التفسير ليس بشئ اذ ليس هذا متافيا لما اراده المحشى ههنا  
قيل المراد من الكلام ما هو مصطلح الادباء ولا شك ان الكلام الخبري يدل على نسبة  
تامة بين شيئين معينين اعني تصديقا متعلقا بوقوع النسبة المتعبرة اولاً ووقوعها  
والتصديق اظن لمتعلقه وحكاية عنه وبهذا الاعتبار يدل الكلام على وقوع تلك  
النسبة اولاً ووقوعها في نفس الامر وذلك هو المراد بالخارج والواقع ونحوهما وان اريد  
بالنسبة في كلامه ذلك التصديق الذي يدل عليه الكلام اولاً وبالذات على ما هو مختار  
بعض الافاضل فعني مطابقة ومعنى عدم مطابقة للواقع ظاهر وان اريد بها ما يدل  
عليه ثانياً وبالعرض من الوقوع واللا وقوع على ما يصرح به الشارح كثيراً فالحال  
في عدم المطابقة ايضا ظاهر لان التصديق ان لم يكن مطابقة كان ما يشاهده اعني حال  
النسبة غير حالها في الواقع وغير مطابق له ايضا واما اذا كان مطابقة فالاحاطة به نفس  
الواقع والمطابقة لا تتصور الا بين الشيتين الا ان يقال ان تلك الحالة من حيث انها  
مشاهدة بالتصديق ومدلوله للفظ الخبر غيرهما من حيث هي وواقعة في نفس الامر  
فتعرض المطابقة بينهما بهذا الاعتبار انتهى ولما اراد الشارح بالنسبة ههنا الوقوع  
اولاً واللا وقوع التزم في تصانيفه التكلف الذي اشار اليه القائل ثم لا يخفى عليك ان مقصود  
القائل ليس الاتوجيه قوله لنسبة خارجة ام بانه اذا كان المراد منه التصديق يكون  
المطابقة وعدم المطابقة حينئذ في غاية الوضوح على ما فصله وليس مراده انه اذا كان  
المراد منه التصديق اعني الايقاع والانتزاع يخرج المركب التقيدي فلا حاجة الى  
تقييد الكلام بالتام كما زعمه السالكون في لانه صرح بان المراد من الكلام ما هو المصطلح  
وهو عين ما اراده المحشى من التقييد كما حققناه ثم ان ارادة التصديق من النسبة ليست  
مبنية على ان المعاني هي الصور الذهنية بل تصح المطابقة واللا مطابقة بالتكلف  
على ما قررناه واما على ان المعاني هي الصور الذهنية من حيث انها اوضاع بارأها الالفاظ  
فلا نزاع فيه لاحد وقد صرح به المحقق الرازي وارتضاء الشريف فليت شعري ماذا  
اراد السالكون ههنا فان قلت فاي داع للشارح في عدم ارادة التصديق من النسبة  
ههنا حتى يخلو المطابقة واللا مطابقة عن التكلف الذي ارتكبه قلت لاشك ان  
التصديق قائم بالعالم والمصدق فلا معنى لجعله مدلول الكلام بخلاف النسبة بمعنى  
الوقوع واللا وقوع الا يرى انهم صرحوا بان قصد الخبر بخبره افادة المخاطب اما الحكم  
او كونه عالميا به ثم سمو الاول فائدة الخبر والثاني لازمه ولا شك ان اللازم خارج  
عن الملزوم والقائل معترف بذلك في قول الشارح اي الاعلام نسبة تامة تطابق  
الواقع اه حيث قال فيه اراد بالنسبة التامة الوقوع واللا وقوع اذ هو المقصود

بالاعلام واما التصديق فانه وان كان معلما حقيقة لا يمكن لا يلتفت الى اعلامه  
ولا يعتد به ولا يقال ان الخبر اعلمه هذا وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام اذ قد خفي الحال  
على كثير من الانام (قوله على وجه ذلك الشئ ملتبس بذلك الوجه) اشار به الى ان  
ما موصوف وضهير هو راجع الى الشئ المخبر عنه وضهيره راجع الى ما والمعنى  
اعلامها على ما هو عليه في نفس الامر مع قطع النظر عن اعتبار المعبر وقد اشرنا  
الى انه اذا كان المراد بالنسبة الوقوع واللا وقوع كما اراده الشارح يحتاج في صورة  
المطابقة الى تمجّل اذا الواقع في الخارج هو الوقوع واللا وقوع ولا معنى لمطابقة الشئ  
نفسه وقد تصدى له في شرح التلخيص حيث قال ان الكلام الذي دل على وقوع  
النسبة بين الشيتين اما بالثبوت بان هذا اذا كان بالثبوت بان هذا ليس ذا لزوم مع قطع  
النظر عما في الذهن من النسبة لا بد ان يكون بينهما نسبة ثبوتية او سلبية في الواقع  
لانه اما ان يكون هذا اذا لم يكن فلا اخبار عما في الذهن من النسبة على وجه  
تتصف به النسبة في حد ذاتها من الثبوت او الانتفاء صدق والاخبار على خلافه  
كذب واما لو كانت النسبة عبارة عن التصديق لم يحتج الى هذا لكن قد عرفت  
ما فيه ايضا فالاولى ما ذكره الشارح (قوله اما النسبة) اي النسبة التامة الخيرية  
اعني الوقوع واللا وقوع وهو الاوفق للمعنى اذ المقصود من الاخبار ليس الا النسبة  
التامة والاعلام لا يتعلق الا بها فلذا فسر بها (قوله عن الاثبات والنفي) اي الايقاع  
والانتزاع والمعنى حينئذ هو الاخبار عن نسبة تامة على وجه ايقاع وانتزاع  
تلك النسبة التامة متصفة بذلك الوجه اي بوقوعها اولاً ووقوعها في نفس الامر  
اذ لا معنى للانصاف بالايقاع في نفس الامر الا ووقوعها فيه ولذا يجوز بعضهم  
ان تكون كلمة ما عبارة عن الوقوع واللا وقوع وانما حمل المحشى على ذلك حذرا عن  
اتحاد الخبر عنه والخبر عليه لوجمل كلمة ما على الوقوع واللا وقوع وان لا يمكن  
دفعه على ما حققه الشارح في المطابقة بان كون النسبة مخبرا عنه بالنظر الى  
ما في الذهن وكونه مخبرا عليه بالنظر الى الخارج هذا ولك ان تحمل الاثبات والنفي  
على المعنى اللغوي اعني اثبات احد الطرفين للآخر ونفيه والمعنى حينئذ هو الاخبار  
عن نسبة تامة على وجه اثبات احد الطرفين للآخر ونفيه عنه تلك النسبة متصفة  
بذلك الوجه يعني بثبوتها ونفيها في نفس الامر اذ لا معنى للانصاف بالاثبات والنفي  
في نفس الامر الا الاتصاف بالثبوت والنفي فيها هذا هو الراجح واما ما قاله المحشى  
المحقق في تفسيرها اي كونها مثبتة او منفية بمعنى المصدر المبني للمفعول اذ هو  
الذي تتصف به النسبة فيعد تسليم مساعدة القوم على مثل هذا التفسير في هذه  
العبارة ههنا يرد عليه ان ما يتصف به النسبة هو الثبوت مثلاً لا كونها مثبتة على  
ما زعمه فاذكره ما غنى عنه شياً فلا بد من ان يصار الى ما قررناه (قوله فيه اشارة الى



ان منشأ اه) يعني انهم لما اخذوا في التواتر عدم تصور تواطى القوم الغير المحصور على الكذب حصل فيه الاشارة الى ان منشأ عدم تجويز العقل المشار بقوله لا تصور كثيرهم من غير عدد معين المشار اليه بضمير الجمع الراجع الى القوم الغير المعين عدده من غير مدخلية القرينة الخارجية في ذلك لعدم فلا ينتقض التعريف بخبر الاثنين او الثلاثة اذ لم يجوز العقل كذبهم بسبب القرينة الخارجية لا بسبب الكثرة فانه غير متواتر اتفاقا كما اذا اخبر اثنان بقدم زيد عند تسارع القوم الى داره فان العقل لا يجوز كذبهم لكن لا بمجرد الاخبار بل من انضمام القرينة وهو تسارع القوم الى داره وسيصرح به الشارح وبامثاله التي تفيد القطع بقرينة خارجية مثل خبر الله او خبر الملك او خبر اهل الاجماع فانتظر (قوله يعني لا يشترط فيه عدد معين مثل خمسة او اثني عشر اه) قال الشريف العلامة من يقول باشتراط الخمسة هو القاضي الباقلاني وهو يقول ينبغي ان يحصل التواتر بما فوق الاربعة لان التزكية واجبة في شهود الزنى لعدم حصول اليقين بشهادتهم ويوجد هو في الخمسة واعتراض عليه بان التزكية في الخمسة ايضا واجبة فعلم انه ليس كما زعمه انتهى وقال الفساري في فصول البدائع جزم القاضي بعدم حصوله بالاربعة والاحصل بشهود الزنى فلم يحتج الى التزكية وتردد في الخمسة واعتراض على الاول بمنع الزوم اذ لا يلزم من عدم كفايتها في الشهادة عدم كفايتها في الرواية لان احتمال الاجتماع في الشهادة على التجاب والتباغض مظنة التواطى وفيه ان هذا جار بعينه في الرواية كما لا يخفى هذا كلام وقع منا ثم قال وبالنقض بالخمسة فان وجوب التزكية مشترك الا ان يقول ان معنى التردد ان الخمسة قد يفيد العلم بسبب الخامس فلا تجب التزكية وقد لا يفيد لكذبه فوجب انتهى فكانه زاد على الشريف اعتراضا على القاضي وقد اجبنا عنه آنفا واجاب عن اعتراض الشريف عليه ثم قال الشريف في اشتراط اثني عشر بعدد النقباء المبعوثين من بني اسرائيل على ما قال الله تعالى وبعثنا منهم اثني عشر نقيبا وبعثهم لتبليغ احكام دين موسى عليه السلام واشتهارها وتواترها فعلم ان التواتر يحصل بهذا العدد وفي اشتراط العشرين لقوله تعالى ان يكن منكم عشرون صابرون يغلبوا مائتين وهو بعيد جدا لادلاله فيه على ما ادعاه وفي اشتراط اربعين لقوله تعالى يا ايها النبي حسبك الله ومن اتبعك من المؤمنين روى ان المؤمنين كانوا اربعين والنبي عليه السلام ما روى بنشر الاحكام وتشهير الاسلام فعلم ان الاربعين تكفي في التواتر وهذا قريب لمن له فهم واما الشارطون لسبعين فتمسكهم قوله تعالى واختار موسى قومه سبعين رجلا لميقاتنا وفي اكثر نسخ التلويح وقع خمسين بدل سبعين قيل هذا قول لم يقل به اخذ وقال المولى حسن جلبي يمكن ان يقال اشتراط الخمسين وان قيل به اعتبار بالقسامة واقول هي ايمان خمسين رجلا على ما جاء في الاحاديث الصحيحة لكن

لا يخفى انه غير دافع للاعتراض وههنا قول اختاره السيوطي وهو اشتراط العشرة حيث قال في القيته \* فالمتواتر وقوم حديدوا \* بعشرة وهو الذي اجود والقول باثني عشر او عشرين \* يخفى واربعين او سبعين والتفصيل في كتب اصول الحديث واكتفينا ههنا بما وقع في كتب اصول الفقه (قوله بل ضابطه وقوع العلم) اي العلم الحاصل عقيب التواتر من غير شبهة بحيث لا يحتمل النقيض عادة لاحالا ولا مالا وان احتمله عقلا لان اتفاق الجمع الغير المحصور على شيء مخترع لا ثبوت له في نفس الامر مع تباين آرائهم واخلاقهم واوطانهم مستحيل عقلا بمعنى ان العقل يحكم حكما قطعيا بانهم لم يتواطوا على الكذب وان ما تفقوا عليه حق ثابت في نفس الامر غير محتمل للنقيض لا بمعنى سلب الامكان العقلي عن تواطئهم على الكذب كذا في التلويح فلذا قيدنا بقوله ولناعادة كما وقع عن بعضهم ايضا وهذا اندفع ما قيل من ان الاطلاع على ان العلم الحاصل عقيب التواتر لا يحتمل النقيض لاحالا ولا مالا امر دونه خرم القتل لان هذا انما منشأ من اخذ عدم الاحتمال بمعنى سلب الامكان العقلي وقد نقضه الشارح كما عرفت آنفا فلا امر ههنا كالمعلوم العادية القطعية حيث انها لا تحتمل النقيض لاحالا ولا مالا فكذا ههنا وان امكن في نظر العقل نقيضه لكن لا يضر قطعيته بالنظر الى العادة لكن فيه ما فيه لان العلم الحاصل ليس كالمعلوم العادية المستندة الى الحس ك العلم بان جبل احد لم ينقلب الى الان ذهبنا فاعقل ههنا وان جوزا الانقلاب في نفسه لكن لا يجوز به بموجب حسه ومشاهدته بخلاف ما نحن فيه فان العقل يجوز النقيض عادة كما يجوز في نفسه اذ يجوز في العادة ان تجتمع انا من مختلفة على امر غير ثابت وان لم يقع فالاولى انما نجد من انفسنا علما ضروريا بوجود مكة وبغداد والامم الحالية بحيث لا يحتمل النقيض اصلا وما ذلك الا بالخبر كذا في التلويح بل في هذا الكتاب ايضا وهذا اندفع الاعتراض المذكور قطعه اهكذا ينبغي ان يفهم (قوله العلم مستفاد من التواتر) اي تواتر الخبر المتواتر اذ لا معنى لافادة الخبر المتواتر العلم الا انه حصل من الخبر المتواتر بسبب تواتره لان الخبر مع قطع النظر عن تواتره لا يفيد العلم القطعي والالوجد في الخبر الواحد ايضا فلو قلنا الخبر المتواتر يفيد العلم كان السبب للافادة المذكورة التواتر قطعيا وقديين في محله ان تعليق الحكم على المشتق وما يوصف به يدل على علمية مأخذ الاشتقاق فاندفع ما قال المحشي المدقق من ان الاستفادة من الخبر المتواتر لما فيه من التواتر هذا وحاصل كلامه ان للتواتر مدخلا في افادة العلم فالعلم موقوف على التواتر فلو كان التواتر موقوفا على العلم على ما هو مقتضى قوله ومصادقه وقوع العلم لم كون العلم وهو الحاصل من التواتر موقوفا على العلم وهو الذي يحصل منه التواتر لان العلم موقوف على التواتر والتواتر موقوف على العلم والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء قطعيا فالعلم



موقوف على العلم وأنه دور محال وحاصل جوابه ان العلم موقوف على نفس التواتر  
والعلم بالتواتر موقوف على وقوع العلم من غير شبهة يعني ان وقوع العلم من غير شبهة  
يكون دليلا على التواتر فيلزم من العلم بوقوع العلم من غير شبهة العلم بتواتره على ما هو  
شأن الدليل من انه ما يلزم من العلم به العلم بشئ آخر فيكون الموقوف نفس العلم  
الحاصل من التواتر والموقوف عليه هو العلم بالعلم يعني العلم الذي يكون دليلا على  
التواتر فيلزم من العلم بذلك العلم بالعلم بالتواتر فالموقوف غير الموقوف عليه فلا دور  
فراده من العلم بالعلم هو كون العلم من غير شبهة دليلا على التواتر فلا جرم يلزم من العلم  
بذلك العلم العلم بالتواتر وليس مراده منه التوجيه والاتفات الى العلم حتى يرد عليه انه  
يلزم على هذا ان يكون العلم بتواتره موقوفا على ملاحظته العلم ثانيا  
والتصديق بانه علم وليس كذلك فانه بمجرد حصول هذا العلم يحكم العقل بتواتره  
على ما زعمه المحشي المحقق ثم تكلم في الجواب بما لا يرتضيه اولوا الالباب على انه اذا كان  
العلم دليلا على التواتر يحتاج الى ملاحظته قطعا تحقيقا للاستدلال فتوقف العلم  
بالتواتر على ملاحظة ذلك العلم الذي كان دليلا على الاشك فيه مع ان العلم بالعلم بعد  
التوجيه والاتفات قطعي الحصول على ما قالوا والذي يلوح من الايراد المذكور  
ان وقوع العلم من غير شبهة يفيد العلم الضروري بالتواتر وليس كذلك اذ لا معنى  
حينئذ للاستدلال بوقوع العلم على تواتره على ما هو صريح كلامهم واما العلم  
الحاصل من التواتر فضروري عندنا صرح به السارح ايضا فاذا عرفت هذا فلو قال  
في تقرير السؤال التواتر موقوف على العلم والعلم موقوف على التواتر فيلزم الدور  
اذ يلزم توقف التواتر على التواتر وفي الجواب الموقوف على العلم انما هو العلم بالتواتر  
والموقوف عليه العلم انما هو نفس التواتر فالموقوف غير الموقوف عليه لكان واضحا  
جدالكن لا بجل افادة القائدة الزائدة وهي قوله وهكذا حال كل اه قرر ما قرر فليعلم  
(قوله وهكذا حال كل معلول ظاهرا) فان نفس العلة تفيد المعلول والعلم بالمعلول  
يفيد العلم بالعلم الخفية بمعنى انه اذا تحققت العلة تحقق المعلول واذا تحقق العلم  
بالمعلول تحقق العلم بالعلم كما في الصانع مع العالم وحاصله ان وجود العلم بالمعلول  
الظاهر سبب للعلم بوجود العلة الخفية كما ان وجود العلة سبب لوجود المعلول بل يلزم  
دور هناك قالوا برهان ابي والثاني برهان لمي فلا دور هناك وانما قيد العلة بالخفية  
اذ لو كانت العلة ظاهرة يستفاد العلم به بدون العلم بالمعلول كالنار المحسوس للدخان  
فلو استفيد العلم بها من العلم بالمعلول ايضا لزم كون المعلول معلوما فالحق ان العلم بالعلم  
الظاهرة لا يستفاد من العلم بالمعلول اذ المستفاد من العلم بالمعلول انما هو العلم بكون  
ذلك الشيء علة له وقد فرضناه علة له ظاهرة فاقاله المحشي المحقق من ان الاولى ترتب  
الظهور لان العلم بالمعلول يوجب العلم بالعلم سواء كانت ظاهرة او خفية واستفادته

من وجه آخر لا ينافي ومنشأه جل ظهور العلة وخفاها على الظهور والخفاء  
في نفسه ما وليس كذلك بل المراد هو الظهور والخفاء في عليتها فلا بد من التقييد  
اذ لو كانت العلة ظاهرة في عليتها لا يستفاد علمها من العلم بالمعلول والالزم تحصيل  
الحاصل (قوله فان قلت) حاصل هذا السؤال منع قوله وقوع العلم من غير شبهة على  
بلوغه حد التواتر ومنعه منع قوله فاثبات التواتر به دور يعني لا يثبت بذلك العلم  
التواتر حتى يوجد هناك دور فيقال له ثبت العرش ثم انقشه وانما قلنا ذلك لان صرف  
هذا السؤال الى ما هو خارج جدا عن المساحة مما لا يرتضيه ذو الفطنة وسند المنع  
ان العلم من غير شبهة تارة يحصل بالخبر المتواتر وتارة يحصل بخبر الرسول وتارة يحصل  
بالعقل فيكون معلولا اعم فلا يدل على العلة الخاصة التي هي التواتر اذ لا دلالة للعام  
على الخاص فيجوز ان يكون وقوع العلم بسبب آخر لا بسبب التواتر فلا يكون دليلا  
عليه هذا حاصل ما نقل عنه (قوله عدم الدلالة) اي عدم دلالة العام على الخاص  
عندما لم يعلم انتفاء سائر العلل وههنا سائر العلل معلوم الانتفاء لان العلم بوجوده ممكن  
مثلا لا يحتمل غير التواتر كذا نقل عنه (قوله فتأمل) لعل وجهه ان العلم بانتفاء  
سائر العلل ممنوع اذ يجوز ان تكون العلة الموجبة للعلم متحققة من غير ان يكون  
وجوده وانتفاءه معلوما لنا وعدم العلم لا يدل على عدم تحققه وقيل في وجهه ان  
الايراد ههنا عام فخصيص الجواب بالامثلة المذكورة في المتن كما خصصه فيما  
نقل عنه لا يفيد ولا يتم والحق ان الكلام ههنا انما هو في العلم من غير شبهة  
الحاصل من التواتر يدل عليه قول المصنف وهو الخبر الثابت على السنة قوم اه  
مع قول السارح ومصادقه وقوع العلم به من غير شبهة فلا كلام في دلالة على العلة  
الخاصة ههنا وفي انتفاء سائر العلل ايضا بالنظر الى هذا المقام (قال السارح العلامة)  
الثاني ان العلم الحاصل به لا يقال ان يكون ذلك وهو موقوف على استحضار ان الخبر  
الدال عليه زائد على السنة قوم لا يتصور نواطوهم على التكذب وكل خبر شأنه ذلك  
فهو صادق ونحوه مطابق للواقع ولذا ذهب الكعبي وابو الحسين  
البصري من المعتزلة وامام الحرمين والغزالي الى انه نظري لا ناطق بالخبر اذ يبلغ  
حد التواتر يعلم مضمونه قطعا من غير ملاحظة لصديق الخبر ولا معرفة بلوغه  
حد التواتر بالفعل فضلا عن استحصال ذلك العلم منهما نعم يحصل عند العالم دليل  
يمكن ان يتوصل بالنظر فيه الى معرفتهما فذلك يتوصل الى قطعية الحكم المستفاد  
من التواتر ولا مانع في ذلك بل الكلام في حصول العلم الضروري من التواتر وذلك  
ضروري لا نظري كما اشرنا اليه ثم اقول ظهر من هذين الوجهين ان العلم الحاصل به  
ضروري ككون ايجاب العلم ضروريا وقد يكون كل من العلم والايجاب نظريا كاستياج  
الشكل الرابع وقد يكون العلم نظريا والايجاب ضروريا كاستياج الشكل الاول



ولا عكس وأما ما قيل من أنه قد يكون بالعكس كما إذا برهن الأشعرى على أن موجد العلم الضروري فينا هو الحق كعلم الحرارة الذي هو ضروري فإن الإيجاب هنا نظري والعلم ضروري فقد رد بأن هذا غلط تشا من عدم التفرقة بين الإيجاد والإيجاب ههنا فإن الإيجاب اعني إيجاب علم الحرارة ضروري لكون موجب هو الحس والإيجاد اعني إيجاد علم الحرارة نظري بمعنى أن العلم بأن موجد هو الحق نظري فقوله في مقام الاستدلال فإن الإيجاب ههنا ليسان دعواه وهوان موجد العلم الضروري فينا هو الحق مبني على زعم اتحاد الإيجاد والإيجاب وقد عرفت الفرق ثم إن ما مثل به القائل من البرهان للأشعرى جار في تسايح الشكل الأول فإن إيجابها بالشكل ضروري والعلم بأن موجد هو الحق نظري مع تخلف الأمر عند القائل فافهم (قوله وقع في التلويح اه) يعني وقع في التلويح ههنا وما خبر اليهود بقتل عيسى وتأيد دين موسى على الله عليه وسلم فلان سلم تواتره فوقت المناقاة بين الكلامين فوجه بعضهم في دفع المناقاة كلام الشارح ههنا بأن الخبر بمعنى الأخبار وإضافته إلى النصاري إضافة المصدر إلى مفعوله والفاعل محذوف وهو اليهود وأما في التلويح فالإضافة من إضافة المصدر إلى الفاعل فاندفعت المناقاة لكن هذا التوجيه بأبي عنه عطف اليهود ههنا على النصاري اذ يلزم حينئذ أخبار اليهود لليهود وهو لغو فاحتج إلى تحمل في العطف وهوان يقدر في المعطوف لفظ الخبر بمعنى الأخبار مضافا إلى لفظ اليهود وتكون الإضافة من إضافة المصدر إلى الفاعل ويكون معطوفا على خبر النصاري اذ لا يصح حينئذ عطفه على النصاري كما لا يصح عطفه عليه بدون التقدير وإنما لم يجعل عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول حتى لا يحتاج إلى التكلف في هذه العبارة لأن لفظ اليهود ثانيا ما وقع في عبارة التلويح كما نقلناه فحينئذ لو جعل عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول لزم أن تكون النصاري مخبرين لليهود بتأييد دين موسى وهو غير واقع عقلا ونقلنا لموقع اليهود في التلويح ثانيا لا يمكن الارتكاب المذكور ههنا لك فيه مثل ما قرر فيه ههنا وبهذا فهمت اختلال ما ذكره السالكون في ههنا من أنه إنما لم يجعل عبارة التلويح من إضافة المصدر إلى المفعول من غير تكلف في العبارة المذكورة ههنا لأنه مخالف للقصص على زعم الموجه انتهى على أنه مخالف للقصص في نفس الأمر لا على زعم الموجه اذ المتصدون لقتله عليه السلام هم اليهود على ما بين في الكتب وهم المخبرون به أيضا فلا معنى لأخبار النصاري لليهود بقتله عليه السلام ثم لا يخفى عليك أن كون هذا التوجيه توهمًا إنما هو بالنسبة إلى جعل الإضافة في قوله خبر النصاري من إضافة المصدر إلى مفعوله حيث احتج إلى تحمل بعيد في المعطوف مع أنه لا حاجة إلى جعل المذكور ولا إلى التحمل لأن النصاري واليهود مشتركين في الأخبار بقتله

فكلام الشارح في كفايه مما لا تدافع فيه وأما كون الخبر ههنا بمعنى الأخبار فهو ثابت على كل حال سواء حل الإضافة على إضافة المصدر إلى الفاعل أو إلى المفعول فقوله فتوهم منه إنما هو بالنسبة إلى قوله فإضافته إلى المفعول لا بالنسبة إلى المجموع والقرينة على هذه الإرادة تفريع قوله فاحتج إلى التحمل لأنه إنما يفرع على قوله فإضافته اه لا إلى كون الخبر بمعنى الأخبار مع الإضافة المذكورة اذ لو لم تكن الإضافة حينئذ من إضافة المصدر إلى مفعوله لم يحتج إلى التحمل غاية يوجد المناقاة بين الكلامين ويمكن دفعه بطريق غير الجعل والتحمل المذكورين وبما حررنا اندفع ما قاله المحشي المدقق من أنه يفهم منه أن التوهم والتحمل المذكورين بالنسبة إلى كون الخبر بمعنى الأخبار وإضافة المذكورة لكن الحق أن الخبر بمعنى الأخبار حرما لأن الخبر بمعنى المركب التام المحتمل للصدق والكذب لا يتعدى إلى مفعول لا بنفسه ولا بحرف جرفه ههنا قد عدى إليه في الموضعين والتحمل إنما هو بالنسبة إلى الإضافة إلى الفاعل والمفعول هذا (قوله لكن النصاري اه) إشارة إلى دفع المناقاة بين السكتين بحيث لا يحتاج إلى الجعل المذكور ولا إلى التحمل بل الجعل المذكور توهم باطل بأن النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل أي كونه مقبولا فالأخبار بقتله عليه السلام واقع من اليهود والنصاري إمام من اليهود فظاهر وقد قال الله تعالى حكاية عنهم وقولهم أباقتلنا المسيح عيسى بن مريم رسول الله وإمام النصاري فلان اعتقادهم المذكور لا يظهر إلا بأخبارهم ضرورة أنهم لو لم يخبروا عن قتله لما علم اعتقادهم المذكور فثبت أن الاشتراك في اعتقاد القتل يستلزم الاشتراك في الأخبار من غير عكس إذا لاخبار بشيء لا يستلزم اعتقاده ولهذا السبب أشار صاحب الكشف إلى أنهم مشتركون في اعتقاد القتل واكتفى به ولم يصرح بالأخبار كما صرح به الإمام في تفسيره حيث قال وكذلك خبر النصاري بقتله لم يثبت بالتواتر فإن خبر قتله منهم يسند إلى أربعة منهم فنظر صاحب الكشف أدق وبما قررنا اندفع ما قاله المحشي المحقق من أن اشتراك النصاري مع اليهود في اعتقاد القتل لا يستلزم الاشتراك في الأخبار عنه لجواز أن يكون الأخبار مختصا باليهود والمشار إليه في الكشف هو الأول نعم إذا ثبت أن بعض النصاري مع اليهود في أخبار القتل تم المقصود كما في الكشف الكبير انتهى وقد نقلنا كلام الكشف وكشفنا الغطاء فخذ الغطاء (قوله فلا حاجة إلى التحمل) يعني على تقدير الاشتراك المذكور يكون الخبر في كلا السكتين من إضافة المصدر إلى الفاعل ولا يكون عطف اليهود على النصاري ههنا محتاجا إلى التحمل في التقدير وأما ما قيل من أن صاحب كتاب الملل والنحل قال بآز فرق النصاري ثلاثة المملكات والنسطورية واليعقوبية والكل اجعوا على أن عيسى قتل وصلب فمن غفل عنه زعم أن إضافة الخبر إلى النصاري إضافة إلى السامع



لا إلى الخبر مع ان عطف اليهود يابى عنه فقد غفل عن مقصود المتروكهم اذ مقصوده من هذا التوجيه ليس الادفع المتساقفة بين الكتائب فذلك احتياج الى التحمل المذكور ولا يتم الامر الا بما حققه المحشى (قوله بل لم يبلغ اصل الخبرين اه) اى نواتره ممنوع بل عدم نواتره ثابت اذ لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر قليل وقد ثبت بالنقل الصحيح ان عدد الخبرين بذلك اولا لم يتجاوز سبعة نفر والغالب انه لم يوجد العلم اليقيني باخبار السبعة وقد قيل ايضا ان الخبرين في الطبقة الاولى كانوا تسعة نفر دخلوا على عيسى ففعلوا ما فعلوا ثم اختلفوا في قتله فقال بعضهم انه اله لا يصح قتله وقال بعضهم قد قتل وصلب وقال بعضهم ان كان هذا عيسى قاين صاحبنا وان كان صاحبنا قاين عيسى وقال بعضهم الوجه وجه عيسى والبدن بدن صاحبنا كذا في الكشف في تفسير قوله تعالى وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم قتلهم من هذا ايضا ان اخبارهم به انما هو عن شبهة كما اخبر عنه عز وجل وما قتلوه يقينا بقوله وما قتلوه وما صلبوه ولكن شبه لهم قتلهم قتلهم عدم اشتراط التواتر فثبت عدم التواتر قطعاً واما ما قاله المحشى المحقق من ان اخبارهم لم يكن عن شبهة لهم باعتقادهم حتى ينافى وقوع العلم بل امر محسوس لا شبهة لهم فيه على ما يدل عليه قوله تعالى حكاية عنهم انا قتلنا المسيح نعم مشاهدتهم ما كانت مطابقة لنفس الامر ولم يشترط في الخبر ان يكون عن امر ثابت في نفس الامر بل كونه في نفس الامر مستفاد منه فليس بشئ لان قوله تعالى بعد قوله انا قتلنا المسيح وما قتلوه يقينا دليل على ان جرمهم في ذلك انما هو على العناد لا في نفس الامر ولو في زعمهم لان الله تعالى اصدق القائلين اخبر عنهم بانهم ما قتلوه يقينا ولا معنى له الا انه لم يحصل لهم اليقين بقتله للاختلاف الذي ذكرناه فالجزم المذكور لهم بقولهم انا قتلناه انما هو عنادى لا واقعى ولو جل قوله تعالى وما قتلوه يقينا على انهم ما قتلوه يقينا بل قتلوه ظنا لفسد المعنى في كلام لا يتصور فيه ذلك اذ القتل في حد ذاته لا يجري فيه التفات فالحق ان قوله تعالى حكاية انا قتلنا المسيح لا يدل على ان اخبارهم عن امر محسوس لا شبهة لهم فيه سيما وقد قال الله تعالى بعد هذه الآية ايضا وان الذين اختلفوا فيه لفي شك منه ما لهم به من علم الا اتباع الظن هذا وايضا يمكن ان يقال ان قوله تعالى انا قتلنا المسيح اه مقول قولهم على ما قال تعالى وقولهم انا قتلناه فيحتمل ان يكون معنى الآية والله اعلم انهم يقولون انا قتلنا المسيح مع انه لا اعتقاد لهم في ذلك اذ لم يحصل العلم به عندهم حتى يعتدوه بل قولهم قول عار عن الاعتقاد وعلى كل تقدير ثبت شبهة في اخبارهم فلا يشبه الامر عليك (قوله وعرق اليهود) تأييد لما قبله قد انقطع في زمن بخت نصر عامل لهر اشف على بابل ويخوده قيل ان بخت نصر قتل علماء اليهود في مشارق الارض ومغاربها بناء على انهم حرفوا التوراة ونقصوا فيها

وزادوا وحرق التوراة وخرب المسجد بل قتل كبارهم وسبي صغارهم على ما نقله البيضاوى فالخبرون منهم بقتل عيسى وتأبيد دين موسى لم يبلغ واحد التواتر في هذه الطبقة وان وصلوا في الطبقة الاولى لكانه غير بعيد اذ لا يظهر كونه متواترا الا اذا وصل الخبرون حد التواتر في كل طبقة هذا (قوله وبالجمله) اى مجمل كلام الشارح اعنى قوله فتواتره ممنوع ومجمل قولنا بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر ان تخلف وقوع العلم يدل على عدم تحققه اى التواتر لان انتفاء اللازم وان كان اعم يستلزم انتفاء الملزوم فهذا الكلام فذلك لمجموع قول الشارح وقول المحشى بل لم يبلغ اصل الخبرين بقتله حد التواتر فقط مع قطع النظر عن قوله وعرق اليهود اذ هو كلام وقع في اليقين لا انه فذلك لسكلام الشارح فقط على ما فهمه السالكون ولا انه فذلك لقوله وعرق اليهود اه فقط اذ مع قوله بل لم يبلغ اصله اه على ما فهمه المحشى المدقق واعترض عليه بانه لا يصلح فذلك لما قبله وقد جعله فذلك له (قوله فيه اشارة) اى في اثبات كلمة ربنا المستعملة للتقليل او للتكثير اشارة الى ان مخالفة حالة الاجتماع لحالة الانفراد ليس كما جازيا في جميع المواد بل قد تكون موافقة وقد تكون مخالفة لكن هذا القدر كاف في الجواب عن اليراد المذكور لانه معارضة واستدلال على ان الخبر المتواتر لا يفيد العلم والجواب المذكور منع لمقدمة دليله اعنى قوله وضم الظن الى الظن لا يوجب اليقين وقوله وكذب كل واحد يوجب كذب المجموع وحاصله انا لا تسلم ذلك لانه موقوف على ان تكون حالة الاجتماع كحالة الانفراد وذا غير مسلم فيما يكون للهية الاجتماعية مدخلا في حصول الشيء والظاهر ان ما نحن فيه من هذا القليل (قوله والتحقيق) اى تحقيق الجواب وحاصله ان اجتماع الاسباب اى الناقصة لان اجتماع الاسباب التامة على سبب واحد يمنع للتوارد المنتفع يقتضى قوة السبب والخبر ههنا سبب للاعتقاد فاذا تعدد الخبر باعتبار تعدد الخبرين قوى الاعتقاد الى ان وصل الى درجة اليقين ضرورة ان كل خبر يقيد في الاعتقاد شيئا فكلما ازداد الخبر باعتبار تعدد الخبرين ازداد قوة في الاعتقاد الى ان يصل الى درجة اليقين فكل خبر في نفسه سبب ناقص والمجموع سبب تام للعلم لا يقال ان كان الاعتقاد الحاصل من الخبر الثاني عين الاعتقاد الحاصل من الخبر الاول لزم اجتماع المتلين وهو محال مع انه يحقق مرام السالكين وان كان غيره فلا دليل على ذلك مع انه لا فرق بين خبر وخبر والظاهر ان كل واحد يقيد الظن لا ياتقول الاعتقاد الحاصل من الخبر الثاني غير الحاصل من الاول لانه يقيد ما لا يفيد الاول فكلما ازداد الخبر قوى الاعتقاد لا يقال ان كان الاعتقاد الحاصل من الخبر الاول رأيا لا عند حصول الثاني فلا دليل على ذلك بل غير رأيا بالبداهة وان لم يكن رأيا لا يلزم اجتماع الظن مع اليقين لانا نقول فختاروا الاول والبداهة المذكورة بداهة وهمة



لا عقلية كما قالوا في حصول الشبهات العديدة في بيت واحد يان ضياء الشمع الاول يزول عند ظهور الشمع الثاني وهكذا والبداهة المتضمنة لعدم زوال الباداهة وهمية لا عقلية فان قلت فعلى ما حققت كان حصول اليقين من الخبر الاخير الذي حصل عنده اليقين فلا حاجة الى سائر الخبر الذي تعدد باعتباره الخبرين قلت حصول اليقين من الخبر الاخير انما هو بسبب الاخبار السابقة عليه ضرورة انه لو لم يكن ههنا الا هذا الخبر لا يحصل اليقين وبهذا تقطعت سر كون كل منها سببا ناقصا والمجموع سببا تاما وهكذا الامر في نظائره والتحقيق ان الكثرة معتبرة في كل موضع يحصل بها فيه هيئة اجتماعية ويكون الحكم منوطا بالمجموع من حيث هو المجموع وانها غير معتبرة في كل موضع لا يحصل بها فيه تلك الهيئة ويكون الحكم منوطا بكل واحد منها لا بالمجموع وكثرة الخبرين من الاول لانها دليل على قوة تأثير الخبر في راجعة الى القوة فالمجموع يفيد القوة قطعا هكذا حقق المقام وقد غفل عنه اقوام بعد اقوام ولنا نبذة بهذا البحث في تعليقاتنا على الحواشي الفتحية التهذيبية (قوله واما وهم الكذب) جواب سؤال مقدر كانه قيل كيف يكون الخبر المتواتر سببا للعلم مع ايهام كل خبر للكذب بناء على ان الخبر ما يحتمل الصدق والكذب فلا تحصل قوة المسبب المفضية الى العلم اصلا فاجاب بانه لا مدخل للخبر في ايهام الكذب بل هو احتمال عقلي بل الخبر موجب الصدق لان قولنا زيدا قائم يدل على ثبوت القيام لزيد ضرورة انه موضوع له لكن لما جاز تخلف المدلولات الوضعية عن دوالها عدم العلاقة العقلية احتمل عند العقل ان لا يكون مدلوله محققا فلا يكون صادقا فكما كان الكذب في مدلول الخبر احتمالا عقليا كما قررناه كذلك انكذب في الخبر بمعنى الاخبار احتمال عقلي اذ الظاهر من حال الخبر صدقه لا كذبه فاحتمال الكذب بهذا المعنى في خبر كل واحد لا يوجب كذب المجموع وبهذا التحقيق اندفع ما قاله المحشي المدقق على قوله ولذا قيل مدلول الخبر هو الصدق اه من ان هذا لا يلائم جعل الخبر بمعنى الاخبار على ما لا يخفى وان غفل عن هذا التقرير والاندفاع المذكور القاضل بالسالك في كون على ان ما قيل من ان الكذب في مدلول الخبر احتمال عقلي بل مدلوله هو الصدق وكذا ما قيل من ان الخبر يحتمل الصدق والكذب انما هو بالنظر الى حال قائله لا الى مدلولاته اذ الالتفات وان كانت دلالتها على معانيها وضعية لا عقلية لكن الكلام بالنظر الى العالم بالوضع فهو لنا زيدا قائم بالنظر الى العالم بالوضع يدل على ثبوت القيام لزيد قطعاً وقد برهن في الكتب الكلامية على ان الالتفات قد تفيد اليقين بمدلولاتها لكن حال القائل لا يخلو عن شوب كذب فلذا قيل الخبر ما يحتمل الصدق والكذب وان كان الثاني احتمالا عقليا بناء على ان الظن بالقائل هو الصدق ليس الا (قال الشارح العلامة كاسمعية) بضم السين وفتح الميم قوم

من عبدة الاوثان يقولون بالتناسخ وينكرون حصول العلم بغير الحواس نسبوا الى سومنات اسم صنم معروف وله قصة معروفة والبراهمة جمع من الهند ينكرون البعثة اصحاب برهام الهندي وقد يوجد في بعض الكتب نسبة الى سمن والبراهمة الى برهم وهما اسمان لا كبر اصنامهما كذا قيل (قال الشارح العلامة والرسول انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام) اقول في قوله والرسول انسان اشارة الى ان الرسول لا يكون الامن الانسان كما ان النبي لا يكون الامن اتفاقا والظاهر ان مراده ان الرسول المراد ههنا لا يكون الامن الانسان والافاطلاق الرسول على الملائكة مما لا شك فيه قال الله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة مثنى وقد صرح القوم بان رسل البشر افضل من رسل الملائكة فاطلقوا الرسل على الملائكة وقد جوز ابو منصور الماتريدي في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اولي اجنحة كون الملك المبلغ الى قومه رسولا بالمعنى الشرعي لا بالمعنى اللغوي على ان للشارح ان يقول المتبادر من الآية كونه بالمعنى اللغوي لا بالمعنى الاصطلاحي فالرسول في الاصطلاح لا يكون الامن الانسان كما ان النبي لا يكون الامن اتفاقا وبالجمله فسواء جوز الشارح كون الرسول اعم من النبي كما جوز الشيخ ابو منصور اذ لم يجوز به مراده ههنا الانسان لانه هو المؤيد بالمعجزة فالشارح نفي ههنا ان يكون بينهما عموم من وجه بل الظاهر انه نفاه مطلقا كما هو المستفاد من تصانيفه ثم البعث في الحقيقة ار مال من موضع الى آخر ولا يوجد في جميع المواد كما في بعثة نبينا عليه السلام من مكة الى قومه بمكة وان وجد في البعض كبعث موسى عليه السلام من الطور الى مصر والخلق بمعنى المخلوق الشامل للواحد والكثير الخاص بطائفة او العالم للثقلين واللام للعهد الذهني ولا مخرج في قوله لتبليغ الاحكام متعلق بالبعث الذي هو فعل الله تعالى فلا يكون الغرض عند الاشاعرة النافين لتعديل افعال الله تعالى بالاغراض ومنهم الشارح بل لام الفائدة على سبيل الاستعارة التبعية حيث شبه ترتيب فائدة التبليغ على البعث بترتيب الغرض على فعل فذكر اللام الموضوع للثاني واريد الاول كما اشار اليه البيضاوي في قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون هذا قيل جعل الشارح في شرح المقاصد النبي مراد فالرسول وفصره بانسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه لكن لما دل ظاهر الكتاب على الفرق بينهما حيث قال عز من قائل وما ارسلنا من قبلك من رسول ولا نبي وشهيد الحديث على ما روى من انه سئل عن عدد الانبياء فقال مائة الف واربعة وعشرون الفا قيل فكيف الرسول منهم قال ثلاثمائة وثلاثة عشر جاغفرا اشار ههنا الى الفرق بينهما بما ذكره البيضاوي من ان الرسول من بعثه الله تعالى بشريعة مجيدة يدعو الناس اليها والنبي يعمه ومن بعثه لتقرر شرع سابق كانبيا بن اسرائيل لكنه لما كان محالفا لما ذكره في قوله تعالى في حق



اسماعيل وكان رسولا نبيا من انه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة فان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته اشار الى فرق آخر ذكره صاحب الكشف من ان الرسول من الانبياء من جع الى المعجزة الكتاب المنزل عليه والنبي غير الرسول من لم ينزل عليه كتاب وانما امر ان يدعو الى شريعة من قبله وقد اشار اليه ههنا ايضا بقوله وقد يشترط فيه الكتاب مع رمز الى ضعفه لما قال من انه يخالف لما ورد في الحديث من زيادة عدد الرسل على عدد الكتب لما روى عن ابي ذر رضي الله تعالى عنه انه سئل رسول الله كم انزل الله تعالى من كتاب فقال مائة واربعة كتب منها على آدم عشر صحف وعلى شيث خمسون صحيفة وعلى اخنوخ وهو ادريس ثلاثون صحيفة وعلى ابراهيم عشر صحائف والتوراة والانجيل والزبور والفرقان انتهى فقد اشار بهذا الى ان قوله بخلاف النبي فانه اعم مرتبط بكلام الموضوعين اعني قوله انسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام وقوله وقد يشترط فيه الكتاب والى ان الشارح قائل ههنا باعمية النبي من الرسول لكنه متردد في انه هل يشترط في الرسول الكتاب كما اشار اليه صاحب الكشف فسواء اشترط فيه الكتاب اولا فهو اخص مطلقا من النبي ومقصود ههنا هو التعريض للمولى الخيالي حيث حمل قول الشارح اولا اعني قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام على المساواة بين الرسول والنبي وحمل قوله وقد يشترط الى بيان اعمية النبي من الرسول وقصر قوله بخلاف النبي فانه اعم على قوله وقد يشترط ثم نقل اشتراط الشرع الجديد غير الشرط المشار اليه ومبنى النزاع هو ان قوله لتبليغ الاحكام هل هو مساو لقوله في شرح المقاصد ههنا لتبليغ ما اوحى اليه كما هو مذاق الفاضل المحشي او هو اعم منه اشارة الى الشرع الجديد على ما هو مذاق القائل حيث قال فيما نقل عنه فان قوله بعثه الله لتبليغ الاحكام ظاهر في اشتراط الشريعة المتجددة ولا ضرورة في العدول عنه ولهذا لما اراد التعميم قال في شرح المقاصد لتبليغ ما اوحى اليه والحق مع الفاضل المحشي لانه لا فرق بين تبليغ ما اوحى اليه وبين تبليغ الاحكام اذ الظاهر ان كلمة ما عبارة عن الامر والنواهي فان كان احدهما ظاهرا في اشتراط الشرع الجديد كان الاخر ظاهرا فيه ايضا على انه حينئذ يخرج كثير من الافراد كاسماعيل عليه السلام صرح به المحشي وكان نبيا في اسر آتيل حيث لم يكن لهم شرع جديد مع ان قيمهم رسلا كثيرة فالحق ان الشارح اشار الى المساواة اولا ثم اشار الى التعميم هذا ثم اقول اعترض المحقق الدواني على قوله لتبليغ الاحكام بان هذا لا يشمل ما اوحى اليه لانه في نفسه من غير ان يكون مبعوثا الى غيره كما قيل في حق زيد بن عمر بن نفيل اللهم الا ان يتكلف انتهى وجه التكلف كما نقل عنه هنالك حيث قال بان يحمل التعريف على معنى انه انسان بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ ما اوحى اليه الى غيره اعم من ان يكون ذلك الغير غيرا

بالذات او بالا اعتبار فزيد من حيث انه اوحى اليه مغايرة من حيث انه عمل به قيل والاولى في التفريع ان يقول فزيد من حيث نفسه المطمئنة مبعوث ومبلغ ومن حيث نفسه الامارة مبعوث ومبلغ اليه وعلى هذا يتصور تبليغ شخص الى نفسه بلا مزية وقد اجيب عنه بمنع كون زيد نبيا ولوسلم فلانسلم عدم صدق التعريف عليه كيف وقد روى عنه عليه السلام انه قال هلموا ايها الناس الى فانه لم يبق على دين الخليل ابراهيم عليه السلام غيري فكان مبلغا الى غيره والكل منظور فيه اما الاول والثاني فلان الكل مأمور باصلاح النفس وتكميلها علما وعلا فيلزم ان يكون الكل انبياء وهو محال على انه بهذا المعنى مرسل ايضا مع انه لم ينقل عن احد انه رسول واما الثالث فلان قوله هلموا الى اه لا يدل على انه مبعوث الى الغير اذ قد ورد في صحيح البخاري وغيره انه طاف البلاد وتنصح من اليهود والنصارى ليهودا وينصر فاجابوا بان الشخص لا يكون يهوديا او نصرانيا الا باخذ حصته من غضب الله تعالى لكون كتبهم محرفة فاوصوه بان لا يفارق دين الخليل ابراهيم عليه السلام فلما رجع قال هذا الكلام فلو كان مبعوثا الى غيره لما طلب اليهود والنصارى على ان مثل هذا الكلام متبادر في النصح بمقتضى الحمية والحق ان السمكوت عن هذه المباحثة في هذا المقام اولى من الجراءة وان صدرت عن الاعلام (قوله ولو بالنسبة الى قوم دون آخرين) دفع لما قيل من انه يخرج عن التعريف انبياء بني اسر آتيل لان التبليغ حصل بموسى عليه السلام وما عداه انما بعثوا لتقرير دين موسى عليه السلام كيوشع عليه السلام لتبليغ الاحكام الحاصلة فيهم وحاصل الدفع انهم وان لم يكونوا مبلغين بالنسبة الى القوم الذين بلغ اليهم الاول لكنهم مبلغون بالنسبة الى غيرهم من اقوامهم الخاصة بهم وهذا حاصل ما نقل عنه من انه اورد على ظاهر التعريف النقض ببعض الانبياء كيوشع عليه السلام امر بتقرير شرع من قبله فهو لم يبعث للتبليغ لانه حصل من قبله فاجاب بقوله ولو بالنسبة الى قوم دون آخرين انتهى وبالجمله فالتبليغ في هذه الصورة وان لم يوجد بالنسبة الى من عاضره عن بلغ اليهم الاول لكنه يوجد بالنسبة الى معاصريه ممن لم يبلغ اليهم الاول وان كان التبليغ متبادرا في افادة ما لم يفد اصلا من الحقائق الالهية وبهذا اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان المبعوث اليهم الثاني ان كانوا لم تبلغهم الاحكام قبل البعثة فلا يتوجه ذلك الايراد وان كانوا قد تبلغهم فلا فائدة في البعث اليهم للتبليغ الى آخرين وان كانوا كلاهما فينبغي ان يقال في التعريف من بعثه الله تعالى الى الخلق لتبليغ الاحكام الى من لم تبلغ اليهم انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما قرناه بقولنا وبالجمله اه فافهم (قوله وهو بهذا المعنى يساوي النبي) وقد اختاره في شرح المقاصد حيث قال فيه النبي انسان بعثه الله تعالى لتبليغ ما اوحى اليه وكذا الرسول انتهى وقد بينا انه لا فرق



بين قوله لتبليغ الاحكام ههنا وبين قوله هنالك لتبليغ ما اوحى اليه وان نازعه بعض الافاضل (قوله لكن الجمهور وعلى انه اعم اه) والتفصيل انهم اختلفوا في الفرق بين الرسول والنبي فقال بعضهم انهما متساويان فكل نبي رسول وكل رسول نبي ولا فرق بينهما الا بحسب المفهوم فانه من حيث كونه مرسل من طرف الله تعالى الى الخلق يسمى بالرسول ومن حيث كونه منبئاً للخلق الاحكام يسمى بالنبي وهذا مذهب جمهور المعتزلة واليه ذهب الشارح وقال بعضهم ان النبي اعم لان الرسول امام صاحب كتاب او شريعة متجددة بخلاف النبي كما بينه المحشي وهذا مذهب اهل السنة والجماعة وقد ذكره صاحب الكشاف ولا يخفى ان اشتراط نزول الكتاب يستلزم اشتراط الشريعة المتجددة وان لم يعكس وان قيل بان الزبور عبارة عن امثال وضروب وحكم وقال في شرح المقاصد في كلام بعض المعتزلة ان الرسول صاحب الوحي بواسطة الملك والنبي هو الخبر عن الله تعالى بكتابه او الهام او تنبيه في مقامه ولا يخفى انه وجه آخر لاختصاصية الرسول من النبي وقال بعضهم ان الرسول اعم وقسمه بانه انسان او ملك مبعوث بخلاف النبي فانه مختص بالانسان والظاهر ان مراده ان الرسول اعم مطلقا من النبي وقال بعضهم بالعموم والخصوص من وجه بينهما وقد جوزة الشيخ ابو منصور الماتريدي في قوله تعالى جاعل الملائكة رسلا اه كما سبق (قوله ويؤيده قوله تعالى وما ارسلنا اه) وجه التأييد ان العطف يدل على المغايرة فاما ان يكون الرسول مبيئا للنبي او مساويا او اخص او اعم لا جائز ان يكون مبيئا لاجتماعهما في بعض المواد كما قال الله تعالى في حق كل من موسى وعيسى عليهما السلام وكان رسولا نبيا ولا ان يكون مساويا او اعم لان نبي احد المتساويين وكذا الاعم يستلزم نبي المساوي الاخر او الاخص فلم يحجج الى ذكر النبي بعده فتعين ان يكون اخص قال المحشي المحقق وفيه بحث اذ يجوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه ولم يلزم بطلانه مما سبق وعلى تقدير التسليم يجوز ان يكون ذكره للاهتمام بنفيه الا يرى ان تحقق الخاص يستلزم تحقق العام مع انه ذكر النبي بعد الرسول في قوله تعالى واذكر في الكتاب موسى انه كان مخلصا وكان رسولا نبيا ولمذا قال ويؤيده دون ويدل عليه انتهى واقول من جوز ان يكون بينهما عموم وخصوص من وجه انما جوزة لتحقيق الرسول في الملك دون النبي اذ هو مختص بالانسان وان كان النبي في الانسان اعم من الرسول فلا احتمال في الاية ان يكون بينهما هذا العموم لان سوق الاية يدل قطعاً على انها في حق امخاص الانبياء من الانسان ثم ان قياس صورة النبي على صورة الالهيات قياس مع الفارق والسرفيه ان في الالهيات تصريح الوصف الزائد ولا يخفى منفعة بخلاف النبي على انه يحتمل ان يكون ذكر النبي بعد الرسول في الاية المذكورة لكون

النبي اخص من الرسول ولا يخفى ذكر منفعة الخاص بعد العام واما ذكر الخاص المنفي بعد العام المنفي فلا فائدة له والحق ان تعبير التأييد انما هو لكون الاية قاصرة في الدلالة على المدعى لان الاية انما هي في حق البشر والظاهر ان المدعى عام (قوله وقد دل الحديث اه) تأييد آخر لكون النبي اعم من الرسول روى ان النبي عليه السلام سئل عن عدد الانبياء قال مائة واربعة وعشرون الفا وقيل فكم الرسل منهم قال ثلثمائة وثلاثة عشر جاغفرا كذا في تفسير البضاوي وما كان افرادها اكثر فهو اعم مطلقا وهذا ايضا لا يدل على المدعى بل وازان يكون السؤال والجواب عن عدد الرسل منهم لا عن عدد مطلق الرسل بل ذلك سريخ في الحديث (قوله فاشترط) اي اذا كان النبي اعم فاختلفوا في بيان الاعمية فقال بعضهم الكتاب شرط في الرسول بخلاف النبي فانه يجوز ان يكون بالوحي وبالالهام وبالتنبيه في المنام (قوله واعترض عليه بان الرسل ثلثمائة وثلاثة عشر) وقد سبق بيانه انفا (قوله والكتب مائة واربعة اه) نقلي عنه انه قال مولانا قطب الدين ابن محمود الزينقي في المقدمة التركية اعلم ان الكتب المنزلة من السماء على الرسل مائة واربعة عشرة منها على آدم وخسرون منها على شيت عليه السلام وثلاثون منها على ادريس عليه السلام وعشرة منها على ابراهيم عليه السلام والزبور منها على داود والتوراة على موسى عليه السلام والا انجيل على عيسى عليه السلام والقرآن منها على محمد صلى الله عليه وسلم وقد روي نحوه ثمانية عشر حادثة عن ابي ذر رضي الله عنه على ما نقلناه في تحقيق كلام الشارح (قوله اللهم الان يقال اه) قال الفاضل السالكوني وقد ذكره الشريفي في شرح المواقيت حيث قال فيه ويشترط في الرسول ان يكون معه كتاب سواء ازل عليه او على من قبله لكن يكون عاملا بالكتاب وفيه ضعف اذ لا يساعد النقل بمجرد الاحتمال لا يكفي ولذا ذكره بالههم انتهى ومن وجوه ضعفه ان يزيد عدد الرسل على ثلثمائة وثلاثة عشر لان اكثر نبي اسراييل عاملون بتوراة موسى ثم ان هذا الكلام الشريفي منافي لما صرح به في شرح ديباجة المواقيت حيث قال فيه والرسول نبي معه كتاب والنبي غير الرسول من لا كتاب معه بل امر بمثابة شرع من قبله كيوشع ملا مع انه لا شك ان مع يوشع كتاب التوراة الذي نزل على موسى الان يقال هذا الكلام لتحقيق الفرق بين الرسول وبين النبي واما الفرق الاول فخذ كورا احتمالا لا تحقيقا فيرد عليه الاعتراض المذكور للمحشي ويحتاج الى الجواب فلذا اجاب ثانيا وان كان بعيدا ايضا (قوله ويمكن ان يقال اه) اي يمكن ان يجاب عن الاعتراض المذكور مع اشتراط النزول بانه يجوز ان يتكرر النزول كما تكرر نزول الفاتحة فانها نزلت مرة بمكة ومرة بالمدينة ولذا سميت بالسبع المثاني قيل فيه ايضا ما سبق من ان مجرد الاحتمال غير كاف في باب الرواية وفيه انه لا بعد في امثال هذه الاحتمالات لاجل الجمع بين الروايات فافهم (قوله وتخصيص بعض الصحف اه) جواب



عن سؤال مقدرو هو ان يقال لو لم يشترط النزول عليه كما في الجواب الاول او تكرر نزول الكتب كما في الثاني لما خصص بعض الكتب ببعض الانبياء مع ان الروايات ناطقة بهذا التخصيص وحاصل الجواب ان صحة هذه الروايات غير معلومة وعلى تقدير صحتها فالخصيص لنزولها عليه اولا (قوله واشترط بعضهم فيه الشرع الجديد) عطف على قوله فاشترط بعضهم اه يعنى ان بعضهم اشترط في الرسول الشرع الجديد وقالوا انه صاحب شريعة متجددة بخلاف النبي فانه قد يكون بتقرير شريعة من قبله والظاهر ان من كان له شرع جديد لا يلزم ان يكون له كتاب وان كان نزول الكتاب يستلزم تجديد الشريعة فظهر ان الاشتراط الاول اجمع من الثاني وان قيل بان الزبور ليس فيه الاحكام وامثال ومواظ وان صح هذا فابين الشرطين يكون عموما وخصوصا من وجه (قوله ورد المولى الاستاذ) والظاهر انه مولانا خضر بيك رحمه الله بان اسمعيل كان من الرسل كما قال الله تعالى في حقه وكان رسولا نبيا مع انه لا شرع جديد له لان اولاد ابراهيم عليه السلام كانوا على شريعته صرح به القاضي في تفسير قوله تعالى وكان رسولا نبيا حيث قال فيه يدل على ان الرسول لا يلزم ان يكون صاحب شريعة جديدة لان اولاد ابراهيم كانوا على شريعته هذا لکن فيما ذكره القاضي بحث فان انبياء بني اسرائيل كانوا من اولاد ابراهيم ايضا الا ان يقال مراده ان اولاد ابراهيم من هاجر رضى الله عنها ولا يخفى انه خلاف الظاهر جدا او يقال اولاده من غير واسطة والالانتقض بنبينا صلى الله عليه وسلم ايضا (قوله ليخصر الخبر الصادق في نوعيه) اذ اخص الرسول يكون خبر النبي خارجا اذ ليس بممتواز ولا خبر الرسول ولعل لهذا قال بعض الافاضل في قوله وقد يشترط اشار بكلمة قد الى ان المراد بالرسول هذا النبي مطلقا وهو المؤيد بالمعجزة كما يدل عليه اطلاق المتن اذ لو اريد به من له كتاب لخرج خبر من لا كتاب له عن اسباب العلم وهو باطل وقد نقله فيما نقل عنه ههنا واقول بل اختار المساواة ههنا كما في شرح المقاصد لان الفرق بالاخصية والاعمية غير تام كما حققه المحشى فالاولى ما اختاره في شرح المقاصد من المساواة فالمناسب هو التطبيق بين الكلامين في الكتابين (قوله ويمكن اه) اى على تقدير اخصية الرسول من النبي يمكن ان يعتبر الخصر في النوعين بالنسبة الى هذه الامة اعنى المتواتر وخبر الرسول وان كان الخبر الصادق بالنسبة الى ما عدا هذه الامة منحصرا في ثلاثة اقسام ثالثا خبر النبي غير الرسول فعلى هذا ينبغي ان يخص الخلق في قوله واسباب العلم للخلق لهذه الامة مع ان الظاهر خلافه الا ان يقال تخصيص الاقسام بمعونة المقام لا ينافي عموم المقسم في حد ذاته لكنه ضعيف (قوله قيل عليه يدخل فيه سحر المتنبي) وهو الذي يدعى النبوة وليس بنبي وحاصله ان تعريف المعجزة غير مانع لدخول هذا السحر اذ يصدق عليه انه امر

خارق للعادة قصده اظهر اصدق من يدعى النبوة وليس بمعجزة قطعا بل مكر من الله وهذا الايراد على تقدير كون السحر من الخوارق والافلو بنى الكلام على انه ليس من الخوارق لا يرد الايراد قطعا فحينئذ يكون قوله سحر المتنبي عاملا لما كان بمباشرة الاسباب او على تقدير وجودها فاندفع ما قاله المحشى المحقق من ان الاولى ان يقول يدخل فيه خارق المتنبي ليدخل فيه الخارق الذي يظهر على يد الكاذب على وفق ما ادعاه بدون مباشرة الاسباب بخلاف السحر فانه بمباشرة الاسباب انتهى فعلى هذا فحاصل قوله واجيب بانه تعالى لا يخلق الى قوله والحق ان السحر ليس من الخوارق لانه بمباشرة الاسباب اه ان ما صدر عن المتنبي من غير مباشرة الاسباب غير محقق قطعا فلا نقض به وان ما صدر عنه بمباشرة الاسباب ليس من الخوارق وان زعموا انه منها فعلى هذا يحصل كمال الامتزاج بين الاجوبة وبهذا التحقيق اندفع ما اورده السالكون ايضا على قوله والحق ان السحر اه من ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي يظهر على يد المتنبي بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول من انه لا يظهر على يده حين ادعى النبوة ولذا اهمل القوم هذا الجواب لانهم لم يفتنوا لعدم كون السحر من الخوارق بل الاظهر ان مرادهم من سحر المتنبي مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو محجرا اه فانظر كيف اعترف بالحق آخر اولوا اعترف به اولا لما اورده عليه قوله سابقا والاولى اه لكن هذه الارادة لا تتم ههنا الا بما اشرفنا اليه في خلاصة الاجوبة وقد غفل عنه ثم ان قوله لانهم لم يفتنوا لعدم كون السحر الخ عجب بل عدم التفتن منهم واقع بل كثير من المناظرين منهم ههنا نازع المحشى في تحقيقه المذكور كما سيظهر فائقن هذا التقرير فانه فليس (قوله واجيب بانه تعالى لا يخلق اه) حاصله منع صدق التعريف عليه بان يقال ان خلق الامر الخارق على طريق قصده اظهر اصدق في دعواه بان يكون موافقا لدعواه على يد الكاذب في دعوى الرسالة منوع من الله تعالى بل الله تعالى لا يخلق مثل هذا الخارق لانه فعل الله خلقه لاطهار صدق النبي فلو اظهره على يد الكاذب يكون تصديقه وهو محال على الله تعالى واليه اشار صاحب المواقف حيث قال وان بلغ السحر حدا لا يحجاز فاما ان يكون دون دعوى النبوة والتحدى فظاهرا انه لا اتباس له بالمعجزة او يكون معه فلا بد من احدا مورا ان لا يخلق الله على يده ولا يخلق فينا العلم بصدقه او يقدر غيره على معارضته والا كان تصديقه الكاذب وانه محال على الله سبحانه لكونه كاذبا انتهى وبالجمله فظهر الخارق فعل الله تعالى بلا واسطة سواء قلنا باشتراط عدم كونه مقدورا للنبي كما شرطه قوم او قلنا بعدم الاشتراط المذكور لان التصديق فيه لا يحصل بما ليس من قبله فيخلق على يد الصادق اظهارا لصدقه ولا يخلق على يد الكاذب لاهتماله تصديقه على الله ثم ان خلقه تعالى ذلك



الفعل بلا واسطة مبني على ان لا مؤثر في الوجود الا الله فالهجز لا يكون الا فعلا له  
لا للمدعي كذا في المواقف لكنه لا يضرب في كون سائر الممكنات ايضا مستندة اليه اولا  
وبالذات على ما هو عند الاشاعة اذا الاشاعة وان قالوا بذلك لكنهم ما انكروا الكسب  
من العباد بخلاف ما نحن فيه اذ ليس للعبد فيه مدخل اصلا والا لا يمكن ظهوره من  
الكاذب وهو محال وبهذا يظهر فساد ما قيل من ان هذا مبني على ان جميع الممكنات  
صادرة بارادة الواجب من غير واسطة فان سلمتم والا فلا وانما قيد الكاذب بكونه  
في دعوى الرسالة اذ يتصور ظهور الخارق الموافق على يد مدعي الألوهية لانه لا يجب  
تصديق الكاذب لان حاله مكذب لمقاله فلا التباس له بالمجزة قطعا واما ما قاله المحشي  
المحقق من انه يرد عليه الادانة وهو ان يظهر امر خارق للعادة على يد المتنبي على خلاف  
ما ادعاه لانه خارق للعادة قصده اظهر صدقه وليس بممتنع ظهوره بل واقع على  
ما قيل في حق مسيلة الكذاب انه دعا لا عور فصارت عينه الصحيحة عورا فلا بد من  
قيد على وفق ما ادعاه فليس بشئ لانه ما قصد ههنا اظهار صدقه اذ الصورة المذكورة  
لا تدل على صدقه قطعا فالحق ان الموافقة للدعوى ملحوظة في قوله قصده اظهر  
صدقه على ما اشرنا اليه وهو المستفاد من المواقف ايضا على ان خلق الخارق في يد  
الكاذب على طريق قصد اظهار صدقه في حيز المنع ولا نقض بالفرضيات وبهذا  
تفطنت خلل ما قاله في الجواب عنه حيث قال لان يقال المراد بالقصد ارادة الفاعل  
وهو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره تعالى اولانه شرط في المجزة ان تكون فعله تعالى  
انتهى اذ لا احتمال للقصد في التعريف غير ما ذكره فاما معنى التضعيف مع ان جوابه  
يؤهم ان لا يكون الفعل المذكور في المادة الاعورية فعل الله تعالى ولا يشك عاقل في انه  
فعل الله تعالى (قوله ولا نقض بالفرضيات) من تمة الجواب يعني ان جواز ظهور  
الخارق على يد المتنبي لا يصير نقضا للتعريف المجزة اذ لا بد في النقض من تحقق مادة  
النقض وخلق الخارق على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا لكنه معلوم انتفاؤه عادة  
لاستلزامه المحال على الله لا يقال انهم جعلوا تعريقات الدلالات الثلاثة منقوضة  
بالمادة المفروضة وهي لفظ الشمس الموضوع للجرم والضوء وللمجموع منها لاننا نقول  
تلك المادة وان كانت مفروضة لكن لا يلزم من فرض وقوعها محال وههنا ليس  
كذلك كما اشرنا اليه فالمراد من الفرضيات ههنا الفرضيات التي يلزم من وقوعها  
محال هذا (قوله وايضا اه) جواب ثان اشارة الى الاخراج بهذا القول يعني لو فرض  
صدور الخارق على يد الكاذب المتنبي فهو خارج عن التعريف بقوله قصده اظهر  
صدقه لان اظهار الصدق فرع وجوده ولا صدق في مادة المتنبي فلا يوجد اظهاره فلا  
يكون الخارق الظاهر على يد المتنبي مجزة فان قلت فعلى هذا يقع الاتباس بين المجزة  
وسحر المتنبي لان كلا منهما امر خارق للعادة يظهر على يد مدعي النبوة والاطلاع على

انه قصد باحدهما الصدق دون الاخر مشكل فيقتوت ما هو الحكمة في اظهار  
المجزة اعني امتياز النبي عن غيره قلت قد نقلنا عن صاحب المواقف ان الله تعالى  
حينئذ لا يخلق فينا العلم بصدقه او انه يقدر غيره على معارضته والا لكان تصديقا  
منه تعالى للكاذب وهو محال بخلاف المجزة اذ لا يقدر غيره على معارضته فيثبت  
يخلق الله تعالى فينا العلم بصدقه بطريق جرى العادة بسبب عجز الغير عن معارضته  
عند التحدي فظاهر فساد ما قيل من ان هذا الفرق صحيح لكن لا يفيد غرضنا لان  
الغرض بيان طرق معرفة النبوة وهو لا يحصل فان من ادعى النبوة واظهر على يده  
الخارق لا يعلم ههنا ان هذا الخارق مجزة ما لم يعلم ان تلك الدعوى صادقة على التقدير  
والحال ان صدقها انما يعلم من المجزة فيلزم الدور انتهى لان العلم بان هذا الخارق  
مجزة انما يتوقف على العلم بالمجزة عن اتيان مثله عند التحدي كما اشار اليه في المواقف  
لا على العلم بان تلك الدعوى صادقة على التقدير المذكور حتى يلزم الدور اذ توقف  
صدق تلك الدعوى على المجزة فكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام قبل المرجع في معرفته  
اي المجزة الى وقوع العلم الضروري بصدق المدعي للمشاهدات المسترشدة ولا دور  
في ذلك اذ ذلك العلم مستفاد من نفس المجزة والعلم باعجازها مستفاد من افادتها ذلك  
العلم بذاتها على ما مر في بحث افادة التواتر العلم فافهم (قوله والحق) اي في الجواب  
عن الاعتراض المذكور ان السحر ليس امرا خارقا للعادة كما ان الطلسم وما يترتب على  
خصائص بعض الاشياء كالمغناطيس الجاذب للحديد وكالكهرباء التي تجذب التبن  
وكالحجر الباغض للخل وكالحجر الجالب للمطر وهو مشهور فيما بين الاثر ليس امرا  
خارقا للعادة فلا يدخل في المجزة لان معنى ظهور الخارق هو ان يظهر امر لم يعهد  
ظهوره مثله عن مثله وههنا ليس كذلك لان كل من باشر الاسباب المختصة  
بترتب عليها ذلك بطريق جرى العادة واما لزوم التباس السحر بالمجزة على ذلك  
التقدير فقد عرفت اندفاعه من انه لا يمكن معارضته المجزة لانه فعل الله  
تعالى لا مدخل لمباشرة الاسباب فيه يخلقه على يد الصادق فقط لتصديقه  
بخلاف السحر فان فيه مدخلا لمباشرة الاسباب يخلقه على يد كل من باشره عادة  
فيقدر الغير على معارضته وبالجملة فالقوم وان اطبقوا على ان السحر من الخوارق  
ليكنه غير صحيح اذ هو مما يترتب على الاسباب كلها باشرها احد يخلقه الله تعالى  
عقبه بطريق جرى العادة ليكنه لكونه مترتبا على الاسباب الغريبة النادرة  
ظنوا انه من الخوارق واما ما قيل من ان مثل ترتب ضرر شخص على عقد يعقدها  
ساحر خبيث في خيوط وينتف عاها وان تخلف عن العمل المذكور في الاكثر  
لكن ربما يترتب عليه اذ اصد عن بعض العملة في بعض الامكنة في بعض الازمنة  
على شرائط مخصوصة اما بمجرد ارادة الفاعل المختار على ما هو قواعد الملة او التأثير



من نفسه الخلق مع الشرأ نط المعينة على ما هو قانون اقلية فقول الخيال من  
ان السحر لكونه مترتباً على اسبابه ليس بخارق للعادة وان اطبق القوم عليه فربة  
بلامرية ولا تمسك له في جريان التعلم والتأدي لا يتم به عمله انتهى وكذا ما قيل من ان  
الحق ان السحر قد يكون من الخوارق فانه ربما يحتاج الى شرأ نط لا تكون مقدورة  
للشعر كالوقت والمكان ونحوهما انتهى فليس بشئ لان هذا انما يشأ من كون السحر  
مترتباً على اسباب غريبة فظن انه خارق للعادة والحق ان الله تعالى اجري عادته  
على خلق الاشياء عند وجود اسبابها ولا ينافي لكون الشئ من العادات ككون  
اسبابها غريبة بل حقيقة المعجزة هو ان يظهر فعل على يد مدعي النبوة من غير سبب  
هنا حتى يظهر انه فعل الله خلقه لتصديقه ثم انه لو كان السحر من الخوارق الالهية  
لما ممكن معارضته ولما امتاز السحار عن النبي عليه السلام واما ترتب السحر  
على اسباب وشرأ نط لا ككون مقدورة للخلق فلا يقتضي كونه من الخوارق  
الا يرى ان افعالنا ايضا محتاجة الى اسباب وشرأ نط لا ككون مقدورة لنا  
كالقدرة والارادة الكليتين وسلامة الاعضاء والجوارح في الحركات الصادرة منها  
وكل ذلك ليس بمقدور للبشر لكن لا ينافي كون الافعال الصادرة منها اختيارية عادية  
ثم اقول والحق ان قوله تعالى فلما القوا سحروا اعين الناس واسترهبوهم اه يدل قطعاً  
على ان السحر ما يخيل للناسطين ما ليس هو عليه في نفس الامر وذلك لا يكون  
الا بمباشرة اسباب يخلق الله تعالى ذلك التخيل عندها فذلك امر عادي بخلاف المعجزة  
فانه امر يظهر على يد مدعي النبوة على ما هو عليه في نفس الامر خلقه هو تعالى  
من غير سبب تصديقاً لنبيه فبذلك يظهر حقيقة ما ذكره المحشي والفرق بين السحر  
والمعجزة واما ما قاله المحشي المحقق من ان هذا الجواب لا يدفع النقض بالخارق الذي  
يظهر على يد المتنبى بدون مباشرة الاسباب فلا بد من الالتجاء الى الجواب الاول  
من انه لا يظهر على يده حين ادعاء النبوة ولهذا اهتم القوم بهذا الجواب لانهم  
لم يفتنوا بالعدم كون السحر من الخوارق انتهى فليس بشئ من وجوه اما اولها فلما  
حققناه سابقاً من ان خلاصة الاجوبة ههنا ان السحر اما ان يترتب على مباشرة  
الاسباب او لا فان لم يترتب على مباشرة الاسباب بل يظهر على يده بدونها فهو غير  
محقق فلا نقض به وقد اشار اليه اولاً وان يترتب على مباشرة الاسباب فهو ليس  
بخارق وقد اشار اليه ثانياً فان الالتجاء الى الجواب الاول واما ثانياً فلان عدم تفتنهم  
لكون السحر من الخوارق محقق وقد صرح صاحب المواقف والشر يف بانه  
من الخوارق فراجع الا يرى انه نازع هنا كثير من المناظرين بانه من الخوارق واما  
ثالثاً فلان ما ذكره من المادة لا يرد بعد ما اجاب بالجواب الاول بان الله تعالى لا يخلق  
الخارق على يد الكاذب حتى يلتجئ اليه ثانياً وهذا كله على تقدير كون مرادهم

من سحر المتنبى مطلق الخارق الذي يظهر على يده ولو مجازاً على ما اشار اليه سابقاً  
واتما ارتكبه لاجل ارضاء العتسان للفاضل السالك كوني لكن الحق ان مرادهم من  
سحر المتنبى ما هو المترتب على الاسباب الغريبة زعموا انه من الخوارق فالمحشي رد  
عليهم اولاً بانه ليس بخارق اذ لا يخلق الله تعالى الخارق في يد الكاذب سواء ترتب  
على الاسباب او لا فان درج في عموم المادة المذكورة وثانياً بانه مترتب على اسباب  
كلما يشرها احد يخلق الله تعالى عقبيه فذلك من العادات فالجواب الاول والثاني  
الزام لهم والثالث تحقيق في هذا المقام فخذ هذا ودع عنك خرافات الاوهام (قوله  
فان قيل اه) اشارة الى انتقاض تعريف المعجزة جمعاً كما ان الاول اشارة الى الانتقاض  
منعاً وحاصله انه يخرج منه كرامة الولي لعدم قصد اظهار صدق النبي منه لان  
المقصود من خرق العادة على يد الولي اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق مع انهم  
قد عدوها من المعجزات لانه دال على صدق النبي ايضا باعتبار انه حصل للولي هذه  
الكرامة بمتابعته وما قيل في الجواب من انه ليس المراد بقصد اظهار الصدق ان  
يكون الغرض منه اظهار الصدق لان افعال الله تعالى ليست بمعملة بل للامراد ان  
يكون ذلك الفعل دالاً عليه ولا شك ان كرامات الولي تدل على صدقه وينكشف  
بها صدقه فيصدق التعريف عليها كالمعرف فغفول عن معنى القصد هنا وهو الارادة  
والمريد هو الله تعالى اما لانه لا فاعل غيره واما لان المعجزة شرطها ان تكون فعله تعالى  
فالله تعالى اراد تصديقهم لمصلحة الارسل وذا غير متحقق في الولي وان اراد الله تعالى  
هنا اظهار كرامته وشرافته بين الخلائق ثم انه لا بد في النبي من ادعاء النبوة ولو ادعى  
الولي الولاية لسقط عن درجته فضلاً عن كرامته كذا قالوا واما ما قاله المحشي المحقق  
في دفعه من انه لو كان ظهور الخارق على يد غير مدعي النبوة دالاً على صدق المدعي  
كما زعموا لما شرطوا في المعجزة ان تكون ظاهرة على يد مدعي النبوة ليعلم انه تصديق له  
ففيه ان الشرط الخارج عن التعريف لا يدفع الامر الوارد على التعريف فلا بد في ذلك  
من محذور الفاظه كما حررناه (قوله قلت اه) وحاصله ان المقصود هنا تعريف الافراد  
الحقيقية للمعجزة والكرامات من الافراد المجازية للمعجزة فكما هي خارجة عن  
التعريف خارجة عن المعرفة ايضا هذا (قوله قد عدوا الارهاصات) جمع الارهاص  
وهو الخارق الذي يظهر على يد النبي قبل بعثته يسمى ارهاصاً لكونه تأسيساً للقاعدة  
النبوة من ارهصت الحائط اذا سبسته (قوله على سبيل التشبيه) متعلق بالكرامات  
اي تشبيه ما ظهر على يد الولي بما ظهر على يد النبي باعتبار ان صدوره عن الولي انما هو  
بسبب متابعته للنبي فكانه صدر من النبي اذ لا شك انه حسنة من حسناته وقوله  
والتغليب متعلق بالارهاصات اي تغليب ما صدر بعد البعثة على ما صدر قبلها  
(قوله هذا الامكان هو الامكان الخاص) يعني ان الظاهر ان يكون الامكان ههنا



مقصودا على الامكان الخاص بالنظر الى ما وقع فيه صحيح النظر اي ما لا يكون التوصل فيه بصحيح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري ولا عدمه ضروريا بخلاف الدليل المنطقي فانه لا شتماله على الهيئة يستلزم التوصل اليه فيكون التوصل اليه ضروريا كذا قاله ابو الفتح فالامكان الخاص انما هو بالنظر الى ذات الدليل الذي وقع فيه صحيح النظر فذات الدليل يمكن ان يتوصل اليه بان يتطرق فيه بنظر صحيح سواء كان ذلك التوصل توليديا او اعداديا او زمينيا او عاديا فيشمل المذاهب كلها فيمكن ان لا يتوصل بان لا يتطرق فيه بنظر صحيح او لا يتطرق فيه اصلا فيشمل التعريف الدليل المفرد والمركب من المقدمات المتفرقة والمقدمات المرتبة المقروضة للهيئة وهذا هو الموافق لما اشار اليه الشريف في الحواشي المختصرة بالحجية حيث قال وانما قيل ما يمكن التوصل دون ما يتوصل تنبيه على ان الدليل من حيث هو دليل لا يعتبر فيه التوصل بالفعل بل يكفي امكانه فلا يخرج عن كونه دليلا بان لا يتطرق فيه اصلا ولو اعتبر وجوده لخارج عن التعريف ما لم يتطرق فيه احدا بد او اريد من التطرق فيه ما يتناول النظر فيه نفسه وفي صفاته واحواله فيشمل المقدمات التي هي بحيث اذا ثبتت ادت الى المطلوب الخبري والمفرد الذي من شأنه اذا تطرق في احواله اوصل اليه كالعلم هذا كلامه وهو موضح فيما قرناه في بيان الامكان الخاص واما ما قاله المحشي المحقق من ان المعنى في صورة الامكان الخاص ان التوصل بالنظر الصحيح في الدليل الى العلم ليس بضروري ولا عدم التوصل به اليه ضروري اي يجوز ان يتوصل بالنظر الصحيح الى العلم وان لا يتوصل لان اصحاب هذا التعريف اهل السنة القائلون بان فيضان النتيجة بعد النظر الصحيح انما هو بطريق جرى العادة وليس بضروري فقيه ما فيه اما اولاد الان هذا التعريف يعرف للدليل عند الاصوليين والدليل عندهم على ما هو المشهور مفرد وقد اشار اليه الشارح ههنا وعلى ما هو التحقيق ثلاثة اقسام على ما اشرنا اليه وعلى ما ذكره لا ينطبق الاعلى واحدا بل لا ينطبق عليه ايضا لان فيضان النتيجة بطريق جرى العادة انما هو فيما اذا كانت الهيئة جزأ من الدليل على ان الاشاعة لا ينكرون اللزوم العقلي بين بعض الاشياء وان قالوا باستناد جميع الاشياء الى الله تعالى اولاد الذات على ما حققه الدواني في شرح العقائد العصبية فكيف يكون التوصل بالنظر الصحيح غير ضروري عندهم واما ثانيا فلانه مخالف لما حققه الشريف وابو الفتح كما اشرنا اليه وبأبي عنه قول الشارح فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم واما ثالثا فلانه لا فائدة حيث لا ترجح الامكان الخاص على الامكان العام الشامل للمذاهب كلها على انه على هذا يكون المعنى الذي اعتبره للامكان الخاص جزأ من المعنى الذي اعتبره للامكان العام اذا الامكان الخاص على هذا انما يشمل على واحد من المذاهب بخلاف الامكان العام فيكون ما راعه

خاصا ما وما راعه عاما خاصا والحق في توجيهه مرامه ما اشرنا اليه اولا (قوله وان ان تأخذه امكانا هـ) اي لك ان تأخذ الامكان العام المقيد بجانب الوجود فالمعنى ان عدم التوصل بالنظر الصحيح الى العلم ليس بضروري سواء كان التوصل به اليه ضروريا اما بطريق الاعتداد كما هو مذهب الحكماء او بطريق التوليد كما هو مذهب المعتزلة اولا يكون التوصل به اليه ضروريا بل بطريق جرى العادة كما هو عند اهل السنة فيصح على المذاهب كلها وهذا الوجه هو الذي اختاره الشريف في حاشية المختصر حيث قال وحيث اريد بالامكان المعنى العام المجامع للفعل والوجوب اندرج في الحد المقدمات المرتبة وحدها اي مع قطع النظر عن الترتيب واما اذا اخذت مع الترتيب فيستحيل النظر فيها وقال فيما نقل عنه هناك وانما حمل على الامكان العام لمجامعته مع الفعل والوجوب فلو فرض هناك شي يجب التوصل به لكان داخلا في الحد بخلاف الامكان الخاص فانه يجامع الفعل دون الوجوب انتهى وهذا مبني على ان التوصل ههنا مقيد بصحيح النظر وهو يقتضي كون التوصل بواسطة ترتيب مقدمتين عند تعلقه بنفس الدليل في المركب وباحواله في المفرد فيعتبر في مفهوم التوصل بصحيح النظر ضرورة الوجود بالضرورة ولا نزاع فيه بل النزاع في كونه عاديا او اعداديا او توليديا وقيل ان لزومها فيصح التعريف حيثئذ على المذاهب كلها فاذا اعتبر في مفهوم التوصل بصحيح النظر ضرورة الوجود لم يكن عدم التوصل بصحيح النظر ضروريا قطعاف هذا هو معنى الامكان العام المراد ههنا فقد ظهر من كلام الشريف انه انما يحمله على الامكان الخاص لانه يخرج منه الوجوب لانه يجامع الفعل دون الوجوب فلا ينطبق التعريف حيثئذ على مذهب الحكماء والمعتزلة بل لا ينطبق على مذهب الاشاعرة ايضا اذ هم قائلون باللزوم على ما حققه الدواني لا يقال يجوز ان يراد بالامكان الخاص ههنا سلب الضرورة الاعدادية والتوليدية عن الطرفين لانا نقول ان كل قوم يأخذون في مفهوم الامكان ههنا ما هو عندهم من الضرورة ولا شك ان الاشاعرة قائلون بالضرورة العادية بل بالضرورة الزمنية فاذا حمل على الامكان الخاص فلا بد ان تكون الضرورة المسلوقة عندهم ضرورة عادية او لزومية وهذا غير صحيح عندهم ايضا وهذا ايضا ظهر بطلان ما ذكره السالك في ههنا من حمل مراد المحشي الامكان الخاص على مذهب الاشاعرة هذا واما حمل الامكان على الامكان الخاص بالنظر الى نفس التوصل مع قطع النظر عن قيد بصحيح النظر على ما حررنا مراد المحشي فلا شك في صحته وشموله للمذاهب وجميع افراد الدليل نظرية اولا وقد حققناه وانما حمله السيد على الامكان العام لان المتبادر ان الامكان انما هو بالنظر الى التوصل المقيد بصحيح النظر فلا بد حيثئذ من حمل الامكان على الامكان العام كما سبق ولما كان من افراد الدليل ما لا يتطرق فيه اصلا مع انه لو نظر فيه لتوصل الى المطلوب والحال انه



لا وجه لا خراج له عن التعريف جعل الامكان بالنظر الى التوصل فقط فلا بد حينئذ  
من حمله على الامكان الخاص فلذا اختاره المحشي ورجحه بتقديمه وقد اشار اليه  
الشريف ورجحه ابو الفتح كما حققناه هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام اذ قد زلت فيه  
اقدام بعد اقدام (قال الشارح العلامة بصحح النظر فيه الى العلم بمطلوب خبري) قال  
السيد قيد النظر بالصحيح وهو المشتمل على شرائط مادة وصورة لان الفاسد لا يمكن  
ان يتوصل به الى العلم بمطلوب اذ هو في نفسه ليس سببا للتوصل ولا آله وان كان قد  
يفضي اليه فذلك افضاء انفاقي ليس من حيث انه وسيلة له فلو لم يقيد واريد العموم  
خرجت الدلائل كلها اذ لا يمكن التوصل بكل نظريتها وان اقتصر على الاطلاق لم يكن  
هنا تنبيه على افتراق الصحيح والفاسد في ذلك ثم قال والحكم يكون الافضاء في الفاسد  
اتفاقيا انما يصح اذ لم يكن بين الكواذب ارتباط عقلي يصير به بعضها وسيلة الى بعض  
او يخص بفساد الصورة او بوضع ما ليس بدليل مكانه هذا وهما كلام لا يتحمل المقام  
ثم قال وتقييد المطلوب بالخبري لاخراج قول الشارح ولو قيد بالتصوري كان حذاله  
وان جرد عنهما فالمتشابه بينهما اعني الموصل الى المجهول وهذا التعريف مختص  
بالبرهان لان التوصل الى العلم بمطلوب اذ اليقين انما هو بالبرهان وحمل العلم على ما يعم  
اليقين والظن بل الجهل المركب والتقليد خلاف المصطلح عندهم كما ان التعريف  
الثاني اعني قوله قول مؤلف من اقواله مختص به اذ لا استلزام في الظنيات في نفس  
الامر اذ لا علاقة بين الظن وبين شيء يستفاد هو منه لا انتفاعه مع بقاء سببه الذي  
يتوصل منه اليه كذا افاده السيد الشريف في حاشية المختصر نعم برده عليه ان جمهور  
المنطقيين اطبقوا على اعتبار قيد الاستلزام في تعريف القياس وجعلوه مع ذلك  
شاملا للصناعات الخمس واجيب عنه بانهم زادوا قيد آخر وهو تقدير تسليم مقدماته  
فلا استلزام في الكل انما هو على ذلك التقدير وما بدونه فلا استلزام الا في البرهان  
وهو المراد ههنا فلا منافاة بينهما وورده الشريف بان التسليم لا مدخل له في الاستلزام  
فان تحقق التروم لا يتوقف على تحقق الملزوم ولا اللازم كما لا يخفى الا يرى ان قولنا  
العالم قديم وكل قديم مستغن عن المؤثر يستلزم قولنا العالم مستغن عن المؤثر  
اذ لو تحقق الاول في نفس الامر تحقق الثاني قطعا وهو معنى الاستلزام ولا تحقق لشي  
منهما وانما صرح بتقدير التسليم اشارة الى ان القياس من حيث هو قياس لا يجب  
ان تكون مقدماته مسلمة صادقة ولو اكتفى بمعداه لتوهيم ان تلك القضايا متحققة  
في الواقع وان اللازم متحقق فيها ايضا كما ذكر في موضوعه فالحكم بعدم الاستلزام  
في غير البرهان انما يتم بان تبيين حقيقة او جواز حقيقة بدون النتيجة كما في انتفاء الظن مع  
بقاء سببه لا بان تبيين جواز عدم حقيقة في نفسه كما فهم من كلام المجيب اذ جواز عدم  
التحقق لا ينافي الاستلزام بمعنى انه لو تحقق الاول تحقق الثاني المجامع كذلكهما معا

فليفهم (قوله انما لم يقل لذاته مع ان الظاهر ذلك اشارة الى دخل اه) يعني في ايراد  
الضمير الواحد المذكور الراجع الى المؤلف الواحد باعتبار الهيئة العارضة  
من التأليف اشارة الى ان في الصورة الوجدانية الحاصلة بعد ترتيب المقدمتين دخلا  
في استلزام النتيجة وهو كذلك لان المقدمات ما لم يحصل معها هيئة وجدانية  
لا تستلزم النتيجة عندهم قال العلامة العوض وفيه بحث مذكور في الكلام وقال  
الشريف هناك وهوان فيضان النتيجة بطريق العادة عند الاشاعرة ولا استلزام  
ذاتيا هناك اذ لا مؤثر الا الله اولا وجوب عنه ولا عليه فان اريد بالاستلزام الذاتي  
امتناع الانفكاك عنه لذاته عقلا كما هو المتبادر من العبارة صح التعريف على رأى  
اصحابه دون الواقع وان حمل على الدوام والامتناع العادي صح في الواقع ولكنه عدل  
به عن ظاهره هذا وفيه بحث للامام الرازي وهوان الاشاعرة وان انكروا التوقف  
بين الاشياء لكنهم لا ينكرون اللزوم بين بعض الاشياء من غير توقف كالعلم  
باحد المتضامين يستلزم العلم بالآخر بدون التوقف وكاللزوم بين طلوع الشمس  
ووجود النهار فعلى هذا الوجه الاستلزام على هذا المعنى ولا بعد فيه ولم يعدل به عن  
ظاهره صح هذا التعريف على رأى الاشاعرة ايضا والمراد بقوله لذاته ان لا يكون  
بواسطة مقدمة غريبة او اجنبية كما في قياس المساواة او لازمة لاحدى المقدمتين  
بطريق عكس النقيض وباقي القيود ظاهرة قليل الدليل بهذا المعنى لا يتناول الكتاب  
والسنة والايام ومثل وجود العالم بالنسبة الى وجود الصانع فلا وجه لذكره في هذا  
المقام ورد بان شيئا منها لا يفيد العلم الا اذا اخذ منه مقدمات تترتب ترتيبا خاصا  
فيحصل حينئذ شيان نفس الشيء المنظور في احواله والمقدمات المترتبة وهذا القدر  
لا نزاع فيه بين الفريقين بل النزاع في ان لفظ الدليل هل وضع باراء ذلك الشيء ام باراء  
المقدمات المترتبة وقد صرح السيوطي بان نوعا من القراء ان يستنتج النتائج الصحيحة  
الا ان السلف لجودة قرأتهم ما بحثوا عن تفاصيل الادلة (قوله فان قلت التعريف  
يعم المعقول اه) لا يخفى ان قوله التعريف يعم اه ينافي قوله مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم  
المدلول لان المستفاد من اول الكلام عمومه للمعقول والمفوض والمستفاد من آخره  
خصوصه بالمعقول فلدفعه اول بعضهم قوله التعريف يعم اه بان المراد ان التعريف  
يجب ان يعمهما لكون الكل من افراد المعرفة ولا يخفى ما فيه لان التعميم منهم  
هو التحقيق ثم انه لا يدفع المناقاة ايضا لانه اذ لم يكن هنا استلزام من المفوض فما معنى  
وجوب التعميم والظاهر ان معناه ان التعريف يعم المعقول والمفوض على ما صرحوا  
به من ان قول المؤلف اعلم من ان يكون معقولا او مفوضا قال الشريف ههنا فان  
الدليل كاقول واقضية يطلق على المعقول والمسموع اشتراكا وحقيقة ومجازا انتهى  
مع ان تلفظ الدليل لا يستلزم المدلول فكيف يصح التعميم المذكور منهم وحاصله



اعتراض اما باستلزام خصوص الفساد او بعدم الجامعة بان الملقوظ من افراد  
المعرف مع انه خارج عن التعريف فاندفع ما قيل الاولى ان يقول المعروف بالفتح  
بدل التعريف وما قيل ايضا من ان النظر انما يقع في الدليل العقلي دون اللفظي  
فحمل التعريف على ما يعم الدليل اللفظي لا يناسب المقام انتهى اذ ليس مقصوده  
ان التعريف يجب ان يعم بل انهم عموه وكيف يصح ذلك منهم (قوله قلت اه)  
حاصله ان تلفظ الدليل يستلزم التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع بمعنى ان التناظر آلة  
لملاحظة ذلك التعقل بالنسبة الى العالم بالوضع والمقصود من التلفظ احضار  
ذلك التعقل في الذهن فالملفوظ المستلزم للمدلول ههنا هو المعاني المعقولة وان كان  
في قوالب الالفاظ فيصدق عليه انه قول مؤلف يستلزم لذاته قولاً آخر بمعنى انه كلما  
تلفظه العالم بالوضع لزمه العلم بمطلوب خبري غايته ان تكون المعاني واسطة في استلزام  
الالفاظ للمدلول اذ لا يتصور الاستلزام بين الالفاظ والمدلول المراد منه المعنى  
حتى تكون المعاني واسطة في الاستلزام المذكور وان لم يكن ذلك الاستلزام بواسطة  
مقدمة اجنبية حتى لا ينافي الاستلزام الذاتي ههنا اذ ليس المعاني اجنبية بالنسبة  
الى الالفاظ على ما زعمه المحشي المدقق واما ما قاله السالكوني بعد تحرير المقام  
كما حررناه من انه ليس المراد ان الملقوظ يستلزم المعقول وهو يستلزم المدلول لان  
لازم اللازم لازم حتى لا يكون الاستلزام لذاته بل بمقدمة اجنبية اذ ليس تعقل  
الملفوظ الاتعقل معانيه فليس هناك قياس ملفوظ مستلزم للمعقول المستلزم  
للمدلول حتى يلزم ما ذكرنا انتهى فاساءة الظن بمن ثبتت بواسطة ههنا اذ مراده  
ان الالفاظ انما تستلزم المدلول بواسطة المعاني وتعقلها وذلك وان كان واسطة  
ليكن ليست اجنبية فلا ينافي الاستلزام الذاتي وليس مقصوده ان الالفاظ  
في حد ذاتها مستلزما للمدلول بواسطة المعاني حتى يكون الاستلزام بواسطة مقدمة  
اجنبية اذ لا يقول به عاقل مع انه التجاء الى ما فرمته المحشي فعليك بحسن الظن  
(قوله هذا) اي هذا التعميم والشمول للملفوظ والمعقول انما هو في لفظ القول المذكور  
في اول التعريف الذي وصف بالمؤلف وهو الدليل واما لفظ القول المذكور في آخره  
الذي هو مدلول فهو مختص بالمعقول اذ لا يجب تلفظ المدلول في حد ذاته فلا يلزم  
تلفظه لامن تلفظ الدليل ولا من تعقله وان التزم ابو الفتح في شرحه على التهذيب  
ان النتيجة يمكن ان يكون هذا اللفظ باعتبار دلالاته على المعنى لكنه بعيد جدا  
قال المحشي الحق والظاهر ان يقال هذا في المؤلف واما القول فيختص بالمعقول  
واقول بل الاظهر ان يقال هذا في القول المؤلف واما القول الغير المؤلف فيختص  
بالمعقول كما لا يخفى دقته ولطفه ثم قال والحق ان اطلاق الدليل على الملقوظ مجاز  
باعتبار دلالاته على ما هو الدليل في الحقيقة انتهى واقول بل الحق ان اسقاط الدليل

اللفظي عن درجة الاعتبار في صكيب الاستلزامين المتشريعين غير متبرجدا  
ولذا قدم الشريف العلامة ههنا صورة الاشتراك على صورة المجاز (قوله هذا الحضر)  
اي الحضر المستفاد من تعريف المبتدأ بلام الحضر وهو ان الدليل لا يطلق الا على  
المفرد كالعالم حيث قال الشريف ههنا وظاهر كلامه ان الدليل عندنا لا يطلق  
الا على المفردات واما الحضر المستفاد من ضمير الفصل وهو ان المفرد كالعالم مقصور  
على الدليل فليس بمقصود ههنا وعلى تقدير القصد فلا يفيد المعنى المراد ههنا  
وبالجملة فالحضر المذكور متبني على ان يكون المراد بالنظرفيه في قوله ما يمكن التوصل  
بصحيح النظر في احواله وصفاته بان يطلب من احواله ما هو وسط مستلزم للحال  
المطلوب اثباته للمحكوم عليه فيترتب حينئذ مقدمتان احدهما من الوسط والمحكوم  
عليه والثانية من الوسط والحال المطلوب اثباته فيحصل منهما المطلوب الخبري  
واما اذا كان المراد بالنظرفيه ما يعم النظر في احواله وفي نفسه فلا يصح الحصر اذ يلزم  
حينئذ ان تكون المقدمات الغير المرتبة والمرتبة الغير المأخوذة مع الترتيب دليلا لانه  
يمكن ان يتوصل بالنظر في نفس تلك المقدمات بان ترتب ترتيبا صحيحا مستجعا شرائط  
الاتساع الى المطلوب الخبري واما المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا يصدق التعريف  
عليها اصلا اذ لا معنى للنظرفيه كذا حققه السيد في تصانيفه فعلى هذا فالمراد من قوله  
حتى يلزم كون المقدمات دليلا حتى يلزم كون المقدمات الغير المرتبة والمرتبة الغير  
المأخوذة مع الترتيب لان هذا غاية للعموم وفائدتها انما تظهر بكونه مخالفا لما يقتضيه  
تخصيص قوله بالنظرفيه اي بالنظر في احواله من كون الدليل مقصورا على المفردات  
وذلك لا يكون الا بكون المقدمات دليلا واما تعميم المقدمات بحيث تشمل  
المقدمات المرتبة فمع انه لا داعي له في هذا المقام بأبي عنه ما ذكره السيد في تصانيفه  
من انه لو عجم النظر فيه من النظر في نفسه وفي احواله لشمل الاقسام الثلاثة واما  
المقدمات المأخوذة مع الترتيب فيستحيل النظر فيها فلا يصدق التعريف عليه قطعاً  
فليست هذه الصورة دليلا بالمعنى الاصولي قطعاً فلا يريد العاقل فضلا عن المحشي  
الفاضل وبهذا تطفئت فساد ما قاله بعضهم ههنا من ان معنى هذا القول حتى يلزم  
كون المقدمات المتفرقة وترتيبها دليلا وهذا وتطفئت ايضا ان هذا القول متعلق  
بالمعنى لا باللفظ وهو ظاهر (قوله لكن لا يخفى انه خلاف الظاهر اه) يعني ان كون  
المراد من النظر فيه النظر في احواله فقط خلاف الظاهر اذ الظاهر العموم  
بل ان يكون في نفسه كما هو المتبادر وخلاف الاصطلاح ايضا لانهم يقسمون الدليل  
الى المفرد والمركب فعلى تقدير ان يكون المراد من النظر فيه النظر في احوال البناء  
على اقتضاء الحصر اياه يكون الدليل مختصاً بالمفرد فلا يصح الحصر الذي اعتبره  
الشارح واجب بان الحضر في قوله الدليل هو العالم ليس حقيقيا حتى يلزم بناؤه



على خلاف الظاهر والاصطلاح بل بالاضافة الى مثل قولنا العالم حادث وكل حادث  
فله صانع فمعنى قوله فعلى الاول الدليل على وجود الصانع هو العالم ان الدليل حينئذ  
على وجود الصانع لا يكون مثل القول المذكور الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب  
سواء كان مفردا او غيره فلا ينافي تقسيم الدليل على التعريف الاول الى المفرد  
وغيره من المركبات الغير المأخوذة مع الترتيب بل يتناول هذا الكلام حينئذ الاقسام  
الثلاثة صرح بهذا التناول السيد السند في حاشية المختصر واما ما قيل من ان صحة  
التقسيم المذكور مبني على ان يراد بالنظر فيه ما يعي النظر في نفسه فلا يصح الحصر  
الاضافي اذ يلزم حينئذ ان يكون مثل قولنا العالم حادث وكل حادث فله صانع  
دليلا على وجود الصانع ايضا على الاول فليس بشئ لان الحصر الاضافي الذي  
اعتبره المحيى انما هو بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب كالمثال المذكور  
كما حققه المحيى فلا يلزم ان يكون المثال المذكور دليلا على وجود الصانع ايضا  
على الاول اذا اعتبر الحصر الاضافي فليت شعري ماذا اراده هذا فلا يلتفت  
الى ما طوله المحيى المحقق في رده من التردد اذا المثال المذكور لا يثبت ان يكون  
دليلا مع قطع النظر عن الترتيب وكذا ما قاله المحيى المدقق من ان المراد  
بالنظر فيه ما يعي النظر في احواله والنظر في نفسه فيكون مثل قولنا العالم حادث  
وكل حادث فله صانع دليلا على وجود الصانع على الاول ايضا فلا يصح هذا الحصر  
الاضافي ولعل المحيى لم اذا قال فيما سياتي والصواب تعميم الاول انتهى لانك  
قد عرفت صحة هذا الحصر بالنسبة الى المثال المذكور وان مراد المحيى من تعميم  
الاول هو التعميم بحيث يشمل المفرد وغيره مما يؤخذ مع الترتيب اذا اعتلوا برمتهم  
صرحوا بان الهيئة خارجة عن الدليل عند اصوليين فكيف يمكن تعميم تعريفهم  
المذكور بحيث يشمل المقدمات المأخوذة مع الترتيب فالحق ان الحصر الاضافي  
انما هو بالنظر الى مثل المثال المذكور وان المراد من قوله والصواب تعميم الاول  
تعميم لماعدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب والله دره حيث اشار آخر الى اعتبار  
هذا الحصر الاضافي ولاجل ما حققناه قال الفاضل المحيى الحصر ههنا اضافي  
بالنسبة الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب لانه اعتبر في التعريف امكان التوصل  
ولا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب اذ لا يتصور فيه عدم التوصل انتهى  
يعنى انه لا امكان في المقدمات المأخوذة مع الترتيب لاختصاصها ولا عاما اذا امكان  
التوصل بصحيح النظر فيه انما هو بعد تصور ذلك التوصل ولا يتصور التوصل  
بالنظر الصحيح في المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلا امكان هنا لا عاما ولا خاصا  
وبما حررنا كلامه اندفع ما اعترض عليه المحيى المحقق من انه انما يتم على تقدير  
ان يكون المراد بالامكان الامكان الخاص ولو سلم فعدم تصور عدم التوصل انما هو

على مذهب من جعل النتيجة لازمة للدليل عقلا والاشاعة ينكرونه على ما مر  
انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حررنا ثم ان كلامه ههنا مبني على ما زعمه سابقا  
من ان مراد المحيى من الامكان الامكان الخاص في التعريف على ما اختاره أولا  
وهذا انما هو بالنظر الى من جعل النتيجة عاديا اذ لا ضرورة في طرفي التوصل عندهم  
وما فهم ان من جعل النتيجة عاديا انما هو بالنظر الى المقدمات المأخوذة مع الترتيب  
وهذا التعريف انما هو بالنظر الى ما عدا المقدمات المأخوذة مع الترتيب فلذا حكم  
الفاضل المذكور بانه لا يتصور فيه عدم التوصل فالحق ان الامكان الخاص  
الذي اعتبره المحيى هنالك انما هو بالنظر الى ما وقع فيه صحيح النظر من ذات الدليل  
مفردا كان او غيره غير مأخوذ مع الترتيب فيجوز ان يتوصل به بان يتطرق فيه  
وان لا يتوصل بان لا يتطرق فيه وقد حققنا المقام في تحشية قوله وهو الامكان الخاص  
فارجع اليه بالتأمل الشاقب (قوله المراد العلم بقرينة اه) يعنى ان لفظ العلم وان كان  
مشاركين المعاني المتعددة مثل الادراك والتصديق والملكية كما صرحوا به لكن المراد  
ههنا بمعونة المقام وهو ان الكلام انما هو في تعريف الدليل الذي هو من قبيل  
التصديق اذ لا يطلق هو الا على الموصل الى التصديق هو والتصديق ولفظ العلم وان جاز  
استعماله في التعريف بكل من معانيه ليس كسائر المشترك على ما صرح به  
بعض الافاضل لكن القرينة خصته بالتصديق ولذا ان تقول ان قول المصنف  
يوجب العلم الاستدلالى يخصص العلم ههنا على التصديق لان العلم الاستدلالى  
لا يكون الا علما تصديقا والواقع في تعريف الدليل انما هو ذلك العلم وعلى كل  
تقدير يخرج من التعريف المعارف بالنسبة الى معارفها وكذا الملزومات التصورية  
بالنسبة الى لوازمها البينة فانها انما تستلزم تصوراتها لا التصديق بها فان دفع  
بهذا التحيز بما قيل من ان مثل هذه القرينة مما لا يلتفت اليه في التعريفات والا فيمكن  
تعميم كل تعريف بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم لتحصل المساواة وفيه  
من الفساد ما لا يخفى اذ ليس هذا تخصيصا للاعم بل تعيين احد محتملات المشترك  
بمعونة المقام على ان هذا ليس تخصيصا للاعم الواقع في التعريف بقرينة المعرفة حتى  
يرد ذلك بل بمعونة المقام الا يرى ان المحيى قال بقرينة ان التعريف للدليل ولم يقل  
بقرينة المعرفة الذي هو الدليل ولا يخفى التفاوت بين العبارتين ولذا قال المحيى  
ابو الفتح ههنا ان المقام قرينة واضحة على هذا التخصيص ثم الظاهر ان هذا التعريف  
شامل للبرهان والامارة فالعلم فيه اعم من اليقين والظن هذا (قوله ويلزمه) عطف  
على قوله بالعلم اى المراد بلزوم العلم من العلم الاول ان يكون ذلك العلم الاخر حاصل منه  
بان يكون العلم الاول علته عادة او اعدادا او توليدا على ما يقتضيه كلمة من اذ فرق بين  
اللازم للشئ وبين اللازم من الشئ حيث ان الثاني اخص من الاول اذ الاول يوجد



ايضا فيما لا يكون عليه له فتخرج القضية الواحدة المستلزم علمها علم قضية اخرى  
كل علم بالنتيجة يستلزم العلم بالمقدمات المنتجة هي منها وان كان علم النتيجة حاصل  
من العلم بالمقدمات لكنه لا يعكس الامر ههنا فلذا قال سواء كانت بديهية او كسبية  
اشارة الى ان العلم بهذه القضية الاخرى ليس حاصل من العلم بالقضية الاولى بل هي  
اي القضية الاخرى اما بديهية ولا حاجة الى حصول علمها من العلم بالقضية الاولى  
او كسبية حاصل من قضايا اخرى ولا يمكن حصول علمها من القضية الاولى الواحدة  
وبما حرونا ظهر ذلك توجه توصيف قوله القضية بالواحدة وان لم يظهر فائدة التوصيف  
للسالكين حيث قال لم يظهري فائدة توصيف الاولى بالواحدة فان كل قضيتين  
فرضا يستلزم العلم بهما العلم باحدهما من غير ان يكون علمه بهما ايضا خارجا  
بهذا القيد انتهى على ان العلم بالجزء من حيث هو جزء حاصل من العلم بالكل وان كان  
الكل وعلمه يستلزم الجزء وعلمه قد يرتفع عنهم اخرجوا المادة المذكورة عن تعريف  
القياس لكن المراد هنالك ذات القضيتين المقروضتين مع ان في المادة المذكورة  
كما ان العلم بهما يستلزم العلم باحدهما كذلك العلم باحدهما يستلزم العلم بهما  
فالنتيجة على خروج الثاني اولى من اتفقيه على خروج الاول وبعد يمكن ادراج الاول  
ايضا في كلام المحشى فخذ هذه السوانح واما القضية المستلزمة لعكسها مستويا كان  
او قضيضها فهي خارجة عن التعريف بقيد اعتبار اللزوم بين العلمين اذ اللزوم ههنا  
انما يكون بين المعلومين بحسب الصدق لا بين العلمين لانا نعقل القضية مع الغفلة  
عن عكسها على ان اللزوم ههنا من قبيل اللزوم للشيء لامن قبيل اللزوم من الشيء  
هذا واما ما قيل من ان الفرق المذكور لا يجدي نفعا لانا اذا رأينا شيئا اسودنا شكل  
مخصوص فانا نحكم اولا بوجود سواده وشكله ثم نحكم ثانيا بوجوده وكذا اذا رأينا  
انسانا يقاوم الاسد فانا نحكم اولا بمقاومة الاسد ثم نحكم بشجاعته وامثال ذلك  
لا تعد ولا تحصى ولا شك ان العلم بالقضية الثانية في الصورة المذكورة كان  
حاصلا من العلم بالقضية الاولى فلا يخرج امثال ذلك عن التعريف الا ان يعتبر  
قيد النظر فيه على ما يذكره في قوله اللهم اه فقد اجيب عنه بان العلم في الصورة  
المذكورة ليس حاصل من العلم بالقضية الاولى فقط بل هو حاصل بانضمام قضية  
اخرى وهي كل اسود موجود وكل من يقاوم الاسد فهو شجاع حتى انه لو فرض عدم  
العلم بتلك المقدومة لم يحصل له العلم بتلك القضية اصلا فان كان بطريق الحدس  
فهو داخل في قوله وايضا اه وان كان بطريق النظر فعدم خروجها مطلوب واقول  
الظاهر ان من رأى شيئا اسودنا شكل مخصوص وحكم بوجود سواده يلزمه  
ان يحكم عليه بوجوده لازما متقدما لان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له  
فالم يحصل عنده وجوده لم يحكم عليه بسواده وشكله ولو سلم تأخر الحكم ههنا

فليس المراد من الحصول واللازم من الشيء ههنا هو مطلق الحصول واللازم  
على ما هو المستفاد من كلام القائل والمجيب بل اللزوم والحصول بطريق النظر  
والعلمية وقد قال ابو الفتح ان كلمة من تدل على العلمية فان لم يكن حصول العلم بالقضية  
الثانية في المثال المذكور حاصل من الاولى بطريق النظر فلا شك في خروجه عن  
التعريف وان كان بطريق النظر فهو من افراد التعريف والمعرف فلا يحتاج الى  
ما ذكره في قوله اللهم اه كما ذكره القائل اذ يفهم من الاحالة المذكورة كون الحصول  
واللازم من الشيء مطلقا وليس كذلك وكذا الحال في المثال الثاني فاتفق هذا  
فان ما ذكره المجيب لا يخفى ما فيه على اليب (قوله اكن يرد عليه ما عدا الشكل  
الاول اه) يعني وان اندفع النقض المذكور بالتحريرات المزبورة كن النقض جمعا  
بما عدا الشكل الاول غير مندفع بعد وكذا القياس الاستثنائي على ما ذكره العضد  
بل الدليل القاطع للصورة سواء كان على زعم الصحة او على قصد التغليب على ما ذكره  
ابو الفتح اذ لا لزوم بين العلم بالمقدمات على هيئة غير الشكل الاول وبين علم النتيجة  
وان كان بين المعلومين تلازم بحسب الصريح في نفس الامر لا ينافي وهو ظاهر ولا غير  
لان معناه خفاء اللزوم وان لا يكون تصور لطرفين كافيا في الجزم باللزوم بل محتاجا  
الى غيره وهو فرع تحقق اللزوم ولا لزوم فيها والا لا يمنع تحقق العلم بهما دون العلم  
بتأنيجهما وان يكون ذلك ههنا ونحن نقول كما ان اللزوم قسمان بين وغيرين يحتاج  
الى الوساطة في العلم بذلك اللزوم كذلك اللزوم العلمى بين كافي الشكل الاول وغيرين  
كافي ما عداه يحتاج الى الوساطة في العلم بذلك اللزوم العلمى ولذا احتجوا في بيان  
ذلك اللزوم العلمى في الاشكال الثلاثة الى اثباته خلفا واقتراضا وعكسا وكل ذلك  
ايمان ذلك اللزوم العلمى فان اراد بقوله والخفاء بعد الوجود ولا لزوم هنا حتى يكون  
خفيا انه لا لزوم هنا خارجيا في الفساد اذ اللزوم بين المعلومين مما لا يخفى على احد  
وان اراد انه لا لزوم ههنا علميا فمع مخالفته لما صرحوا به باي عنه الوجود لان من  
رجع الى وجدانه يجد اللزوم العلمى ههنا متحققا عند بيان الانتاج بالطرق الثلاثة  
خلفا وعكسا واقتراضا هذا لا يقال انهم قالوا العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات  
قطعي الحصول فلو وجد اللزوم العلمى ههنا كان العلم به قطعيا لا يحتاج الى بيانه  
فبيانهم اللزوم العلمى يدل على انه لا لزوم علميا ههنا لانا نقول بعد تساميم كلامهم  
هذا فاللزوم العلمى ههنا انما يظهر بعد بيانه فبعد بيانه يكون العلم بذلك العلم  
قطعيا وهذا هو سر خفاء المقام على المحشى فالحق ان اللزوم العلمى ههنا ثابت  
لكنه نظري يحتاج في العلم به الى الوساطة كما اشاروا اليه وبهذا التحقيق ظهر  
فساد ما قيل من ان معنى غير البين هو الاحتياج الى الوساطة دون خفاء اللزوم وان  
الخفاء بمعنى الاحتياج الى الوساطة لا يستدعي الوجود انتهى لان غير البين قسم



من اللازم فلو لم يوجد اللزوم هنا لما صح جعله قسما منه مع ان اللزوم ههنا ثابت  
بالادلة القطعية قبل هذا الكلام لا يصدر عن له ادنى مسكة واماما قاله المحشي  
المحقق في الجواب من ان تقطن ككيفية الاندراج شرط الانتاج في كل شكل  
فالمراد ما يلزم العلم به بعد تقطن ككيفية الاندراج ولا شك حينئذ في تحقق  
اللزوم في جميع الاشكال فان اراد به ما حققناه فربما بالوفاق وان اراد غير ذلك  
فمنظور فيه على انه بعد اعتبار هذا القيد يكون اللزوم في الكل ظاهرا مع انهم  
صرحوا بالتفاوت بين انتاج الشكل الاول وبين انتاج ما عداه فالحق ان اعتبار  
هذا القيد وان كان تاما في حد ذاته لكن لا داعي الى اعتباره ويمكن ان يقال الكلام  
ههنا مبني على ارجاع غير الشكل الاول من الادلة اليه على ما بينه المصنف في شرح  
مختصر الاصول وحينئذ يندفع النقض بالادلة الغير البينة الانتاج او المراد باللزوم  
اعم من ان يكون بحسب نفس الامر او برغم المستدل ظاهرا وحينئذ يندفع النقض  
بالدليل القاسد الصورة لكن الكل تعسف (قوله ويرد عليه) اي على هذا التعريف  
وكذا على السابق اعني قوله مؤلف من قضايا اه انهما غير مانعين لصدقهما على  
المقدمات التي يلزم منها النتيجة بطريق الحدس وهوان تجدد المبادئ المرتبة في الذهن  
فتنتقل منها الى المطلوب بسرعة مع انها ليست بدليل اذ لا بد فيه من حركتين حركة  
من المطلوب الى المبادئ الغير المرتبة ثم منها مرتبة الى المطلوب قيل الاعتراض عليه  
وعلى ما قبله بعبادى الحدس ان كان المقصود ابطال طردهما بان من له القوة الحدسية  
يستحصل مطالبه من الادلة بطريق الحدس فتلك الادلة ليست بادلة بالنظر اليه  
مع صدق التعريفين عليها فجوابه ان الادلة ادلة في الواقع فلا فساد في صدق التعريفين  
عليها او بان المبادئ يمكن ان تستحصل من المطالب بطريق الحدس لا بطريق النظر  
اذ هي ليست بادلة ويصدق عليها التعريفان فجوابه المنع فانها لا تستلزم المطالب ولا  
يلزم من معرفتها معرفتها ما لم ينضم اليها حدس قوى وقياس خفي وان كان المقصود  
ابطال عكسها وعدم صدقها على المبادئ بالمعنى الثاني وصدق الدليل عليها  
فجوابه منع صدق الدليل عليها انتهى والظاهر ان المقصود ههنا هو الثاني من هذه  
الاحتمالات الثلاثة وما قوله فانها لا تستلزم المطالب ولا يلزم من معرفتها معرفتها اه  
فجوابه ان انضمام الحدس القوى والقياس الخفي ملحوظ في المقدمات الحدسية  
والاستلزام واللزوم فيها لا يحتاج الى اعتبار ذلك الانضمام مستقلا حتى لا يستل  
التعريفان عليها فافهم (قوله اللهم الا ان يراد اه) حينئذ يندفع الانتقاض بها  
لفقدان النظر فيها لانه عبارة عن مجموع الحركتين المذكورتين او عن الترتيب اللازم  
للحركة الثانية على اختلاف القولين فيه والحركة الثانية مقفودة في الحدس وانما قال  
اللهم اه اشارة الى ضعفه اذا استلزام وكذا اللزوم بظاهرهما عام ولا قرينة

تخصصهما وجعل المعرفة قرينة على تخصيص المعرفة غير معقول نعم يمكن جعل  
المقام قرينة على هذا التخصيص لكنه بعيد ايضا هذا لكن بقي شيء وهو ان هذا التحريم  
لا حاجة اليه في التعريف الثالث لان اللزوم من شيء انما يكون بطريق العلمية  
على ما اشرنا اليه سابقا من ان كلمة من تدل على العلمية فبعد هذا لا يرد عليه المقدمات  
التي يتحدث منها النتيجة حتى يحتاج الى هذا التوجيه الا ان يقال فعلة هكذا الاجل  
التشاور مع التعريف الثاني ورودا ودفعنا قافهم واماما قاله المحشي المحقق من انه بقي  
شيء وهو ان الايق بالبيان ان يذكرا المحشي اولان المراد باللزوم من آخر كونه ناشئا  
منه اه ثم يذكرا المراد بالعلم التصديقي لان اللزوم مقدم في الذكر على العلم ويخرج  
الملزومات التصورية والتصديقية بالنسبة الى لوازمها بقيد واحد ففيه ان اللزوم  
من آخر اه وان كان مقديما في الذكر الا ان العلم مقدم في الرتبة والمعنى لانه فاعل يلزم  
فلا غبار على ترتيب البحث ام لا فلذا اتفق القوم في كتبهم ههنا على هذا الترتيب  
كما لا يخفى على اللبيب (قوله في الثاني اوفق) لان لزوم العلم بشيء آخر من غير ان يتوقف  
على امر انما هو من المقدمات المأخوذة مع الترتيب كالثاني دون المفرد والمقدمات  
الغير المأخوذة مع الترتيب (قوله لكن يمكن تطبيقه اه) يعني يمكن تطبيق  
هذا التعريف الاول على ما يشعر به ايراد كلمة افعل التفضيل بان يقال المراد باللزوم  
اللزوم بطريق النظر على ما سبق والدليل المفرد بطريق النظر في احواله يستلزم  
المطلوب الخبري فان العلم بالعالم من حيث الحدوث بان يتوسط بين طرفي المطلوب  
الخبري فيقال العالم حادث وكل حادث فله صانع يستلزم ان العالم له صانع وبما حررنا  
اندفع ما قاله المحشي المدقق من ان العلم بالعالم من حيث حدوثه غير كاف في حصول  
العلم بالصانع بل لا بد من العلم بان كل حادث له صانع ايضا ومبناه الغفول عن كون  
اللزوم ههنا بطريق النظر فافهم (قوله ولا يذهب عليك) اي لا يذهب هذا خفيا  
عليك اذ لا معنى لعدم الذهاب المحرر ان هذا اي التعريف الثالث شامل للمقدمات  
اي الغير المأخوذة مع الترتيب سواء كانت متفرقة او مرتبة كشموله للدليل المفرد على  
ما سبق آنفا بخلاف الاول اي التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد على ما اخذه  
الشارح على ما استفاد من ظاهر كلامه والتعريف العام لا يوافق التعريف الخاص  
اي لا يساويه في الصدق مع ان كلامهما تعريف للدليل ولا بد من مساواته للمعرفة  
فلا بد من المساواة بين التعريفين في الصدق فكيف يصح دعوى الموافقة بينهما  
على ما هو المستفاد من ايراد فعل التفضيل في قوله في الثاني ارفق والمقصود ههنا  
بيان التفاوت بين هذا التعريف وبين التعريف الاول حيث انه خاص بالمفرد  
على ما هو ظاهر كلام الشارح وذلك انما يظهر بشمول هذا المقدمات الغير  
المأخوذة مع الترتيب دون الاول واما شموله للمقدمات المأخوذة مع الترتيب فظاهر



جداني كلام الشارح فلا معنى لا خذ ههنا ومن غفل عن هذا قال ما قال ولعل  
لهذا قال والصواب تعميم التعريف الاول بان يكون النظر فيه اعم من النظر  
في احواله اوفى نفسه فيشمل المقدمات الغير المأخوذة مع الترتيب كشموله للمفرد  
فتمحصل الموافقة بينهما بان يكون كل منهما شاملا للمفرد والمقدمات الغير المأخوذة  
مع الترتيب وان لم تحصل الاوقعية بينهما حيث ان الاول غير شامل للمقدمات  
المأخوذة مع الترتيب والثالث ظاهر متبادر فيهما او اما الاوقعية بين الثاني والثالث  
فظاهرة على ما حققناه فكذلك ينبغي ان يفهم هذا المقام وانما افسرنا الموافقة ههنا  
بالمساواة في الصدق لان كلامي الموافقين ههنا تعريف للدليل ولا معنى للموافقة  
بينهما الا بان يكون كل منهما مساويا للمعرف فيكون كل منهما مساويا للآخر  
في الصدق على ما هو الشرط في التعاريف مطلقا عند المتأخرين فلا بد ان اذا كان  
كل تعريف مساويا للمعرف يكون كل منهما مساويا للآخر في الصدق وان حير فيه  
المحشى المدقق وغفل عن هذا التقرير الفاضل السالكوتي (قوله وتخصيصه اه)  
جواب عن سؤال مقدرك انه قيل الموافقة المذكورة بينهما تحصل بان يراد من اللزوم  
في التعريف الثالث اللزوم بطريق النظر في احواله فحينئذ يكون الثالث مختصا  
بالمفرد كالاول فيحصل التطبيق وحاصل الجواب ان تخصيص الثالث مثل الاول  
بالمفرد خروج عن مذاق الكلام اذ لا قرينة ظاهرة تدل على ارادة اللزوم بطريق النظر  
فضلا عن ان يكون ذلك بالنظر في احواله فهو تكلف على تكلف خارج عن  
مذاق الكلام جدا فالصواب تعميمه بحيث تحصل الموافقة بينه وبين الثالث على  
ما حققناه (قوله يريد ان الخارق اه) يعني ان قصدنا اظهار الصدق مع كونه داخلا  
في مفهوم المجيزة اعتبر التصديق ههنا اي تصديق الناس اياه لان ذلك الخارق الدال  
على صدقه انما خلقه الله تعالى على يده لاجل تصديق الناس اياه في دعوى الرسالة فلا  
يرد ما قيل من ان قوله تصديقه اه بيان للواقع والا فلا حاجة الى ذكره لا تدراج  
في مفهوم المجيزة وبالجملة فالخارق الدال على الصدق هو الذي قصد به تصديق  
الناس اياه وليس المصلحة في خلق الخارق على يد النبي الصادق الا قصد تصديق  
الناس اياه ههنا على مذاق بعضهم وبأبي عنه قوله فليس بتصديق له لان الظاهر  
ان ذلك التصديق من الله تعالى والظاهر انه اراد ان الشارح يريد ان الخارق الدال  
على الصدق هو الذي قصد به تصديقه عند الخلق وكأنه من قبيل اظهار ما لم يقصد  
المذكور في تعريف المجيزة لان الذي قصد منه اظهار صدقه لا يقصد منه الا تصديقه  
عند الخلق واما الذي يظن على يد المتألهة من الخوارق كالخوارق الظاهرة على يد  
فرعون مثلا فليس المقصود منها تصديقه عند الخلق لان كذبه معلوم بالدلالة  
القطعية لان حاله من الاحتياج والحدوث مكذب لمقاله من دعوى الألوهية فإظهار

على يده من الخوارق انما هو استدراج له ومكر منه تعالى وابتلاء لغيره هل يتبعون  
الله تعالى ارياه فان قلت من اين يعلم انه قصد به التصديق قلت بالقرائن الخالية  
فان من ظهر على يده ما هو الخارق للعادة مقارنا في ذلك دعوى النبوة وموافقا لها  
يفهم من حاله قطعا انه تعالى انما خلق ذلك الخارق على يده فيما يوافق دعواه لاجل  
تصديق الله تعالى اياه عند الخلق واما اذا لم يكن ذلك الصادر منه خارقا للعادة او كان  
ولا يكون موافقا لدعواه اولا لا يكون على يد مدعي النبوة يعلم منه انه لم يقصد به  
التصديق وعلى هذا التفصيل اشار الشارح بقوله فلان من اظهر الله تعالى المجيزة  
على يده تصديقه اه في دعوى الرسالة فليفهم (قوله اذ لو جاز كذبه عقلا) هكذا ذكره  
الشريف العلامة في شرح المواقف حيث قال في تقرير كلام المواقف اجمع اهل الملل  
والشرائع على وجوب عصمة الانبياء عن تعدد الكذب فيما دلت المجيزة القطعية على  
صدقهم فيه كدعوى الرسالة وما يبلغونه من الله تعالى الى الخلاق اذ لو جاز عليهم  
التقول والافتراء في ذلك عقلا لاذى الى ابطال دلالة المجيزة وهو محال انتهى كلامه  
واعترض عليه المحشى المحقق بوجهين اما اولا فلان المجيزة انما تدل على صدقهم  
في دعوى الرسالة لا على صدقهم في الاحكام الالمانية فلا يلزم ابطال دلالة المجيزة  
فالوجه انه اذا دلت المجيزة على صدقهم في دعوى الرسالة وقد ثبت بالدلالة القطعية  
ان الانبياء عليهم السلام معصومون من الذنوب يلزم صدقهم في الاحكام التبليغية  
وغيرها وجوابه ان المجيزة اذا دلت على صدقه في دعوى الرسالة تدل قطعا على صدقه  
في الاحكام الالمانية التي يخبر بها عن الله تعالى ضرورة انه لو كان كاذبا فيها لكان كاذبا  
ايضا في دعوى الرسالة وقد فرضنا دلالة المجيزة على صدقه فيها والحق ان من قال  
ان ارسولوا ظهر المجيزة على يده فيها فكانه قال كل ما جئت به من عند الله حق بهذه  
المجيزة فلو جاز كذبه في الاحكام الالمانية لزم ابطال دلالة المجيزة قال واما ثانيا فلان دلالة  
المجيزة على صدقهم دلالة عادية والخوارق العقلية لا ينافي الدلالة العادية بخوارق الكذب  
عقلا لا يستلزم ابطال دلالة المجيزة عادة كما في العلوم العادية فانما تجزم ان جيل احد  
لم يتقلب ذهبهم مع جوارحه عقلا ثم اجاب اولا بان المراد بقوله اذ لو جاز كذبه عقلا انه  
لو جاز وقوع كذبه عقلا ولا شك ان امكان نقيض العلوم في نفسه وان لم يكن منافيا  
لهما لكن جواز وقوعه منافيا لهما على ما بين في محله وثانيا بان هذا مذهب الشيخ  
ومتابعيه من ان دلالة المجيزة على الصدق دلالة قطعية واظهارها على يد الكاذب  
ممتنع غير مقدور لله تعالى وان لم نطلع على وجه استحالة اقول والكل من اشتباه  
المقام عليه فانهم قالوا في بحث كيفية دلالة المجيزة على صدق مدعي النبوة ان الدلالة  
المذكورة عند الاشاعرة باجر آء الله تعالى عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه فان اظهر  
المجيز على يد الكاذب وان كان ممكنا عقلا فعلوم انتفاؤه عادة كسائر العادات ثم



ذكروا مذهب الشيخ ومتابعيه على ما اشار اليه المجيب وقالوا في بحث عصبة الانبياء  
اجمع اهل الملل والشرائع كلهم على وجوب عصمتهم عن تعمد الكذب وساقوا ما ذكره  
الشريف فبين ما ذكره في الاول وبين ما ذكره في الثاني تناف ظاهر حيث عزي  
الاول الى الاشاعة والثاني الى جميع اهل الملل وان الاول بني على العادة والثاني بني  
على الجواز العقلي والتحقيق ههنا ان المقام الاول انما هو في دلالة المجزة على صدق  
النبي وذلك بحجج ان عادة الله تعالى كذلك فانه وان كان خلق الخارق على يد الكاذب  
ممكنا عقلا لكنه يمنع عادة وان المقام الثاني انما هو في عصمة من ثبت نبوته بالمجرات  
القطعية فعلى هذا لو جاز الكذب عليه اي على الذي ثبت نبوته بالمجرات القطعية  
عقلا لطلعت دلالة تلك المجرات على نبوته عقلا وان كانت دلالة المجزة على الصدق  
دلالة عادية لجواز خلق الخارق على يد الكاذب عقلا والحاصل ان من ثبت نبوته  
بالادلة القطعية يستحيل الكذب عليه واللام تكن تلك الادلة اذلة على نبوته وان  
كانت دلالة تلك الادلة حين الادعاء دلالة عادية فهذا التحقيق يحصل التوفيق بين  
المقامين ويندفع الابرار الثاني مع الجوابين كما لا يخفى على ذي العينين (قوله هذا  
في الامور التبليغية) يعني ان هذا الدليل على تقدير تمامه انما يدل على ان الخبر يوجب  
العلم في الامور التبليغية والمدعى عام وهو ان خبر الرسول سواء كان في الامور  
التبليغية او غيرها من القصص والاختبارات يوجب العلم فالوجه في ايجاب خبر  
الرسول للعلم فيما عداها هو انه ثبت بالادلة القاطعة عصمة النبي عليه السلام من  
الذنوب فلا يكون كاذبا لان الكذب من الذنوب فالمعصوم منها معصوم منه ايضا  
واقول قد اشرنا الى ان المجزة لما دلت على صدق النبي دلت ايضا على صدقه في كل ما  
جاء به عن الحق تعالى سواء كان احكاما او غيرها لان الحق ان المجزة تدل على صدقه  
في دعوى الرسالة وعلى صدقه في كل ما جاء به عن الحق تعالى على ما حققناه على ان  
صدقه اي النبي عليه السلام في الاحكام الغير التبليغية ثبت بقوله واما انه استدلال  
فلتوقعه اه فلا حاجة الى التوجيه الذي ذكره (قوله قيل اذا تصور مخبره) اي قائله  
مولانا صلاح الدين الرومي وحاصل كلامه ان خبر الرسول من حيث انه خیران لو حظ  
معه حال الخبر بالرسالة لا يحتاج في افادته الى الاستدلال بل انه حينئذ يكون من قبيل  
قطري القياس فلا يحتاج الى ترتيب المقدمات وان لم يلاحظ معه حال الخبر بالرسالة  
يحتاج في افادته الى الاستدلال بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق  
اما على الثاني فظاهر واما على الاول فلان ايجابه للعلم يبدى غير محتاج الى ترتيب  
المقدمات فان من سمع قوله عليه السلام البينة للمدعى واليمين على من انكر وعلم انه  
خبر الرسول يحصل له العلم بمضمونه بدون ان يحتاج الى استحضار تلك المقدمات  
بل يجدهما حاضرتين ههنا لك حينئذ يخلاف ما اذا سمعه ولم يعلم بانه خبر الرسول

اولم يلاحظه بهذا الوجه فانه يحتاج في الافادة واذا عرفت هذا فقله فلتوقعه على  
الاستدلال غير صحيح على اطلاقه بل انما يكون ذلك فيما اذا لم يتصور مخبر الخبر بالرسالة  
(قوله واجيب اه) وحاصله ان تصور الخبر بالرسالة فرع العلم بنبوت الرسالة له وهو  
موقوف على الاستدلال بان هذا الخبر ادعى الرسالة واطهر المجزة على يده وكل من  
شأنه كذا فهو رسول فيتوقف خبره ايضا في كونه صادقا على الاستدلال بواسطة  
توقعه على تصور الخبر بالرسالة المتوقعة على الاستدلال لان الخبر في كونه صادقا  
موقوف على تصور مخبره بانه رسول وتصور الخبر بهذا الوجه موقوف على الاستدلال  
كما عرفت والموقوف على الموقوف على الشيء موقوف على ذلك الشيء فالخبر في كونه  
صادقا يتوقف على الاستدلال فيكون افادته العلم استدلاليا وفيه ما فيه اما اول فلان  
معنى كون الخبر استدلاليا انه ثابت صدقه بالاستدلال كما قررناه الشارح وعلى  
ما وجهه به يكون الثابت بالاستدلال رسالته لا الخبر نفسه والكلام فيه واما ثانيا  
فلما قال المناظرون ههنا من ان الاستدلال ما حصل بالاستدلال لا ما يتوقف عليه  
والا لزم ان يكون تصويره بوجه الرسالة استدلاليا لتوقعه على الاستدلال مع ان  
القائل لا يرتضيه واما ما قاله الفاضل المحشي في رد الجواب المذكور من ان تصور الخبر  
بالرسالة ليس استدلاليا بل هو حاصل بالضرورة العادية لمن شاهد المجزة على ما ذكره  
في شرح المواقف فليس بشئ لان المذكور فيه ان ادعى ان ظهور المجزة يفيد علما  
بالصدق وان كونه مفيد له معلوم لنا بالضرورة العادية فهذا الكلام انما يدل على  
ان العلم بافادته ضروري عادي وكون افادة الدليل معلوما بالضرورة لا يقتضي  
العلم بالمدلول ضرورة والحق ان المذكور في شرح المواقف اشارة الى النزاع  
في كيفية دلالة المجزة هل هي عقلية او عادية على ما هو عند الاشاعة فهو بؤ كد  
الاستفادة من الدليل فكيف يفهم الدلالة على كونه حاصلا بالضرورة ومثل هذا  
معلوم للمبتدئين (قوله والكل غلط) اي كل من السؤال والجواب غلط لان تصور  
الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر يديها فلا يصح السؤال وهو ظاهر ولا الجواب  
لتوقف صدق الخبر على الاستدلال بواسطة لكونه اي الاستدلال موقفا عليه  
وذلك لانه اذا لم يجعل تصور الخبر بالرسالة صدق الخبر يديها يحتاج في افادة الخبر العلم  
الى استحضار تلك المقدمات بانه خبر الرسول وكل ما هو خبر الرسول فهو صادق فتوقف  
الخبر على الاستدلال بواسطة كما ذكره لا يغني عن الحق شيئا فمع تصور ان خبر هذا  
الخبر رسول لا يحصل له العلم بصدق الخبر ما لم يلاحظ ههنا انه خبر رسول وكل ما هو خبر  
رسول فهو صادق لجواز ان يكون مخبر الخبر رسول لا صادقا في دعواه الرسالة ولا يكون  
ذلك الخبر صادقا لانه حينئذ قطع النظر عن كونه خبر رسول والخبر في نفسه يحتمل  
الصدق والكذب فثبت ان العلم بهذا الخبر صادق استدلاليا موقوف على استحضار تلك



المقدمتين فهذا التقرير هو المطابق لسوق كلام المحشى وبهذا تفتنت ما في تقرير السالكين (قوله نعم تصور الخبر بعنوان ما بلغه اه) بيان لمنشأ غلط السائل والمجيب اما الاول فلانه اثبت بين تصور الخبر بالرسالة وبين تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول مع ان تصور خبره بالرسالة لا يستلزم تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول فبعد تصور خبره بالرسالة يكون ذلك الخبر في حد ذاته محتملا للصدق والكذب فيحتاج في افادته العلم الى استحضار تلك المقدمتين فان كان تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول غير محتاج الى استحضار تلك المقدمتين بل يجعل صدق الخبر بديهيا حينئذ من قبيل نظري القياس لانه اذا تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول يترتب في الذهن هذا القياس خفي بمجرد التصور المذكور ولا يحتاج في الافادة الى الترتيب المذكور واما الثاني اى غلط المجيب فلانه لم يتفطن الفرق بين الامرين واثبت احتياج الخبر الى الاستدلال بواسطة توقفه على خبره بالرسالة المتوقفة على الاستدلال مع ظهور الفرق بينهما بان تصور خبره بالرسالة لا يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول وان للخبر اعتبارين فباعتباره في نفسه يحتمل الصدق والكذب ويحتاج في افادته العلم الى الاستدلال وباعتباره بعنوان ما بلغه الرسول غير محتاج اليه والسائل والمجيب لم يفرقا بين الاعتبارين فغلطا الا يرى ان تصور خبره عليه السلام بان عذاب القبر حق من حيث انه خبره في حد ذاته بدون ملاحظة انه مبلغ له يحتاج في افادته العلم الى الاستدلال واستحضار تلك المقدمتين ومن حيث انه خبر بلغه الرسول من الله تعالى المنزه عن الكذب والنقائص يجعل صدقه بديهيا من قبيل نظري القياس وفيه العلم الضروري من غير احتياج الى الدليل واما ما قاله الفاضل المحشى من ان قوله تصور الخبر بالرسالة لا يجعل صدق الخبر بديهيا ممنوع وذلك لان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ولما كان صدق هذا الخبر في الصورة الثانية بديهيا كما ذكره لم يكن ان يكون صدقه في الصورة الاولى بديهيا ايضا لان الرسالة في صورتين كانت ملحوظة مع ملاحظة هذا الخبر وهذه الملاحظة هي منشأ البديهية على ما ذكره فليس بشئ لاننا نعلم ان تصور خبره هذا الخبر بالرسالة يكون في المعنى بمنزلة تصور هذا الخبر بعنوان ما بلغه الرسول اذ لا يلزم من تصور خبره بالرسالة تصور خبره بعنوان ما بلغه الرسول اذ الكلام في الخبر الملحوظ من حيث ذاته كما صرح به المحشى وكون الرسالة ملحوظة في صورتين لا يفيد في مراده لان الرسالة في المقدمة الاولى متعلقة بالخبر لا بخبره حتى تكون بداهة الصدق في المقدمة الثانية مستلزمة لبدهيته في الصورة الاولى كما ذكره ونعم ما قاله المحشى والكل غلط وبما حققنا ظهر اختلاف ما ذكره المحشى المحقق في رده من انه ان اراد ان تصور الخبر بانه رسول سواء كان في هذا الخبر ولا بمنزلة تصور الخبر بعنوان ما بلغه فهو ممنوع لجواز ان

يتصور الخبر بوجه الرسالة انه رسول من الله تعالى مع تصور الخبر من قبل نفسه وان اراد ان تصور الخبر باعتباره رسول في هذا الخبر يستلزم تصور الخبر بعنوان ما بلغه فاللازمة مسلمة لكن المحشى انما حكم بعدم جعل صدق الخبر بديهيا على التقدير الاول انتهى لان الظاهر انه اراد الاول وارادة الثاني لا تلحق بهذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله لكن الكلام اه) استدلال دفع توهم ناشئ عن سابقه وهو انه يجوز ان يكون مراد القائل من قوله اذا تصور خبره بالرسالة لم يحتاج الى ترتيب المقدمات انه اذا تصور خبره هذا الخبر باعتباره انه بلغ هذا الخبر يكون صدق الخبر بديهيا من غير احتياج الى ترتيب المقدمتين حينئذ يرجع الى تصور الخبر بعنوان ما بلغه الرسول ويجعل صدقه بديهيا حينئذ يكون السؤال المذكور صحيحا ويحتاج في توجيه كلام الشارح الى الجواب المذكور وحاصل الدفع ان كلامنا انما هو في صدق خبر الرسول من حيث انه خبر مع قطع النظر عن كونه ما بلغه او غيره يدل على ذلك قوله وهو اى خبر رسول الله يوجب العلم الاستدلالى حيث لم يقل اى ما بلغه الرسول يوجب العلم ولا شك ان صدقه بهذا الاعتبار استدلالى يحتاج الى استحضار تلك المقدمتين (قوله ونظيره) اى نظيره ما ذكر من ان اختلاف اعتبار عنوان الخبر يؤثر في جعل صدق الخبر بديهيا واستدلاليا انه اذا لوحظ العالم من حيث ذاته مع قطع النظر عن الاوصاف العارضة له واثبت له الحدوث فيقال العالم حادث يكون ثبوت الحدوث له نظريا محتاجا الى النظر واذا لوحظ بوصف التغير ويقال العالم المتغير حادث يكون ثبوت الحدوث له بديهيا غير محتاج الى الدليل وان انتظم هنا قياس خفي لان من تصور العالم المتغير وتصور الحدوث يحكم بالحدوث على العالم المتغير كما بديهيا ويترتب في ذهنه قياس خفي هكذا العالم متغير وكل متغير حادث كما قرروا في قولهم الاربعة زوج وهذا التقرير هنا امر لازم بل ظاهر في كلام المحشى وان غفل عنه المناظرين ههنا وبما قرروا ظاهر فساد ما قيل من ان قوله من حيث عنوان المتغير بديهي ممنوع اذ لا بد فيه من ملاحظة الكبرى ايضا وهى قوائمه كل متغير حادث ولا شك ان ملاحظة الكبرى بعد الصغرى هو النظر والاستدلال انتهى ووجه فساد ظاهر مما قررناه وان لم يتفطنه المحشى المحقق وقوله فتأمل الظاهر انه اشارة الى ان ثبوت الحدوث للعالم الملحوظ من حيث عنوان المتغير انما يكون بديهيا لو كان ثبوت الحدوث للمتغير بديهيا وايس كذلك بل يحتاج الى اثبات ان ما ثبت قدمه امتنع التغير عليه والى الجواب بان الكلام على تقدير كون حدوث العالم تابعا بواسطة التغير اذ على تقدير ملاحظة هذا العنوان حينئذ يكون ثبوت الحدوث بديهيا نظري القياس هذا ويحتمل ان يكون اشارة الى بعض ما حققناه في هذا المقام وقيل اشارة الى الجواب عن الايراد المذكور انما بان المناقشة في المثال ليست من دأب المحصلين ولا يخفى ما فيه (قوله هذا المعنى) اى التيقن



بمعنى عدم احتمال النقيض مع الثبات اذا اظهر ان المراد منه عدم احتمال النقيض  
حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فيكون التيقن بهذا المعنى عبارة عن جزئين  
فيدخل فيه الثبات الذي هو عبارة عن عدم احتمال النقيض مالا فيكون ذكر  
الثبات بعد التيقن على هذا المعنى لغوا وتكرارا محضا وبما حررنا العموم المذكور اندفع  
ههنا ما مر ان الاول ما قيل ان التيقن بالتفسير الذي سيذكره المحشى اعني الجزم المطابق  
يشمل الثبات ايضا ضرورة وجود الجزم المطابق في الثبات وغيره والثاني ما قيل ان ذكر  
العالم لا يوجب الغاء الخاص اذ لا دلالة للامام عليه اصلا فكيف يكون ذكر الثبات بعده  
لغوا ووجه الاندفاع اما الاول فلانه فرق بين المعنى الذي اعتبره الشارح وبين المعنى  
الذي اعتبره المحشى حيث ان الاول عبارة عن جزئين ثابتهما عبارة عن الثبات  
بخلاف المعنى الذي اعتبره المحشى غايته انه شامل للثبات شمول للعام للخاص ولا  
لغوى ذكر الخاص بعدم العام واما الثاني فلانك قد عرفت انه ليس المراد بالعموم  
ههنا عموم الكل لجزئياته حتى يرد عليه انه لا لغوى في ذكر الخاص بعد العام  
بل عموم الكل لجزئياته ولا شك في دلالة الكل على اجزائه ولغوية ذكر الجزء بعد  
ذكر الكل نعم لو قال هذا المعنى يدخل فيه الثبات لكان اولى لكونه نصا في المقصود  
لكنه لوضوحه تركه (قوله اللهم اه) يعني اللهم الا ان يحمل على خلاف الظاهر ويراد  
بعدم احتمال النقيض عدم احتمال النقيض في نفس الامر بان لا يكون نقيضه ممكنا  
في الواقع بناء على ان نفس الامر والواقع شيء واحد فيخرج الجهل المركب وتقليد  
المخطئ لان نقيضه ما واقع وعدم احتمال النقيض عند العالم بان لا يجوز وقوع نقيضه  
بدله عنده ويخص ذلك بعدمه في الحال فيخرج الظن ولا يلغو حينئذ ذكر الثبات لان  
معناه عدم الاحتمال في المال فيخرج به تقليد المصيب هذا واقول معنى عدم احتمال  
النقيض في نفس الامر عدم احتمال في الواقع كما اشرنا اليه فلا ياتي ان يكون نقيضه  
ممكنا في ذاته فان جبل احد لم يتقلب في الواقع ذهب مع امكانه في ذاته فلا يخرج عن  
هذا التعميم مثل العلوم العادية المتعلقة بالمعلومات الواقعة في نفس الامر وان زعموا  
بمخرجها عن هذا التعميم ووجه واقوله وفيه ما فيه بالنظر الى هذا وانما دعاه الى هذا  
التعميم اخراج الجهل المركب وتقليد المخطئ كما اشرنا اليه (قوله وفيه ما فيه) قالوا في  
وجه النظر ان تعميم عدم الاحتمال بحيث يعنى عدم الاحتمال في نفس الامر الشامل  
للامكان الذاتي يخرج العلوم العادية عن اليقينييات لاحتمال ثباتها في انفسها  
فان جبل احد معلوم لنا يقينا انه لم يتقلب ذهبا مع احتمال نقيضه في نفسه بل معنى  
عدم احتمال النقيض هو عدم التجويز العقلي فلا يخرج العلوم العادية حينئذ عنها  
اذ لا انقلاب المذكور وان كان ممكنا في نفسه لكنه غير محتمل عند العالم اذ لا يجوز عند  
العقل وقوع نقيضه هذا وقد عرفت ما فيه آنفا من ان معنى عدم احتمال النقيض

في نفس الامر عدم احتمال في الواقع فثبت في الواقع لا يحتمل نقيضه فيه وان امكن في  
حد ذاته هذا بل الظاهر ان وجه النظر هو ان المتبادر من عدم احتمال النقيض عدم  
احتماله عند العالم حالا وما لا على ما مر في تعريف العلم فصرفه الى خلافه بان يراد عدم  
احتمال النقيض في نفس الامر عند العالم حالا لا في المال صرف الى خلاف المتبادر  
حيث زاد فيه على المتبادر ونقص عنه وان لم تكن تلك الزيادة وذلك النقصان خالين  
عن الفائدة وبما حررنا لك ظهرا ندفاع ما قاله الفاضل المحشى من انه ليس في هذا  
التوجيه من البعد بل فيه من الحسن ما لا يخفى لان معنى التيقن في اللغة هو زوال  
الشك على ما في الصحاح وهذا هو معنى عدم احتمال النقيض عند العالم واما كونه في  
الحال فتبادر من العبارة فاذا قلنا هذا الادراك يشابه ذلك الادراك في التيقن يتبادر  
منه انه كذلك في الحال مع قطع النظر عن ثباته في المال فلا بد من ذكر الثبات ليظهر  
انه لا يزول بتشكيك المشكك في المال انتهى اذ منشأ البعد ليس ارادة عدم الاحتمال  
عند العالم في الحال حتى يرد عليه انه متبادر جدابيل منشأ تعميمه بحيث يعنى عدمه  
في نفس الامر وعند العالم كما عرفت الحال فيه على ان دعوى تبادر عدم الاحتمال  
عند العالم حالا فقط ممنوع لا بد له من دليل بل المتبادر عدم احتمال حالا وما لا على ما هو  
المعروف عندهم ~~هكذا ينبغي~~ ان يفهم هذا المقام (قوله فالاولى ان) اي الاولى  
ان يفسر التيقن بالجزم المطابق سواء كان ثابتا او غير ثابت فيخرج به الظن والجهل  
وتقليد المخطئ ويخرج بالثبات الجزم المطابق الذي ليس بثابت وهو تقليد المصيب  
وقد عرفت ان الجزم المطابق وان كان شاملا للثبات لانه شمول للعام للخاص  
ولا دلالة للاول على الثاني فلا يخفى ذكر منفعة الثبات بعده ثم اقول هذا التفسير  
هو المطابق لقول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للثبات اذ وثقه دره  
حيث اشار في نتيجة الكلام الى ما هو الظاهر فكانه لا شيء معهم في تفسير التيقن  
المذكور فكانه صرح بان المراد بعدم احتمال النقيض عدم احتماله في نفس الامر  
وعند العالم حالا فقط بقرينة المقابلة وان كان هذا خلاف المتبادر عندهم على ما اشار  
اليه المحشى بقوله وفيه ما فيه هذا هو تحقيق المقام فدع عنه ما تكلفه الفاضل  
الساكنوني بما زعمه 'ولى المرام حيث قال والاولى ان يفسر التيقن بعدم احتمال  
النقيض عند العالم في الحال فيخرج الظن ويفسر الثبات بعدم الاحتمال في المال بان  
لا يزول بتشكيك المشكك ولا بد من الاطلاع على دليل يخالفه فيخرج تقليد المصيب  
لزواله بالتشكيك والجهل لاحتماله الزوال بعد الاطلاع على دليل يخالفه لعدم مطابقته  
الواقع انتهى وقد اغنيت عن هذا على انه يحتمل ان يكون هذا مراد الشارح ايضا  
لان الزوال بتشكيك المشكك يكون ايضا بالاطلاع على دليل يخالفه كما لا يخفى على  
المنصف وانما قال فالاولى اشارة الى ان تفسير الشارح وان كان المتبادر منه عدم



احتمال النقيض حالا وما لأعلى ما هو المشهور ولكنه يمكن توجيه اللغو والتكرار في قوله والثبات بان يقال المقصود ههنا المبالغة في إقادة خبر الرسول التيقن لأخراج العلم الحاصل به عن معرض التقليد فقوله والثبات من قبيل التصريح بما علم ضمنا ولك ان تقول انما قال فالأولى إشارة إلى ان كلامه موجه بما حققناه وان لم يكن خاليا عن الركائز بل الأولى الخالي عن الركائز كما ان يفسر بالجزم المطابق وأما ما قيل من ان فيه بحثا لانه ان اراد بالجزم المطابق ما هو في الحال والمآل كان ذكر الثبات لغوا وان اراد به الجزم المطابق في الحال لافي المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه فاهو جوابكم فهو جوابنا فليس بشئ اما اول فلان الظاهر ان المراد بالجزم المطابق ما هو اعم من الثبات وغيره لا ما ذكره ولو سلم فغايبته انه اعم مما هو في الحال وفي المآل لا كشمول الكل للجزء على ما اشرنا اليه فذكر الخاص بعد العام ليس بلغوه هذا وما قاله المحشى المحقق من انه على تقدير تسليم الكل والجزء حينئذ ان تقليد المصيب جزم مطابق في الحال والمآل وليس بثبات فلا يلوغ في ثباته وهذا اظهر من الشمس فكيف خفي عليه فقيه ما فيه لان تقليد المصيب وان كان جزما مطابقا في الحال لكنه ليس بذال في المآل لان الظاهر ان معنى الجزم المطابق هو عدم احتمال النقيض وتقليد المصيب يحتمل النقيض في المآل لاحتمال الزوال بتشكيك المشكك وهذا صريح في كلام المحشى في ذيل اللهم حيث قال لافي المآل لئلا يلزم اللغوية وقد ارتضى به ذلك المحقق هناك فالحق ان تقليد المصيب ليس بجزم مطابق في المآل كما انه ليس بثبات فاللغوية محققة حينئذ فلا بد من ان يصار الى ما ذكرناه فكيف يدعى الظهور في مثل هذا الامر الخفي وامانا نيا فلانا لان سلم انه لو اراد به ههنا الجزم المطابق في الحال لافي المآل توجه عليه ما اورده بقوله وفيه ما فيه بل الظاهر ان هذا مبني على الغفول عن توجيه قوله وفيه ما فيه وقد عرفت من حقيقة الحال فيه على انه لو اراد باليقين الجزم المطابق في الحال لافي المآل لا يرد عليه اللغوية كما اشرنا اليه نعم غايته انه خلاف المتبادر من حيث ان المتبادر منه الجزم المطابق ثانيا وغيره وما قيد في الحال فغير متبادر منه فارجع الى قول الشارح فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فتدبر والله الهادي (قوله لا يخفى ان قوله يوجب اه) هذا الكلام انما هو بالنظر الى تقرير قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه وحاصله ان الشارح لما فرغ هذا القول على قول المصنف والعلم الثابت به اه لزمه ان يقول ان مراد المصنف من قوله والعلم الثابت اه ان العلم هذا بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت الا يرى انه استدل عليه بقوله والالكان جهلا او ظنا او تقليدا اي ولو لم يكن المراد بهذا العلم اعتقادا مطابقا لكان جهلا ولو كان مطابقا لم يكن جازما لكان ظنا ولو كان مطابقا جازما ولم يكن ثابتا لكان تقليدا والكل ليس بعلم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت فثبت ان مراد

المصنف بقوله والعلم الثابت يضاهي العلم الثابت في التيقن والثبات هو ان هذا العلم بمعنى الاعتقاد الجازم الثابت بمقتضى تعريفه واستدلالة فحينئذ يرد عليه اي على ما حرره الشارح مراده ان قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي مغن عن هذا الكلام اي عن قوله والعلم الثابت لان معنى كونه موجبا للعلم الاستدلالي انه علم بمعنى اليقين وقوله والعلم الثابت اه يقيد ايضا على تقرير الشارح ان هذا العلم علم بمعنى اليقين فيكون الاول مستغنيا عن الثاني قطعاً وقد تكفوا في الاعتذار عن هذا بان يقال المقصود من قوله والعلم الثابت اه دفع حمل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلالي على مطلق الادراك فانه وان لم يكن للعلم عندهم معنى سوى اليقين الا ان استعماله بمعنى مطلق الادراك مشهور في الكتب متداول بين الناس هذا ولا يخفى ما فيه فان العلم في القول المذكور موصوف بالاستدلالية فكيف يتوهم حمله على مطلق الادراك بل لا بد ان يحمل على الادراك التصديقي ثم بملاحظة قول الشارح وما انه استدلال لا بد ان يحمل على الادراك التصديقي اليقيني فيكون التكرار محققا والكلام ههنا مع الشارح على ما حققناه والحق في الاعتذار ان يقال ان قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق الجازم الثابت تقرير باللازم مراده ان هذا العلم لما شبه بالضروريات في قوة التيقن وكما الثبات كان علما بالمعنى المذكور لان ما هو مشابه للضروريات في قوة التيقن وكما الثبات ليس الا علما بمعنى اليقين ولذلك استدل عليه بقوله والالكان اه وليس مراده ان المصنف اراد بهذا القول ان هذا العلم بمعنى اليقين حتى يرد عليه ما ذكره ولعل قوله والا قرب دون ان يقول والضواب إشارة الى ما حققناه هذا فان قلت فما الحاجة الى هذا التقرير وقد استفيد كونه بمعنى اليقين من قوله يوجب العلم الاستدلالي قلت نعم الا انه لما شبه بالضروريات في قوة اليقين وكما الثبات عرض هنا شبهة في كونه يقينيا على ما هو مقتضى التشبيه من التقصانية في المشبه ففرع عليه كونه بمعنى اليقين ثم استدل عليه على اننا نقول لا يلزم من كون العلم استدلاليا كونه يقينيا اذ كثيرا ما يكون الاستدلالي ظنيا لا سيما اذا كانت الأدلة تقليدية اذ الكلام في مضمونات الاخبار لا في انفسها والأدلة وان كان ثبوتها قطعيا لكن لا يلزم ان تكون مضموناتها قطعية ولا يلزم ايضا من كون الشيء صادقا على ما قرره الشارح كونه قطعيا يقينيا فحينئذ يظهر لقوله والعلم الثابت اه فائدة زائدة لم تحصل من الاول فتدبر والله الهادي وما ما قيل من ان العلم في قوله وهو يوجب العلم الاستدلالي محمول على التعريف المذكور اعني صفة يتجلى بها المذكور اه وهو شامل لليقينيات وغيرها فلا يكون قوله والعلم الثابت اه مستندرا فليس بشئ اما اول فلان التعميم المذكور خلاف الاصطلاح وقد صرح الشارح ههنا بان ينبغي ان يحمل التجلي على الانكشاف التام الذي لا يشمل الظن لان



العلم عندهم مقابل للظن على انه انما يكون العلم في قوله يوجب العلم اه محمولا على  
معنى اعم من اليقين اذا كان العلم في قوله واسباب العلم بمعنى اعم من اليقين فينتد  
لا يصح حصر الاسباب في الثلاثة المفيدة لليقين بل ويجب التصريح حيثند  
في الجواس والخبر الصادق والعقل بانها توجب العلم بمعنى اليقين كذا قيل واما  
ثانيا فلانه لا معنى لجل العلم في قوله يوجب العلم الاستدلال على التعريف المذكور  
بل اذا كان الحمل على المعنى الاعم امر الازم هنا فلا بد من ان يصار الى ما حققناه  
في العلوة (قوله وايضا اه) بمعنى يرد عليه ايضا على تقدير حمل قول المصنف والعلم اه  
على ان العلم بمعنى اليقين انه لا وجه لتخصيص العلم بالحاصل بخبر الرسول بالذكر بانه  
بمعنى اليقين فان جميع العلوم الحاصلة بالنظر والاستدلال علم بالمعنى المذكور  
والقول بان وجه التخصيص الرد على من قال ان الدلائل العقلية لا تفيد اليقين  
ليس بشئ لان هذا الرد حاصل بقوله وهو يوجب العلم فما وجه الاعادة الا ان يقال  
ان هذا اعتراض آخر لا يلاحظ الاول فيه ويمكن ان يقال خصه بالذكر لكون  
الكلام فيه ولان كلام العلوم العقلية والعقائية وان كانت مفيدة لليقين لكنه  
خص العقليات بالذكر لكونها اقوى يقينا لاستنادها الى الوحي الخالص عن شائبة  
الوهم فليفهم (قوله والاقرب اه) اي الاقرب الى الفهم في توجيه قول المصنف  
والعلم الثابت ان يقال كما ان التيقن والثبات في الضروريات في غاية القوة والكمال  
كذلك التيقن والثبات في العلم الثابت بخبر الرسول ايضا في غاية التيقن وكما ان الثبات  
وقد عرف منا ان الشارح لم ينف هذه الاشارة في كلام المصنف فتذكر واما ما قاله  
بعض الفضلاء من ان هذا مخالف لرأى المصنف لانه لا يقول بالتفاوت بين اليقينيات  
في القوة كما سيجي في بحث الايمان فقد رده المحشى المحقق بان رأى المصنف نفي الزيادة  
والنقصان عن اليقينيات لانني القوة والضعف فان وجود القوة والضعف بين  
اليقينيات بدوي وان تصديقنا بالشرعيات ليس كتصديق النبي عليه السلام هذا  
ليكن قال الشارح في بحث الايمان في تحقيق الزيادة والنقصان فيه قال بعض  
المحققين لانسلم ان حقيقة التصديق لا يقبل الزيادة والنقصان بل بتفاوت قوة وضعفا  
للقطع بان تصديق آحاد الامة ليس كتصديق النبي ولهذا قال ابراهيم عليه السلام  
ولكن ليظمن قلبي هذا كلامه قد صرح بان التفاوت بالقوة والضعف يستلزم  
الزيادة والنقصان الا ان يقال هذا مذهب الاشاعرة والمصنف لا يقول بالاستلزام  
المذكور فلم يلزم من كون الزيادة والنقصان منقيين عنده ان يكون التفاوت بالقوة  
والضعف منقيا قيل ليس في كلام الشارح ما يدل على انه لم يحمل كلام المصنف  
على هذا الاقرب وقوله فهو علم بمعنى الاعتقاد المطابق للحازم الثابت لا يفيد انه  
لم يقص ذلك بناء على انه يحتمل ان يكون المقصود من هذا ان العلم في قوله والعلم الثابت

ههنا بالمعنى الاخص مما سبق لانه المناسب للمقام يعني انه يحتمل ان يكون  
مقصود الشارح من قوله فهو علم بمعنى الاعتقاد اه ان العلم الثابت به بسبب  
مضاهاة العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات علم بمعنى الاعتقاد المطابق للحازم  
الثابت والاى ولولم يكن علما بهذا المعنى لكان جهلا او ظنا او تقليدا فلا يضاها  
العلم الثابت بالضرورة في التيقن والثبات وقد فرضنا مضاهاة اياه ومن المعلوم  
ان هذا المعنى لم يحصل مما سبق فهذا قريب الى التحقيق الذي ابرزناه في اول القول  
وان لم يكن في المتانة تلك المثابة وبما حررناه اندفع ما اورد على المحشى المحقق  
من ان هذا التوجيه في غاية البعد اما اول فلانه لا حاجة الى تفسير العلم ههنا اذ قد  
صرح في قوله واسباب العلم اه انه لا يطلق العلم عندهم الاعلى اليقينيات واما ثانيا  
فلانه لا وجه لتخصيص التفسير في هذا الموضع وتركه في قوله فهو يوجب العلم  
الضروري ويوجب العلم الاستدلال مع انه الاقدم الاحق بالتفسير واما ثالثا فلانه  
يجب حينئذ ذكره متصلا بقوله والعلم الثابت واما رابعا فلانه لا معنى لاثبات الفاء  
المشعر بانه فذلك لما قبله واما خامسا فلانه لا فائدة حينئذ في ذكر قوله والا لكان  
جهلا انتهى اما اندفاع الاربعة الاول فظاهر جدا على ما حررناه واما اندفاع الخامس  
فظاهر ايضا لانه لم يستدل عليه بهذا القول لم يلزم من المضاهاة المذكورة كونه  
علما بالمعنى المذكور على ما هو قاعدة التشبيه من النقصانية في المشبه (قوله وكأنه  
اشارة اه) اشارة الى الجواب عن قوله وايضا بيان الفرق بين العلمين يعني ان قول  
المصنف والعلم الثابت بخبر الرسول مشابه للعلم الضروري في قوة التيقن اه اشارة  
الى ان الادلة العقلية مستندة الى الوحي المفيد لحق اليقين وليس لشائبة الوهم مدخل  
فيها كما انه ليس له مدخل في العلوم الضرورية فيكونان متشابهين في قوة التيقن وكما ان  
الثبات بخلاف العلوم العقلية الحاصلة بمجرد نظر العقل فان فيها شائبة الوهم اذ له  
استيلاء على جميع القوى فيصرف في المعقولات ايضا فيحكم احكاما كاذبة لان حكم  
الوهم في المعقولات كاذب قطعاً على ما بين في محله فلا تصفو العلوم العقلية عن كدر  
ففي هذه الاشارة اشارة الى رد ما ذهب اليه المعتزلة وجهوز الاشاعرة من ان الادلة  
العقلية لا تفيد اليقين اصلا بل تفيد الظن فقط فليس هذه الاشارة وجهها اقوى  
في تحرير مراد المصنف من قوله والعلم الثابت اه يدل على قوله والاقرب ان مراد  
المصنف اه كما زعمه القاضل المحشى واما ما قيل من ان هذا مخالف لما تقر في الاصول  
من ان الادلة العقلية ظنيات لا احتياج الى معرفة الاوضاع والالفاظ وان مقصود  
المتلفظ ما ذاهل هو الحقيقة او المجاز وليس لنا ان تيقن بشئ من ذلك سبيل ورد بان  
المراد من كون الادلة العقلية مفيدة للعلم الذي هو في غاية التيقن انها تفيد بعد  
ان يحصل العلم بوجه دلالتها بطريق القطع ولا شك انه بعد التيقن بجميع المواد التي



لها مدخل في دلائلها فيفيد العلم الذي هو أقوى من العلم الحاصل بالدليل العقلي لعدم شائبة الوهم فيه والتيقن بوجه دلائلها يحصل في بعض المواضع انتهى وقد قال صاحب المواقف بعد تقرير شبه الخصم والحق أنها أي الدلائل العقلية قد تفيد اليقين في الشرعيات بقراءة شاهد من المنقول عنه أو متواترة تدل على انتفاء الاحتمالات المانعة عن إفادة اليقين فإنا نعلم استعمال لفظ الارض والسماء ونحوهما في زمن الرسول في معانيها التي تراد منها الآن والتشكيك فيه سفسطة هذا وأقول لا يخفى ما فيه من عدم موافقته لما هو المقرر ههنا من أن الأدلة العقلية مطلقا مستندة إلى الوحي المفيده لأن اليقين لا يستفاد منه أنها مطلقا تفيد اليقين وصرح بكلام صاحب المواقف والراد أنها في بعض المواضع تفيد اليقين وأيضا في قول المحشي أن الأدلة العقلية مستندة إلى الوحي المفيده لخلق اليقين نظرا لأنها حينئذ تكون ضرورية مع أن المقصود ههنا هو العلم الاستدلالي وغاية ما يمكن أن يقال أن الكلام ههنا في العلم بمضمون الاختيار الثابتة عن رسول الله بالتواتر أو بالسمع منه عليه السلام أو بغير ذلك وذلك استدلال لا ليس إلا وإن كان العلم بتلك الاخبار ضروريا وسيجي من الشارح إشارة إلى هذا في دفع الثاني ثم أنها قد تدل في بعض المواضع على ما هو المقصود منها دلالة قطعية وإن كان العلم بكل الاخبار والثابتة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم بطريق الضرورة في دفع الأول هذا (قال الشارح العلامة) فإن قيل هذا أي كون خبر الرسول موجبا للعلم يكون في المتواتر إذا أعده من الخبر المشهور والخبر الواحد لا يفيد العلم فيرجع هذا القسم إلى القسم الأول فلا وجه لعدده قسم آخر مغاير له ومن شرط التقسيم التباين بين الأقسام وحاصل ما ذكره في الجواب أن الكلام ههنا في العلم أنه خبر الرسول بأي طريق كان من غير أن يلاحظ وصف التواتر فيه ولا شك أن مفهومه مغاير للأول فيصح التقسيم اليه ما فورد عليه أنه حينئذ يكون خبر الواحد والمشهور ومفيد للعلم لكونهما خبر الرسول أيضا فأجاب بأن كلامهما إنما يفيد العلم لعروض الشبهة في كونهما خبر الرسول ولوزالت فيهما أيضا لإفاد العلم الاستدلالي أيضا هذا هو الراجح لنا قد وقيل في تقرير المقام حاصل السؤال أن يقال إن كون خبر الرسول مفيد للعلم الاستدلالي إنما يكون إذا تواتر كونه خبر الرسول وأما الخبر المشهور وخبر الواحد فلا يفيدان العلم فيكون خبر الرسول الموجب للعلم قسمين من الخبر المتواتر فلا يصح جعله قسمين في التقسيم المذكور ولا يلزم أن يكون قسم الشيء قسميه وهو محال وحاصل الجواب أن الذي جعلناه قسما للثبوت هو خبر الرسول مطلقا سواء كان بالتواتر أو بالسمع أو بالوحي أو بالإلهام فيكون خبر الرسول أعم من المتواتر فلا يرجع إليه لأن الأعم لا يرجع إلى الأخص بل بالعكس ولما كان بين خبر الرسول ههنا وبين الخبر المتواتر ولا عموم

وخصوص عن وجه لوجودهما في الخبر المتواتر عن الرسول ووجود الثاني بدون الأول في الخبر المتواتر الصادر من غير الرسول ووجود الأول بدون الثاني في الخبر المشعور من فم رسول الله صلى الله عليه وسلم مثلا كان بين القسمين عموم وخصوص من وجه فكان هذا الانقسام مثل انقسام الجسم إلى الحيوان والنبات فكما أن هذا الانقسام جائز كذلك الانقسام المذكور جائز ههنا أيضا انتهى وأنت خبير بأنه مع بعده في نفسه في تقرير مرار الشارح مخالفا لما هو المقرر عندهم من لزوم التباين بين الأقسام ولو اعتبارا بالأمثال المذكور مبني على المسامحة والتحقيق هنالك التباين بملاحظة المقسم في الأقسام كما صرحوا به فالوجه فيه ما أشرنا إليه أولا (قوله والا فالحديث مشهور) قيل كلام الشارح ههنا ظاهر في أن هذا الحديث متواتر وكذا ما ذكره في شرح المقاصد فهو ثقة فلا اعتداد بالقول بأنه ليس بمتواتر إلا بعد تصحيح النقل عن هو الوثوق منه انتهى ولا يخفى ما فيه لأن التواتر لا يثبت بمجرد قول الشارح أنه متواتر بل لابد من التصريح بالنقل عن أئمة الحديث الثقات في هذا الفن وأما ما في الكافي من أن هذا الحديث مشهور تلقته الأمة بالقبول حتى صار كالتواتر وكذا ما في شرح الهداية من أن هذا الحديث في نفسه من خبر الأحاد إلا أنه في حكم المتواتر لأن الأمة قد اجتمعت على قبوله والعمل بموجبه فلا يفيد في هذا المقام شيئا وإن زعمه الفاضل السالكوتي لأن تلقى الأمة بالقبول لا يفيد في كونه متواترا بالمعنى المقصود ههنا الأيرى أن حديث إنما الأعمال بالنيات رواه في القرن الثالث عن يحيى ابن سعيد الأنصاري من رواية هذا الحديث أكثر من سبعمائة مع أنه لم يقل أحدا بأنه متواتر هذا وأقول أيضا نصرة للمحشي أن الحافظ جلال الدين السيوطي صرح في القصة بأن حديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار رواه جهم غفر حيث قال خمس وسبعون رواه من كذب على صرح بعض الأئمة أنه رواه أكثر من هذا العدد حتى قال بعضهم رواه مائة صحابي وبعضهم زاد عليه ولا يخفى أن التواتر يحصل عادة بمثل خمس وسبعين لاسيما إذا كانوا أصحابين خصوصا إذا كانوا أزديين من العدد المذكور مثل ثمانين أو تسعين أو مائة أو أكثر على ما صرحوا به فلا ينبغي أن يشك في التواتر حينئذ وأما ما أعده فكونه متواترا غير معلوم ولذلك قال ابن الصلاح من سئل عن إيراد مثال للمتواتر في الأحاديث أعيان طلبه وحديث من كذب على متعمدا فليتبوأ مقعده من النار تراه مثلا لذلك فإنه نقله من الصحابة العدد الجهم هكذا ينبغي أن يقرر ثم أقول هذا إنما هو بالنظر إلى تواتر لفظه وأما بالنظر إلى معناه فلا شك في تواتره الأيرى إلى التصويض القاطعة المهددة للكذب على الأنبياء عليهم السلام وإلى الأحاديث الكثيرة في ذلك ولا شك أن قوام الشرائع إنما هو في رواية الكلام الصادر عنهم نعم بعض الأئمة ادعى العدم أي عدم الحديث المتواتر وبعضهم هزئه وإن قال



بوجوده على ما نقله السيوطي وحكم بأنه وهم ولعل المحشى بقى كلامه ههنا ما على  
الاول اوعلى الثاني فافهم (قوله انما قطع النظر عنها اه) يعنى انما قطع عن القرآن  
في افادة الخبر الصادق ولم يقطع النظر عن الدلائل مثل خبر الرسول او خبر الله او خبر  
الملائكة اذ حكم كل منهم احكم خبر الرسول في افادة العلم فلما لم يقطع النظر فيه عن  
الدلائل لم يقطع فيهما ايضا عنهما فحينئذ يخرج الخبر المقرون ويبقى خبر الرسول داخلا  
مع كون كل من الدلائل والقرآن امر خارجا عن الخبر موجب بالصدقة لان الوجه في عدم  
الخبر الصادق سببا للعلم استفادة معظم المعلومات الدينية منه والا فالخبر ليس سببا  
للعلم بل المفيد للعقل والخبر طريق له على ما سبق والخبر الذى هو مع الدليل كخبر  
الرسول او ما في حكمه مثل خبر الله او خبر الملك يستفاد منه معظم الامور الدينية  
وتلك الاستفادة لا تحصل الا بالدلائل فلذلك لم يقطع النظر عنها بخلاف الخبر المقرون  
بما يرفع احتمال الكذب اذ لا يستفاد منه شئ من المعلومات الدينية فلا وجه لادخاله  
فيه وجعله سببا فاعتبر قطع النظر عن القرآن والحاصل ان الخبر الصادق انما جعل سببا  
مستقلا ههنا غير العقل والحواس لاجل الاستفادة المذكورة وهى لا تحصل الا من  
الخبر مع الدلائل لا مع القرآن فلذلك قطع النظر عن الثاني لاجل الاول (قوله وقد  
يوجه اه) يعنى ان وجه قطع النظر عن القرآن دون الدلائل هو ما وجهناه به آنفا وقد  
وجهه بعضهم بان القرآن تنفك عن الخبر بان توجد القرآن ويتفق الخبر على ما هو  
شان القرآن اذ رب شئ يكون قرينة على شئ وربما يتخلف الشئ الثاني عن الاول  
كما اذا تحقق تسارع القوم الى داره مع عدم قدوم زيد وذلك ليس بعييد فان القوم  
يظنون قدومه ويتسارعون ويظن الراى بسبب تسارعهم قدومه بخلاف الدلائل  
فانها لا تنفك عن الخبر بل كلما تحقق الدلائل تحقق الخبر لان دلائله مستلزمة اياه  
فالقرآن وان دلت على تحقق الخبر في بعض الاوقات بالنسبة الى بعض الازهان  
لكمال اتدلل عليه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع الازهان فلا يكون الخبر المقرون  
مفيدا اذ انما فلذلك قطع النظر عنها واسقط الخبر المقرون عن درجة الاعتبار في الخبر  
الصادق بخلاف الدلائل فانها دالة على تحققه في جميع الاوقات بالنسبة الى جميع  
الازهان فيكون الخبر المدلل مفيد العلم اذ انما لم يقطع النظر عنه هذا وما ما قيل في  
توجيه قوله وقد يوجه بان القرآن قد تنفك عن الخبر من ان الخبر بقدم زيد عند تسارع  
قومه يفيد العلم وعند عدم تسارع قومه لا يفيد لكن تسارع قومه لا يلزم الخبر المذكور  
بل ينفك عنه بخلاف الدلائل فان دليل خبر الرسول يلزمه ولا ينفك عنه وهو ان هذا  
خبر الرسول وكل ما هو شأنه كذا فهو صادق انتهى وحاصله ان الخبر لا يستلزم القرآن  
بخلاف الدلائل فان الخبر يستلزمها على عكس ما وجهناه به فقيه ما فيه لان الاستلزام  
من جانب القرآن على تقدير وجوده لا من جانب الخبر وكذا الاستلزام في الدلائل

من جانبها لا من جانب الخبر وذلك ظاهرا لكل ذكى ثم ان الخبر المقرون بالقرينة على  
ما فرضناه يستلزم القرينة ولا ينفك عنها والذي ذكره ليس خبرا مقرونا (قوله وليس  
كذلك) يعنى ليس الامر كما قاله الموجه اذ المراد بالقرينة ما يدل على صدق الخبر دلالة  
قطعية بحيث يمنع تخلفه عنها على ما هو مقتضى قول الشارح مع قطع النظر عن  
القرآن المفيدة لليقين بدلالة العقل ولا شك انه لا فرق بين مثل هذه القرينة وبين  
الدليل في امتناع تخلف الخبر عنه واما ما قيل في التوجيه اى ليس هذا التوجيه  
صحى في نفس الامر فان دليل الخبر المتواتر وقرينته لا تلزمه بل تنفك عنه في بعض  
المواد وفي بعض الاشخاص او في بعض الازهان مع ان الخبر المتواتر كان مقبولا  
ومعدودا من اسباب العلم انتهى فبقي على ما زعمه سابقا في توجيه قوله وقد يوجه  
من ان الاستلزام من جانب الخبر وذا موجود في الدلائل دون القرآن وليس كذلك  
بل الاستلزام من جانب آخر وذا موجود في الدلائل دون القرآن على ما وجهناه به  
وان لم يكن تاما بمقتضى قوله وليس كذلك ثم ان الخبر المتواتر يفيد العلم الضروري  
عند المصنف ومنشأ حصول العلم عقبيه الاجتماع من غير تأثير شئ آخر فيه فرب  
اجتماع يخلق الله تعالى العلم عقبيه ورب اجتماع لا يخلق الله تعالى العلم عقبيه فلا  
يكون ذلك الحصول من افادة الدليل او القرينة فلا يضر انفكاك دليل الخبر المتواتر  
قرينة عنه وبهذا اندفع ما قيل ههنا من ان الخبر المتواتر لا يفيد مع قطع النظر  
عن قرآن صدق الخبرين وعدم امكان تواطئهم على الكذب وبهذا يتفاوت عدد  
الخبرين في التواتر قرب عدد يفيد العلم في مقام دون مقام آخر فكيف اعتبر قطع النظر  
عن القرآن في الخبر الصادق انتهى وذلك لان منشأ حصول العلم فيه هو الاجتماع  
ليس الاولا ولا يلحظ هناك صدق الخبرين ولا عدم امكان تواطئهم على الكذب فليس  
لمثل ذلك هناك تأثير في الصدق وعدمه قيل ولعل وجه قطع النظر عن القرآن  
دون الدلائل هو ان القرآن ليست مما يمكن ان يضبط اجالا وتفصيلا اما اجالا  
فظاهرا وما تفصيلا فلكثرتها واختلافها باختلاف الطبائع والافهام بخلاف  
الدلائل فانها ليست كذلك واما ما قاله المحشى المحقق من انه يمكن ضبط القرآن اجالا  
بان يعتبر القرآن المفيدة لليقين بالنسبة الى كل شخص والخبر المقرون بها يفيد اليقين  
بالنسبة اليه فقيه ما فيه لان هذا تفصيل لا اجال والكلام فيه وان اراد انه تعتبر  
القرآن بالنسبة الى كل شخص من غير تعيين ان تلك القرينة ما هى وذلك اجالا  
لا تفصيل فيرد عليه انه اذا اعتبر القرينة هناك مفصلة فتعيينه ايضا غير لازم  
ثم قال ذلك القائل الموجه ايضا المراد بالقرآن في قوله مع قطع النظر عن القرآن كل  
ما يم الدليل والقرينة فالمعنى المراد خبر يكون سبب العلم بمجرد كونه خبرا مع قطع  
النظر عن الامور الخارجية عنه من الدلائل والقرآن وخبر الرسول انما يفيد العلم



بمجرد كونه خبرا لان وجه دلالة هو كونه خبر الرسول فيكون الاستدلال بنفس  
الخبر بان يكون بالنظر في احواله كما في العالم بالنسبة الى الصانع فيكون الخبر سبب  
العلم بمجرد كونه خبر الرسول بخلاف القرآن فانها امور خارجة عن الخبر تأمل انتهى  
واقول لا يخفى ما فيه لاننا لا نسلم ان خبر الرسول يفيد العلم بمجرد كونه خبرا لان مجرد  
الخبر يحتمل الصدق والكذب والمفيد للعلم انما هو كونه خبر الرسول بالترتيب السابق  
فلا يكون الاستدلال بنفس الخبر بل بخبر الرسول فلا معنى للقول بان الاستدلال  
بنفس الخبر بالنظر في احواله على انه على هذا يدخل الخبر المقرون في الخبر الصادق  
اذ يصدق عليه انه انما يفيد العلم بمجرد كونه خبرا مقرونا فيكون الاستدلال بنفس  
الخبر لكن بالنظر في احواله كذا قيل والذي يظهر من سوق كلام الشارح ان المراد  
بالقرآن ما هو الخارج عن دلالة الخبر مثل الخبر المقرون وخبر الله وخبر الملك اما  
الاول فظاهر واما الثاني والثالث فلانهم انما يفيدان العلم بسبب اخبار الرسول  
ايهما فحكمهما حكم خبر الرسول واما مع قطع النظر عن اخبار الرسول ايهما  
فلا يفيدان العلم فالافادة منحصرة في القسم الثاني في خبر الرسول ولعل هذا هو  
التحقيق الملائم لسوق كلام الشارح وان غفلوا عنه (قوله لانه كذلك) اي خبر اهل  
الاجماع في حكم المتواتر في كون كل منها خبرا يقوم لا يحتمل عند العقل فواطئهم  
على الكذب ولا فرق في ذلك بينهما الا باعتبار ان افادة العلم في المتواتر بالبداهة من غير  
نظر وفي الاجماع بطريق النظر في الدليل مثل قوله عليه السلام لا تجتمع ائمتي على  
الضلالة هذا وما ينبغي ان يعلم انه اذا كان خبر اهل الاجماع في حكم المتواتر كان العلم  
الحاصل به في حكم العلم الحاصل من التواتر يعني انه في حكم الضروري وان كان نظريا  
فلا يرد انه لا يصح جعله داخل تحت المتواتر المحكوم عليه بانه يوجب العلم الضروري  
(قوله حاصل الجواب) اي حاصل قوله قلنا المراد انه ان حصر الخبر الصادق في النوعين  
مبنى على المسامحة من حيث انه ممنوع من جعل ما لم يكن منه في حكم ما كان منه  
فانحصر في الظاهر في النوعين لاعلى التحقيق اذ هو في الحقيقة خمسة انواع اثنان  
داخلان في خبر الرسول وواحد وهو خبر اهل الاجماع داخل في المتواتر ففي هذا  
الكلام اشارة الى ان مقصود الشارح مما فصله في الجواب هو بيان ان الحصر المذكور  
مبنى على المسامحة (قال الشارح العلامة وقد يجاب) يعني ان خبر اهل الاجماع  
في حكم المتواتر فلا يرد على الحصر المذكور ونقص به وهذا هو المرضي في الجواب عن  
النقص المذكور واما من اجاب بما حصله ان كلامنا في الخبر الذي يفيد العلم بمجرد كونه  
خبرا مع قطع النظر عما يفيد اليقين من القرآن وخبر اهل الاجماع ليس كذلك لان  
كونه مفيد للعلم انما هو بالنظر الى الادلة فكما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم  
فلم يصيب لان هذا جار في خبر الرسول ايضا لان افادته العلم ايضا انما هو بالنظر الى الادلة

الدالة على صدقه من المجزئات الدالة على صدق الرسول فاجراجهما من البحث  
دون الاخر ترجيح بلا مرجح فاهو جوابكم فهو جوابنا لا يقال هب ان كونه مفيدا  
للعلم بالواسطة الا ان واسطة خبر الرسول لازمة له غير منفكة عنه فلذا غلب من قبيل  
الاخبار المفيدة للعلم بنفسها بخلاف الواسطة في الاجماع لاننا نقول الادلة الدالة على  
كون الاجماع حجة لازمة ايضا والالم تكن ادلة عليه والذهول لا يستلزم الانفكاك لكن  
فرق بين الادلة في الاجماع وبين الادلة فيما نحن فيه لان ادلة الاجماع انما هي بالنظر  
الى كونها خبر الرسول الا ان هذا مؤيد لما قرره الشارح اولافافهم (قوله فان قلت  
هذا ام) حاصله ان كلامه فيما سبق في وجه الحصر من قوله ووجه الضبط ان السبب  
ان كان من خارج فان الخبر الصادق والا فان كان آله غير المدرك فالحواس والاى وان  
لم يكن آله غير المدرك بل كان آله هو المدرك صريح في ان العقل ليس بالآلة بل هو نفس  
المدرك والمفهوم من كلامه ههنا حيث قال قوة للنفس ان العقل آله للمدرك لان نفسه  
فبين كلاميه تناف وحاصل الجواب اننا لا نسلم ان المفهوم ههنا ان العقل آله غير  
المدرك بل المفهوم انه وصف للنفس اذا القوة بمعنى الوصف ووصف الشيء لا يسمى آله  
في العرف اذ لا يقال في العرف واللغة ان حرارة النار آله لها واما ما قاله المحشى المحقق  
من ان اطلاق الآلة على العقل بمعنى القوة شائع في عباراتهم كما وقع في الكشف الكبير  
في بحث الاهلية مرارا كثيرة وانه حينئذ يكون ذكر غير المدرك في وجه الحصر  
مستدركا اذ يكفي ان يقال ان كان السبب خارجا فهو الخبر الصادق والا فان كان آله  
فهو الحواس وان لم يكن آله فهو العقل فليس بشيء اما اولافلانه لا كلام في اطلاق الآلة  
على العقل بمعنى القوة بل الكلام في اطلاق القوة بمعنى الآلة فالظاهر ان القوة بمعنى  
الوصف وبين الاطلاقين على ان الكلام ههنا مبني على اصطلاح المتكلمين وما وقع  
في الكشف الكبير انما هو اصطلاح الاصوليين ولا يلزم التطابق واما ثانيا فلان كون  
الشيء وصفا لا ينافي كونه مدركا والذي اشير اليه في وجه الحصر هو هذا ولولم يذكر  
هناك غير المدرك لم يحصل هذا المعنى على ان الايراد حينئذ هكذا وهو انه جعل العقل  
في الحواس هو المدرك وههنا جعله وصفا للمدرك فبين كلاميه تناف لا ما ذكره هذا  
وبالجملة فالنقص من عبارة الشارح هنا نفي كونه آله بان يتوجه النفي الى المفيد  
واما نفي الغيرية هناك فمحمول على المسامحة باعتبار ان له دخلا تاما في الادراك فانه  
سلطان القوى الداركة فكأنه هو ادراكه مع كونه وصفا للمدرك في الحقيقة كما هو  
المستفاد ههنا وقد اشار الى هذا المعنى بعض الافاضل حيث قال لان العقل صفة  
لنفس منشأ الادراك كما هو واضح نسخة الشيء الى منشاء كما يقال قدرة الباري موجبة  
للأشياء ومؤثرة فيها مع ان الباري هو المؤثر بقدرته بخلاف الحواس فانها بطرق  
للادراك لا منشأ انتهى (قوله واما داخل الغير على المصنف) اي واما الجواب عن



السؤال المذكور بان المراد بالغير المذكور في وجه الحصر الغير المصطلح وهو ما يمكن  
 انفسكا كدق في الوجود عن الاخر فالمعنى ان لم يكن آله يمكن انفسكا كدق في الوجود  
 عن المدرك فهو العقل ولا شك ان نقي الغيرية عن العقل بهذا المعنى لا ينافي كونه قوة  
 ووصفا للنفس لان وصف الشيء ليس مغاير له بهذا المعنى وان كان غيره بالمعنى اللغوي  
 فيعبد عن الفهم اذ المتبادر من اطلاق الغير هو اللغوي اعني ما يكون مغايرا  
 في المفهوم على انه غير صحيح في نفسه لان نقي الغيرية بالمعنى المذكور انما هو عن الصفات  
 القديمة واما الصفات الحديثة فغايرة لموصوفها لانه يمكن وجود احدهما مع عدم  
 الاخر بان يعدم الصفة ويبقى الموصوف والعقل مع النفس كذلك كما في الجنون  
 واما ما قاله المحشي المدقق من انه لو حمل الغير على المصطلح يلزم ان لا يكون الخواس  
 ايضا آله غير المدرك مع انه جعلها في وجه الحصر آله غير المدرك فليس بشيء لانه  
 اذا حمل الغير على المصطلح يكون الغير ايضا في قوله هنالك فان كان آله غير المدرك محجولا  
 على المصطلح وهذا ظاهر فان الخواس يمكن انفسكا كدق في الوجود عن المدرك بان يتبقى  
 ويبقى المدرك فن اين يلزم ما ذكره وان اراد انه يلزم ان لا تكون الخواس ايضا آله غير  
 المدرك بالمعنى اللغوي كان له وجه لكن لا منافاة بين نقي الغيرية بالمعنى اللغوي واثباتها  
 بالمعنى الاصطلاحي وان اراد انه يلزم ان لا تكون الخواس ايضا آله غير المدرك بالمعنى  
 الاصطلاحي مع انه جعلها في وجه الحصر آله غير المدرك بالمعنى اللغوي مع كونه  
 خلاف المفروض لا منافاة بينهما ايضا وبالجملة هذا الكلام في غاية السقوط (قوله  
 هذا هو النفس بعينها) اذهى التي يدرك بها الغائبات والمحسوسات جميعا واما العقل  
 المغاير للنفس وهو الذي اشار اليه اولافلا يدرك به الا الغائبات اذا دارت المحسوسات  
 بالخواس قال المحشي المدقق قوله يدرك به ظاهري في انه سبب لادراك النفس والنفس  
 هي المدركة لاسبب الادراك قال المحقق اللهم الا ان يقال بالمغايرة الاعتبارية  
 او يجعل الباء زائدة من قبيل كني به وكما لو كان ان تقر قوله يدرك على صيغة المعلوم  
 ويكون مسندا الى الغائبات ويجعل الادراك بمعنى الانكشاف والباء في قوله به  
 للتعبية فيكون المعنى جوهر تنكشف به الغائبات بالوسائط ولا يخفى ما في الكل  
 من التكلف الا ان الوجه الاول امر لازم على ما سبقته ثم اقول والى هذين المعنيين  
 للعقل اشار الشارح في التلويح في بحث الاهلية حيث قال ان العقل يطلق على  
 القوة التي بها الادراك وعلى الجوهر المجرد الغير المتعلق بالجسم تعلق التدبير والتصرف  
 وهو المشار اليه بقوله عليه السلام اول ما خلق الله العقل وان حال نفوسنا بالاضافة  
 اليه كحال ابصارنا بالاضافة الى الشمس فكما ان باضاعة نور الشمس تدرك المبصرات  
 كذلك باضاعة تدرك المعقولات انتهى فالمعنى الاول ناظر الى الاول والثاني الى الثاني  
 ومن زعم تغاير ما ذكره ههنا ثانيا وما ذكره في التلويح فلم يصب وكذا من زعم

تغاير العقل بهذا المعنى مع النفس لم يصب والتحقيق ان العقل والنفس والقلب والروح  
 متحد بالذات متغايرة بالاعتبار كما اشار اليه الامام حجة الاسلام في احياء العلوم  
 من ان حقائق هذه الامور الاربعة متحد ذاتا وان كانت متغايرة بالنظر الى  
 الاشخاص ومن غفل عن هذا قال ما قال وتحقيق المقام مفوض الى الابطال واذا  
 عرفت هذا عرفت سر تضعيف القول الثاني لان الكلام فيما كان سببا للعلم في حق  
 الاشخاص والعقل بهذا المعنى عبارة عن امر كلي هو مبدأ للاسباب كما لا يخفى  
 على اولي الالباب (قوله والعرف واللغة) يعني ان العرف واللغة تدل على مغايرة  
 العقل والنفس لان اصحابهم يزعمون ان العقل ليس الا قوة للنفس ولا يعرفون العقل  
 بالمعنى الثاني اذ ذلك مبني على تدقيقات كلامية بل فلسفية والكلام ههنا بالنظر  
 الى العرف واللغة اولى فلذلك قال قيل اشارة الى ضعفه ههنا وبما حررنا اندفع ما قاله  
 المحشي المحقق من ان هذا الجواب انما يتم لو كان القائل بهذا المعنى منكرا لاطلاق  
 العقل على القوة المذكورة اما لو كان قائلها ويكون مقصوده من هذا التعريف  
 انه يطلق العقل على النفس ايضا كما يطلق على قوتها كما يدل عليه قوله عليه السلام  
 اول ما خلق الله العقل فقال له اقبل فاقبل الحديث فلا تنسى لان القائل وان اعترف  
 باطلاق العقل على القوة العاقلة لكن الكلام ههنا مع العرف واللغة وهم لا يفهمون  
 الا العقل بمعنى القوة العاقلة على ان الكلام ههنا فيما هو سبب العلم وذلك ليس الا  
 ما هو مغاير للنفس ذاتا واعتبارا لا ما هو مغاير لها اعتبارا متحد ذاتا (قوله عدم تقييد  
 العلم) في قوله سبب العلم بالضرورة والاستدلال او نحوهما بان يقول سبب العلم  
 في الالهيات وفي الرياضيات وفي معرفة الصانع اشارة الى العموم لجميع انواع العلوم  
 اذ لا يخفى ان عدم التقييد وان كان عبارة عن الاطلاق غير العموم لكن الاطلاق  
 بمعونة المقام يفيد العموم ولعل لهذا قال اشارة الى العموم وهذا اولى مما اشار اليه  
 المحشي المحقق من ان العموم مستفاد من اثبات العلم معرفة بلام الاستغراق اذ  
 الاستغراق انما يستفاد منه بمعونة المقام وعلى كل تقدير فالمعنى انه سبب لجميع انواع  
 العلم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان عدم تقييده اشارة الى الاطلاق لا الى العموم فان  
 معنى الاطلاق هو عدم التقييد ومعنى العموم هو الاستغراق والذي يفهم من عدم  
 تقييده هو الاول دون الثاني هذا (قوله فقيه رد لفرق المخالفين) فتخصيص الشارح  
 السمنية والبراهمة وبعض الفلاسفة لكونهم اشهرهم لا كما توهم القاضل  
 السلكتي من انه اى التخصيص المذكور حيث قد قاصر اربى الكلام على اطلاق المتن  
 ولم يلتفت الى العموم الحاصل من معونة المقام للاعتناء بما خصه من بينهم ولعل  
 مثل هذا صدر من الشارح في بحث الخبر المتواتر ثم ان المخالفين طوائف الاولى منهم  
 المنكرون لا فادته مطلقا والثانية المنكرون لا فادته سوى الهندسيات والحسابيات



والثالثة لا فادته في النظريات فقط والرابعة لا فادته في الالهيات فقط وهو المنقول عن  
 ارسطو حيث قال لا يقين في المباحث الالهية بل الغاية فيها الاخذ بالاولى  
 والخامسة في معرفة الله تعالى فقط قالوا النظر لا يفيد معرفة الله تعالى بلامعلم مرشد  
 الى ترتيب المقدمات مؤيد من عند الله بالوحى او بكمال عقله لان العلوم الضعيفة كالنحو  
 والصرف والخياطة لا يستغنى فيه عن تعلم فكيف العلم الالهى الذى هو اصعب  
 العلوم اجيب بان الاحتياج بمعنى العسر مسل واما بمعنى الامتناع فلا قال بعض  
 الافاضل اذ ابلغ العسر الى حد كان اكثر سالكه مخطئاً لم يكن ذلك طريقاً يسلك  
 فيه وهذا مراد من انكره وكفى حجة ان اهل النظر من الفرق الاسلامية قد افرقوا الى  
 ثلاث وسبعين فرقة كلهم في النار والا واحدة كما ورد به الحديث فان قيل فطلبية هذا  
 الطريق يجب ان يحجر واعمالهم عليه اجيب بان كلهم مشابون لان المخطئ في الاجتهاد  
 مثاب كما ورد في الحديث واما قوله في النار الا واحدة فعناء استحقاقهم لها لخطاهم  
 في الاعتقاد ولا ينال ذلك اجرهم بقدر جهلهم وهو عشر اجر المصيب او نصفه انتهى  
 ولا يخفى ما فيه من المخالفة لما تقر في اصول الفقه من انه اذا كان طريق الصواب ينشأ  
 فلو اخطأ المجتهد فيه يكون معاقباً والحال فيما اشير اليه في الحديث النبوى كذلك اذ  
 ما عدا اهل السنة والجماعة اخطأ وافيا يكون فيه طريق الصواب بينا والحق ان الفرق  
 الضالة اى ما عدا الناجية لهم قصور في المعارف الالهية والعلوم الربانية فهم في النار  
 في الدنيا والاخرة فليس لهم اجر على جهلهم فليت شعري ماذا اراد ذلك الفاضل (قوله  
 هذا دليل بعض الفلاسفة) يعنى ان المراد بقولنا بناء على كثرة الاختلافات  
 في الالهيات فهو دليل للفلاسفة المتكبرين لا فادته فيها فقط كما في المواقف  
 وليس هذا دليل السنية لانهم ينكرون جميع النظريات من العدديات والهندسيات  
 وغيرهما فدعواهم عام يشمل جميعها والدليل مختص بماعدا الهندسيات  
 والعدديات اذ لا كثرة لاختلافهما فلو جعل دليلاً للسنية لم يكن مشتتاً لدعواهم  
 فلا بد ان يصرف الى الاخير (قوله لان هذا نسبة عدم المعلوماتية) يعنى ان قولهم  
 النظر الصحيح لا يفيد في معرفة الله تعالى مسألة من مسائل الالهيات لان حاصله  
 ان ذات الله وصفاته غير معلومة بالنظر الصحيح فوضوعهما ذات الله وصفاته قاله البحث  
 فيما بحث في الالهيات فقيه اثبات ما نعيم حيث قلتم النظر لا يفيد في الالهيات  
 ثم نظرت في ان ذات الله وصفاته غير معلومة بالنظر الصحيح فقد اثبت افادة النظر  
 في مسألة من مسائل الالهيات او قاصلي شبهتكم انه لو كان ذات الله وصفاته معلومة  
 بالنظر لما اختلفوا وتناقضوا الاراء والملازم باطل والملازم مثله ولا شك انه نظر  
 في الالهيات فلو كان مفيد العلم به لكان النظر مفيداً في الالهيات فيتحقق المتناقض  
 جزماً ثم اقول ان قولهم هذا قضية موجبة حتمية على ما هو شأن المسائل غايته انها

معدولة المحول ولا يضر ذلك في ايجابها والله در المحشى حيث قال ونسبة عدم  
 المعلوماتية الى ذات الله تعالى وصفاته ولم يقل سلب المعلوماتية عن ذات الله وصفاته  
 فجازع المقاصلي الجلبى من ان الاول ان يقول سلب المعلوماتية عن ذات الله وصفاته  
 ليس بشئ وكذا ما قاله الفاضل السلكونى من ان الفرق بين الاحكام الالهية  
 والسلبية مما لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة ليس بشئ لانه لا شك في الفرق المذكور  
 كما يظهر من عبارة المحشى فاذا كررنا لا يرضى بسماعه الاذن الكريمة (قوله لكن يرد  
 ان يقال) يعنى يرد على هذا انه انما يلزم التناقض ان لو ادعوا ان النظر لا يفيد شيئاً من  
 الظن والعلم واما اذا اعترفوا افادته الظن على ما نقل عن الامام من انه لا نزاع لاحد  
 في افادته الظن وانما النزاع في افادته اليقين فلا تناقض لان لهم ان يقولوا ان نظرننا  
 هذا يفيد الظن بان النظر لا يفيد العلم اى اليقين في الالهيات فاثبت للظن والمضى  
 العلم فلا تناقض بينهما ولعل هذا هو معنى قوله ولعلمهم يدعون الظن في هذه المسئلة  
 ايضا يعنى انهم يقولون اننا نظن ان النظر لا يفيد اليقين في معرفة الله تعالى هذا  
 ما ذكره واقول بل الظاهر انهم جازمون في هذه المسئلة وقد اشترنا الى ان المراد  
 ببعض الفلاسفة همنا ارسطو واتباعه حيث قالوا لا يقين في المباحث الالهية  
 والظاهر منه الجزم لا الظن فليقهم (قوله يرد عليه اه) حاصله اننا لانسلم انه لو افاد  
 شيئاً لم يكن فاسداً لجواز ان يكون فاسداً في نفسه ومفيداً للزام الخصم المتدبر  
 بان النظر يفيد العلم فهذا ايضا نظر يفيد عنده العلم بانه لا يفيد العلم ولا فساد في ذلك  
 والجميع الازامية اعنى المركبة من المقدمات المسلمة عند الخصم شائعة في المكتتب  
 والقول بعدم افادته الازام لعدم صدقه في نفس الامر قول لا يعمله هذا ولا يخفى  
 ما فيه لان الظاهر ان مقصود الشارح من قوله فلا يكون فاسداً انه لا يكون فاسداً  
 في الافادة ان كان فاسداً في نفسه وعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره وقد اشار في شرح  
 المقاصد الى هذا حيث قال بعد تقرير الاعتراض ما حاصله والجواب ان يقال ان افاد  
 ما ذكرتم بطلان مذهبن بوجه من الوجوه كان النظر مفيداً في الجملة وان لم يفد  
 كان لغواً وبقي دليلنا سالماً عن المعارضة على ان المقصود ههنا الزام الخصم فاذا حصل  
 ذلك فلا يضر الفساد والحق ان هذا البحث مما لا يسمي ولا يغنى من جوع (قوله هذا  
 انما ينشأ اه) اشارة الى ايراد اعتراض على قوله فان قيل اه وحاصله ان هذه الشبهة  
 لا تستلزم المدعى لانها على تقدير تمامها انما تبدل على امتناع العلم بان النظر لا يفيد  
 ولا تبدل على ان النظر ليس مفيداً في نفسه اذ لا يلزم من امتناع العلم بعدم الافادة  
 عدم افادته في نفسه لان حاصلها ان كون النظر مفيداً للعلم لا يمكن ان يكون  
 ضرورياً حاصله بدون الاستدلال ولان يكون نظراً حاصله لا بالاستدلال ولا شك انه  
 انما يلزم منه ان لا يكون ككون النظر مفيداً للعلم حاصله اصله ولا يستلزم عدم



كونه مفيد في نفسه والمدعى هو هذا أو قول لا ينبغي أن دعواهم إنما هو كون النظر  
الصحيح غير مفيد للعلم في الالهييات فليس لهذا البحث وجه سوى تحقيق المقام بقوله  
لكن القائل بنفسه انتهى فافهم (قوله لكن القائل) إشارة إلى دفع الاعتراض  
المدعى كور يعني كما أن القائل بالافادة يدعي العلم بها أيضا لأن ما قصده من  
الاستدلال إنما يترتب على العلم ولأنه لا يمكن دعوى شيء والاستدلال عليه  
بدون العلم كذلك المنكر ينكرهما معا أي يدعي كون النظر مفيد غير معلوم لنا  
وانتفاء هذا المجموع أما بانتفاء نفس الافادة فلا شك أنه إذا انتفى نفس الافادة انتفى  
العلم بها أيضا وأما بانتفاء العلم بها فإذا افادت الشبهة المذكورة انتفاء العلم ثبت مدعى  
المنكر والحق أن مقصود المحشى من هذا دفع ما يحتاج في الذهن من أنه ينبغي افادة  
النظر العلم وتبقى نفس الافادة مع أن المنكر ينكرهما معا ولا يلزم ذلك من دليله فدليله  
غير تام ثم حقق المقام كما ترى وخلاصته أن مدعى المنكر ليس في نفس الافادة بل في  
العلم بها وهو إما بعدم الافادة أو بعدم العلم بها. والأفامثال هذا البحث عما ينبغي أن  
يرفع من البين وإما ما قاله المحشى المحقق من أنه لو تمت هذه الشبهة المذكورة بقوله  
فإن قيل أه لزم ثبوت نقيض ما ادعى المنكر حيث افاد النظر بهذا التردد العلم بأن  
النظر لا يفيد العلم فيتناقض إلا أن يدعى الظن دون العلم ففقيه ما فيه لا لزوم الفساد  
على أن النظر مفيد للعلم في كل شق قطعي لأن لزوم عدم وقوع الخلاف في النظر على  
تقدير كون افادته العلم ضروريا ولزوم اثبات النظر بالنظر على تقدير كون الافادة  
ظنرا قطعي فيعيد جرما أن النظر لا يفيد العلم فكيف يدعى الظن ههنا على أن مثل  
هذا الكلام صدر من المحشى سابقا وقد عرفت ما فيه مع أن أصل التوجيه بعيد جدا  
ولذلك يلتفت إليه الشارح والحق أن من جله وجوه فساد الإبراد المذكور لزوم  
التناقض فلا وجه لدفعه ولذا قال الشارح العلامة على أن ما ذكرتم استدلال  
بنظر العقل ففقيه اثبات ما نقيض فقد صرح بأن التناقض لازم لهم في كل ما استدلوا  
عليه بشيء نعم قال الشريف ههنا في شرح المواقف هذه المعارضة عنهم إنما هي إذا ادعى  
الخصم اليقين بهذه السالبة الكلية إذ يلزمهم التناقض على تقدير كونها نظرية وأما  
إذا كان غرضه التشكيك حتى لا يثبت كون النظر مفيداً فلا يختار أن هذا النظر  
الخاص يفيد الظن بعدم الافادة فلا يثبت نظر مفيد للعلم فلا تناقض انتهى (قوله أي  
اثبات افادة النظر أه) يعني أن الكلام على حذف المضاف إذا الكلام في اثبات  
كون النظر مفيداً فيحتاج إلى هذا التقدير والمعنى أنه يلزم اثبات افادة النظر  
المخصوص العلم بافادته ذلك النظر المخصوص للعلم وذلك لأن اثبات القضية الكلية  
القائلة بأن كل نظر صحيح مفيد للعلم بالنظر المخصوص موقوف على افادته العلم بتلك  
القضية الكلية ولا شك أن حكم هذا النظر المخصوص مندرج تحت تلك القضية

الكلية المذكورة لأنها من جزئياتها فاثبات الكلية بالنظر المخصوص يستلزم  
اثبات هذا المخصوص بنفس افادته العلم وأنه اثبات الشيء بنفسه وأقول يمكن أن يقال  
أن ذلك النظر المخصوص في حد ذاته غير ذلك النظر المخصوص المندرج تحت تلك  
الكلية وإن كان التغير اعتباريا وذلك مما لا شك فيه وهذا القدر كاف في دفع لزوم  
اثبات الشيء بنفسه ثم إن هذا الوجه غير الوجه الذي سيحققه المحشى فليفهم (قوله  
وقد يقال أه) حاصل هذا الجواب أن اللازم مما سبق أعني اثبات تلك الكلية بالنظر  
المخصوص استفادة العلم بتلك الكلية من ذلك النظر المخصوص نفسه ولا نسلم أنه  
يلزم فيه اثبات الشيء بنفسه إذ غاية ما يلزم حينئذ استفادة العلم بالنظر المخصوص من  
ذلك النظر المخصوص نفسه أي استفادة العلم بأن النظر المخصوص مفيد للعلم من أن  
النظر المخصوص نفسه مفيد لأن افادته العلم ولا خال في استفادة العلم بالافادة  
من نفس الافادة لعدم لزوم اثبات الشيء بنفسه الأبرى أن كثيرا من النتائج  
تخصل من الاضطرار الصحيحة مع الغفلة عن كونها مفيدة للعلم والامر هنا كذلك  
على ما قررناه (قوله وقد ريفه الشارح أه) وحاصل تزييفه أن العلم بأن النظر مفيد  
إنما يستفاد من العلم بذلك النظر والعلم بافادته فيلزم استفادة العلم بافادته من العلم  
بافادته فيعود المحذور لأن النتيجة لازمة للدليل والعلم باللازم إنما يلزم من العلم  
باللزوم والعلم بتحقيق المزموم الأبرى أنهم شرطوا في الانتاج التفتن لكيفية اندراج  
الاصغر تحت الاوسط ليتحقق له العلم بكيفية افادته وما ذكرته من أننا نحصل كثيرا من  
النتائج بانظار صحيحة مع الغفلة عن العلم بكونها مفيدة لا يدل على عدم  
العلم بالافادة بل على عدم العلم بالعلم بالافادة على أن العلم بالعلم بعد التوجه  
والالتفات قطعي الحصول على ما قالوا والحق أن ذلك النظر المخصوص إذا جعل  
دليلا على اثبات تلك الكلية التي يندرج تحتها ذلك النظر يلزم ههنا من العلم  
بافادته العلم بافادته إذا الدليل ما يلزم من العلم به العلم بشيء آخر ولم يكن هناك العلم  
بافادته ذلك النظر المخصوص له لم يحصل العلم بتلك الكلية ولا بذلك النظر المخصوص  
المندرج تحتها وهكذا شأن الاضطرار الصحيحة مع نتائجها وهذا حاصل كلامه  
في شرح المقاصد حيث قال فيه فإن قيل معنى اثبات القضية النظرية أن العلم بها  
يستفاد من نفس النظرية بأن يعلم المقدمات مرتبة فيعلم النتيجة وهذا إنما يتوقف  
على كون النظر مفيداً للعلم لا على العلم بذلك فالوقوف هو التصديق والوقوف  
عليه هو الصدق قلنا معنى الكلام على أن اللازم في القياس هو صدق النتيجة  
والمزموم هو صدق المقدمات المرتبة وأما التصديق بالنتيجة أعني العلم بتحقيقها  
فإنما يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وبكونها مستلزمة للمطلوب بدرجة  
أو أكثر بناء على ما تقرر من أن العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزموم



ويتحقق المزموم انتهى وإما ما قاله المحشي المدقق من أن المستلزم للعلم بالنتيجة إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة ولا مدخل للعلم بكونها مستلزما للمطلوب في ذلك الاستلزام وما ذكر من أن العلم بتحقيق اللازم يستفاد من العلم بالزوم ويتحقق المزموم إنما هو العلم بالمقدمات المرتبة في القياس الاستثنائي لا العلم بكونها مستلزما للمطلوب ففيه ما فيه لأنه لا فرق بين القياس الاستثنائي والاقترافي في أن التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق بالمقدمات المرتبة وإن كان الاستلزام ظاهري في الاستثنائي لكون المدار فيه على الزوم وإما أن التصديق بالنتيجة يستلزم التصديق بكون المقدمات مستلزما للمطلوب فيما لا شك فيه وإن كان يغفل عن العلم بهذا الاستلزام لكن الغفلة لا تقتضي عدم ذلك التصديق فتدبر وباللغة التوفيق (قوله أي توقف الشيء على نفسه الذي هو حاصل الدور) يعني أن الدور هو توقف الشيء على ما يتوقف عليه إما بمرتبة أو بمراتب فلا أقل من أن يكون ههنا شيان يتوقف كل منهما على الآخر وهما شي واحد فقط فلا دور حقيقة لكن لما لم من توقف الشيء على ما يتوقف عليه توقفه على نفسه جملة على الخاص بل اللازم إذا اللازم ههنا توقف أفادة النظر بخصوص له عليه وإما ما قاله بعض الفضلاء من أن معنى قوله وأنه دور أنه يستلزم الدور الحقيقي لأن العلم بأن كل نظر صحيح مفيد للعلم على تقدير إثباته بالنظر بخصوص موقوف على العلم بأفادته له والحال أن العلم بأفادة هذا النظر موقوف على العلم بتلك الكلية لأنه من فروعها والعلم بالفرع مستفاد من العلم بالأصل بضم الصغرى سهولة الحصول اليه بأن يقال هذا نظر صحيح وكل نظر صحيح فهو مفيد فهذا مفيد فلا حاجة إلى حمل الدور على معناه المجازي فقد رده المحشي المحقق بأن لا نسلم أن العلم بأفادة النظر بخصوص موقوف على العلم بتلك الكلية وكون العلم بالفرع مستفادا من الأصل بضم الصغرى سهولة الحصول إنما يدل على استلزامه أيام وابن الاستلزام من التوقف فإن العلم بالنتيجة مستفاد من الدليل المعين وليس موقوفا عليه لجواز أن يحصل بوجه آخر انتهى وأقول أفادة النظر بخصوص له إما أن يكون بداهة فلا استفادة هنالك من الأصل وهو ظاهر وإن كان نظريا فليس للعلم بذلك الفرع طريق الاستفادة إلا تلك الكلية بالطريق المذكور والاستلزام لا يتأني التوقف لا يرى أن العلم بالنتيجة كما يستلزمه الدليل لا يتوقف على مطلق الدليل وإن لم يتوقف على الدليل المعين وههنا لما لم يكن للعلم بذلك الفرع طريق الاستفادة إلا تلك الكلية لأنه من جزئياته وفروعه فقط يكون التوقف هنا كالاستلزام محققا بل الوجه في دفع القول المذكور أنه لا يقرض أفادة النظر بخصوص له ضرورة فلا يكون العلم بالفرع المذكور مستفادا من العلم بالأصل فلا توقف ههنا وإن أدرج تحتها على أن التوجيه المذكور بعيد عن سوق عبارة الشارح فإنه صريح في أن الدور ههنا هو إثبات أفادة النظر بأفادة النظر وليس فيه إلا توقف الشيء على نفسه

نفسه وإما ما قاله المحشي المدقق تقلا عن بعض المدققين من أن توقف الشيء على نفسه من جملة مفهوم أفراد الدور لأن المتوقف على الشيء أعم من أن يكون نفسه أو غيره فلا حاجة إلى هذا التأويل ففيه ما فيه أيضا لأن التحقيق أن الدور يحتاج إلى شيئين موقوف وموقوف عليه وإن لم من التوقف بينهما توقف الشيء على نفسه فالحق ما أشار إليه المحشي من الحمل على المعنى المجازي (قوله حاصله أنا ثبت) يعني أنا لا نسلم أنه يلزم من إثبات أفادة النظر بأفادة النظر إثبات الشيء بنفسه لا بانه ثبت الكلية أعني قولنا كل نظر صحيح مفيد للعلم شخصية مثل قولنا العالم متغير وكل متغير حادث يفيد العلم بحادث العالم فالثبت حينئذ هو أفادة النظر من حيث كونه نظرا والمثبت على صيغة اسم الفاعل هو أفادته من حيث أفادته الكلية معبر عنها بعنوان النظر والنظر بخصوص مأخوذ بالنظر إلى ذاته من غير أن يكون معبرا عنه بعنوان النظر حتى لو فرض أنه ليس من أفراد النظر كان مثبتا أيضا لتلك الكلية فيكون الموقوف عليه أفادته من حيث ذاته واللازم من إثبات الكلية بتلك القضية الشخصية إثبات حكم هذا النظر بخصوص من حيث كونه نظرا لأن الجزئيات المندرجة تحتها مأخوذة بهذا العنوان فيكون الموقوف أفادته من حيث كونه نظرا والموقوف عليه أفادته من حيث ذاته ولا خلل فيه لتغير المثبت والمثبت بالاعتبار هذا هو خلاصة الجواب وإما بيان أنه يجوز أن تكون القضية الشخصية من حيث ذاتها ضرورية ومن حيث اندراجها نظرية فلا دخل له في الجواب ولذا لم يتعرض له الشارح والمقصود منه دفع ما يورد من أن هذه القضية لدخولها في تلك الكلية نظرية ثابتة بأفادة نظرها فلا يورد أمر يتسلسل وحاصل الدفع أن تلك الشخصية ضرورية من حيث أنه أخذ موضوعها من حيث ذاتها وهي بهذا الاعتبار مثبتة بكسر الباء نظرية من حيث أنه أخذ موضوعها بعنوان الكلية وهي بهذا الاعتبار مثبتة بفتح الباء مندرجة تحت الكلية ولا بعد في كون القضية مختلفة بداهة وكسبا باختلاف العنوان كذا أشار إليه السلكوني مع تلخيص من لا يخفى ما فيه لأن خلاصة الجواب متوقفة على كون تلك الشخصية ضرورية إذ لو كانت نظرية لكانت مندرجة تحت الكلية قطعا فيلزم إثبات الشيء بنفسه قطعا حينئذ ولا فائدة في أخذه من حيث ذاته في دفع المخدور المذكور لأنه إذا كان نظريا يلزم القياس قطعا على أنه ليس معنى أخذه من حيث ذاته إلا أخذه ضرورية لأنه إذا لم يؤخذ بعنوان النظرية بل أخذ من حيث ذاته يكون بداهة لا سيما إذا كان اتساعه على هيئة الشكل الأول فالحق أن أخذه ضرورية إما لأن أخذه نظرية عين إثبات الشيء بنفسه وقد سبق الجواب لدفعه وإما لأن أخذه ضرورية من لوازم أخذه من حيث ذاته وعلى التقديرين لاخذ الضرورية في الشخصية والنظرية في الكلية مدخل في الجواب كما لا يخفى على نفسه



اولى الالباب ولذا قال الشريفة ههنا في شرح المواقف ملخصا هذا المقام فان قلت  
 لاشك ان الكلية مشتملة على احكام الجزئيات كلها فاذا ثبتت الكلية بحكم جزئي  
 معين فقد ثبت حكم ذلك الجزئي بنفسه قلت حكمه من حيث خصوصية ذاته غير  
 حكمه من حيث انه فرد من افراد موضوع الكلية فالاول ضروري اثبت به هذا  
 الثاني النظري فلا محذور اصلا انتهى فتدبر بالانصاف مجتنباً عن الاعتساف (قوله  
 والاولى ان يقول من غير احتياج الى سبب) يعني ان بين قوله اول التوجيه وبين قوله  
 من غير احتياج الى تفكير تنافيا حيث ان الاول يدل على انه لا يحتاج الى شيء اصلا  
 والثاني يدل على انه لا يحتاج الى تفكير وان احتياج الى شيء آخر من الحدس والتجربة  
 وغير ذلك فاول التفسير منافي لآخره فالاولى ان يقال من غير احتياج الى سبب  
 اصلا حتى يمتنع اوله باخره وانما قال فالاولى اشارة الى انه يمكن توجيهه بان يحمل التفكير  
 على معناه اللغوي والمعنى من غير احتياج الى ملاحظة امر آخر من فكر واحد  
 او احساس او تجربة ولما يمكن ان يورد عليه بانه يحتمل ان يكون قوله من غير  
 احتياج الى تفكير تفسير لقوله اول التوجيه فلا يرد عليه ما ذكره دفعه بقوله وجعله  
 تفسيراً اه واصله ان جعل قوله من غير احتياج الى تفكير تفسيراً لاول التوجيه  
 وان لا يميز بعض الملازمة لتقرير المصنف لكنه لا يلائم تقرير الشارح لانه يدل على  
 انه جعل الضروري مقابلاً للاكتسابي المفسر بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار  
 فقد جعل الضروري بمعنى ما يحصل بدون مباشرة الاسباب فكيف يلائمه جعل قوله  
 من غير احتياج الى تفكير تفسيراً لاول التوجيه واما ما قيل من ان الحاصل من  
 الحدس والتجربة خارج عن المقسم فان كلا من ذلك مما يتعلق بما سوى العقل من  
 الحدس والتكرار فليس بشيء اذ قد سبق في وجه الحصر ان مرجع الكل الى العقل  
 فكل من الحدسيات والتجربيات وامثال ذلك داخل في المقسم ههنا عني في العلم  
 الثابت بالعقل هذا ما ذكره في تحرير مرامه ونحن نقول من المثل المشهور ان  
 الجواد قد يكتبو ولقد كما المحشى الخيال في هذا المقام وتحقيق مرام الشارح ههنا ان  
 للضروري معنيين خاص وهو ما يحصل باول التوجيه من غير احتياج الى سبب  
 كالعلم بوجوده وتغير احواله والتضديق بان الكل اعظم من الجزء فانه لا يحتاج  
 في التضديق نفسه الى شيء اصلا وان احتياج في اطرافه الى شيء وهذا المعنى غير  
 منحصر في التصور وان ترائى من ظاهر كلام صاحب البداية انحصاره فيه  
 وعام يشمل لهذا المعنى ولما حصل بالحدس والتجربة ايضا وغير ذلك وهو ما يحصل  
 بدون الفكر والنظر في دليل والضروري بهذا المعنى يشمل الاكتسابي ايضا وهذا المعنى  
 هو الذي عبر عنه في كلام صاحب البداية بما يحصل باول النظر من غير احتياج الى  
 تفكير كالعلم بان الكل اعظم من جزئه وكالعلم بان نور القمر مستفاد من

الشمس وغير ذلك وهو بهذا المعنى مقابل للاستدلالي لا الاكتسابي كما هو صريح  
 في كلام صاحب البداية ايضا والمراد من الضروري في هذا المقام هو هذا المعنى لان  
 الكلام في العلم الحاصل من نظر العقل والعلم الحاصل من نظر العقل منقسم الى  
 الضروري بهذا المعنى والاستدلالي كما هو صريح كلام صاحب البداية ايضا فالحق  
 انه لا فرق بين كلام المصنف وصاحب البداية في تقسيم العلم الحاصل من نظر العقل  
 الى ضروري واستدلالي وان تفسير الشارح بقوله اي باول التوجيه من غير احتياج  
 الى تفكير هو عين تفسير صاحب البداية سوى التعدير باول النظر فكما ان قوله من  
 غير احتياج الى تفكير تفسير لقوله باول النظر كذلك ههنا قوله من غير احتياج الى  
 تفكير تفسير لقوله باول التوجيه ولا يجوز حمل الضروري في كلام المصنف على  
 المعنى الاول كما زعمه المحشى لان الكلام في العلم الحاصل من نظر العقل وهو غير  
 منحصر في الضروري بالمعنى الاول واما مقابلته للاكتسابي فلا يقتضي حمله عليه لانا  
 لانسلم مقابلته له بل هو مقابل للاستدلالي ولو سلم فهو مقابل للاكتسابي المحمول على  
 ما ثبت بالاستدلالي لا للاكتسابي المطلق حتى يلزم حمله على المعنى الاول هذا وهذا  
 التحقيق الا ينق اندفع ما قاله في القول الاتي من ان الظاهر من عبارة المصنف وتقرير  
 الشارح اه واندفع ما اورده ايضا من انه يلزم ان يكون حال بعض العلم الثابت مهما  
 كالتجربيات لانه داخل في الضروري على ما حققناه وان غفلوا عنه واندفع ايضا  
 ما اورده بقوله فالاولى ما في بعض الشروح اه بل الاول ما قرره الشارح على  
 ما حققنا مرامه والحق انه لا كدر في تقرير الشارح في هذا المقام والعصمة من الحفيظ  
 العلامة نعم الاولى للشارح ترك قوله باول التوجيه والاكتفاء بقوله من غير احتياج  
 الى تفكير لكنه تبع في ذلك صاحب البداية والعمدة في ذلك عليه وقد قال المحشى  
 المدقق لو لم يجعل قوله من غير اه تفسير لقوله باول التوجيه كان مستنداً كما محضاً  
 مع ان الظاهر من مقابلتها بما ثبت بالاستدلالي كونه مقابلاً للاستدلالي فيجب  
 ان يكون تفسيره انتهى ومن البين ان ههنا كلام مثل الشارح وصاحب البداية  
 غير لائق بشأن العاقل على ان بعض الافاضل وجه كلامه ايضا بان قوله باول  
 التوجيه بالنظر الى المعنى اللغوي للفظ البداية والثاني بالنظر الى المعنى المراد منه  
 عرفا وعلى كل تقدير فالمحشى ما اتقن في هذا المقام فدفع عنك خرافات اوهام المناظرين  
 (قوله الظاهر من عبارة المصنف وتقرير اه) يعني ان الظاهر من مجموع عبارة  
 المصنف وتقرير الشارح حيث ذكر المصنف الضروري في مقابلة الاكتسابي وفسره  
 الشارح بما يحصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان الضروري في مقابلة  
 الاكتسابي المفسر بما ذكره فعنه ما لا يكون بمباشرة الاسباب وهذا هو الذي وعد  
 بقوله كما ستعرفه ولا يخفى ما فيه فان الاكتسابي المقابل للضروري ليس هو الاكتسابي



المطلق بل الاكتسابي المحمول على ما ثبت بالاستدلال كما لا يخفى على من له ادنى مسكة  
فيثبت ككان الظاهر من عبارة المصنف وتقرير الشارح كون الضروري بمعنى  
ما يحصل بدون الفكر والنظر في دليل فيثبت بدفع ما اورده ههنا من الايرادين بل  
الايرادات لان فساد المبني عليه يستلزم فساد المبني وتحقيق هذا المقام ان ههنا  
قضيتين الاولى قوله ما ثبت بالبدهة فهو ضروري والثانية قوله وما ثبت بالاستدلال  
فهو اكتسابي فالقضية الاولى جزء آهامة مساويان لا بمعنى ان كلا من البديهي  
والضروري بالمعنى الاخص اعني ما لا يكون بمباشرة الاسباب على ما ذكره المحشي  
وتبعه المتأخرون بل بمعنى ان كلا من البديهي والضروري بالمعنى الاعم اعني  
ما يكون بدون الفكر والنظر في دليل لان الكلام في العلم الثابت بالعقل  
فلا بد ان يكون لمباشرة الاسباب مدخل فيه والقضية الثانية محمولة اعم من  
الموضوع وهو ظاهر فالقضية بين القضيتين انما هي بالنظر الى الجزء من معنا  
فالاكتسابي ههنا ليس مقابل للضروري مع قطع النظر عن قوله وما ثبت  
بالاستدلال بل هو اى الاكتسابي مع قطع النظر عنه اعم من وجهه من  
الضروري المراد ههنا لوجوده في الاستدلال فالحق ان الاكتسابي اعم من  
الاستدلال والضروري فيحمل على كل منهما فالتقابل بينهما انما هو بالنظر  
الى موضوع القضيتين هذا ثم ان ههنا امورا اربعة البديهي والضروري  
والاستدلال والاكتسابي فلكل من الاولين معنيان خاص وعام وكل منهما  
من حيث الخصوص والعموم مقابل للاستدلال فيبينها مبينة كلية ومن حيث  
الخصوص مقابل للاكتسابي ايضا ومن حيث العموم اعم واخص من وجهه من  
الاكتسابي حيث يوجد الضروري والبديهي في البديهي الاولى ولا يوجد الاكتسابي  
فيه والاكتسابي يوجد في الاستدلال ولا يوجد كل منهما فيه ويحتاجان معا  
في التجريبات والحدسيات وما بين الاستدلال والاكتسابي فعموم وخصوص  
مطلق هذا (قوله ويرد عليه) اى على ما هو الظاهر ان المثال الذي ذكره ليس  
موافقا له بالمعنى المذكور لان حصوله يتوقف على الالتفات المقذور وتصور الطرفين  
المقذور لكون التصور كسبيا فلا يصدق عليه انه حاصل بدون مباشرة الاسباب  
بالاختيار فيكون مثالا للاكتسابي لا للضروري واقول لاننا لم نثبت للضروري  
بالمعنى الذي ذكره وسند المنع ما عرفت انما لو سلم فكل من الضروري والبديهي  
اما تصوري او تصديقي والتصديقي الضروري هو الذي لا يحتاج بعد تصور الطرفين  
الى شيء وقد صرح الشريفة العلامة في الحاشية الصغرى بان نظرية الاطراف  
لاتا في بدهة الحكم وهذا كلام لا يشك فيه عاقل وقد اشار الشارح الى هذا المعنى  
حيث قال فانه بعد تصور معنى الكل والجزء لا يحتاج الى شيء فيثبت يكون

الاكتسابي المقابل له هو ما يحصل بعد الالتفات وتصور الطرفين بمباشرة الاسباب  
بالاختيار كما يشير اليه تمثله بقوله ككصرف العقل والنظر في المقدمات  
في الاستدلالات والاصغاء وتقليب الحدة وغير ذلك في الحسيات ثم ان المثال  
المذكور مثال للتصديق الضروري وان كان الضروري اعم ههنا من التصوري  
والتصديقي ولا بأس في ذلك فان المقصود ههنا التوضيح وهو يحصل بمثال من اى  
نوع كان وبما قررنا ان دفع ما قاله المحشي المحقق من ان التوجيه المذكور تكلف مع  
انه يلزم ان يكون الضروري والكسبي قسمين للتصديق دون التصور والاصطلاح على  
خلافه انتهى ووجه الاندفاع ظاهر جدا (قوله وانه يلزم) عطف على قوله ان المثال  
المذكور اى يرد ايضا على ما هو الظاهر ان يلزم على تقدير ان يكون الضروري  
ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب ان يكون حال بعض العلوم من التجريبات  
والحدسيات متروكا مع انه من العلم الثابت بالعقل على ما صرح به الشارح  
في وجه حصر الاسباب ضرورة انه ليس بضروري حينئذ اعدم حصوله باول  
التوجيه لتوقفه على الحدس والتجربة ولا كسبي اذ المراد بالكسبي ههنا ليس هو  
الكسبي المطلق بل الكسبي الثابت بالاستدلال على ما هو صريح قوله وما ثبت  
منه بالاستدلال فهو كسبي وبهذا يظهر ضعف ما قيل من اننا لانسلم ان التجريبات  
والحدسيات متروكة في البيان لدخوله في الكسبي لان المراد به ما يكون لمباشرة  
الاسباب مدخل فيه ولا شك ان لاستعمال الحدس والحدس وتكرار المشاهدة  
مدخل فيه انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالكسبي ههنا ليس هو الكسبي المطلق  
حتى يرد عليه انه داخل فيه بل الكسبي الحاصل بالاستدلال والظاهر انه غير داخل  
فيه فيلزم الاهمال وفيه بحث ايضا اما اولا فلاننا لانسلم ان المراد بالضروري ههنا  
ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب والضروري بهذا المعنى غير مراد ههنا  
اذ الكلام في العلوم الحاصلة بالاسباب وقد ارجع المشايخ الحدس والتجربة وغير  
ذلك الى العقل فكل الحدسيات والتجريبات داخل في العلم الثابت بالعقل فلا بد  
ان يكون داخلا ايضا في الاقسام والالام يكن التقسيم حاصرا ولا يكون ذلك  
البيان يحتمل الضروري على المعنى الاعم كما حققناه في تحقيق مرام الشارح  
على انه كما انه خارج عن الاقسام خارج عن المقسم ايضا ولا دخل في ذلك حينئذ واما  
ثانيا فلان المراد بالضروري ههنا ما يكون حاصلا بدون مباشرة الاسباب لكن  
لاننا لانسلم الاهمال حينئذ لانه داخل في الكسبي لانه وان كان محمولا على ما ثبت  
بالاستدلال لكنه لا يلزم ان يكون مساويا له وقد اعترف الشارح باعنيته  
منه حيث قال فكل استدلالى اكتسابي ولا عكس ولو كان حال بعض العلوم مهملا  
لا يكون للاعنية ههنا وجه اصلا والحق ان الاعنية انما تظهر بدخول مثله في الكسبي



والإلزام ترادف الكسبي والاستدلالي ولا يقول به الشارح ولا يرضى به المحشي  
وأما ما قاله المحشي المدقق من أن الظاهر من سوق كلام المصنف أن ما ثبت منه  
بالبداهة تفسير للضرورة وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي وأن المراد  
بما ثبت بالبداهة ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل بقريئة المقابلة لما ثبت  
بالاستدلال فأولوية ما في بعض الشروح ظاهرة وأما قول المحشي وهو أن الظاهر  
من عبارة المصنف أن الضروري في مقابلة الاكتسابي غير خاف ففيه ما فيه أيضا  
أولا فلا نه إذا كان المراد بما ثبت بالاستدلال ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل  
بقريئة المقابلة وكان قوله وما ثبت بالاستدلال ما لا يكون ثبوته بالنظر في الدليل  
بقريئة المقابلة وكان قوله وما ثبت بالاستدلال تفسير للاكتسابي كان هذا الكلام  
عين ما في بعض الشروح فليت شعري ماذا اراده حتى ادعى ظهور أولوية ما فيه  
حينئذ وأما ثانيا فلأن كلام من قوله وما ثبت منه وقوله وما ثبت بالاستدلال قضية  
محمول الثانية اعم من موضوعها وأن كان محمول الأولى مساويا لموضوعها على  
ما حققناه ولا يعهد جعل الموضوع تفسير للمحمول وأما ثالثا فلأن دعوى عدم  
الانفصال في الظاهر الذي ادعاه المحشي مع كونه منافيا له لما بسط غير مسلم في حد ذاته  
ثم الجواب من القاضل السلبي كوني أنه اجاب عن الايراد باهمال المذكور بأن قال  
التجريبات والحدسيات داخله في الضروري بالمعنى الاخص الذي ادعاه المحشي فهنا  
لأن حصولها وان كانت بواسطة الحدس والتجربة لكن توسطها غير ملحوظ  
عند المشايخ لعدم تعلق غرضهم بتفاصيلها على ما مر في وجه الحصر ولذا جعلوها  
مما ثبت بالعقل وان كان لاستعانة الحس والتجربة بمدخل فيها ولا يخفى على الفطن  
أن مثل هذا الضحكة للناظرين لأن توسطها وان لم يكن ملحوظا عندهم لعدم تعلق  
غرضهم بتفاصيلها لكن العلم بالحدسيات والتجريبات إنما يحصل بتوسط الحدس  
والتجربة على ما يشهد به الوجدان والكلام في العلم الحاصل هذا والحق أنهم اتبعوا  
أهواء القاضل الخيالي ههنا بغير علم ومالهم من ناصرين (قوله فالأولى ما في بعض  
الشروح) من أن المراد بالبداهة عدم توسط النظر لأول التوجه والضرورة حينئذ  
بالمعنى الأعم مقابل الكسبي والاستدلالي وهما مترادفان فلا يرد عليه المثال المذكور  
ولا الإهمال المسطور وأقول قد عرفت اندفاع الايراد بالمثال المذكور والإهمال  
إذا التحقني أن الشارح فسر البداهة هنا بعدم توسط النظر وأما كون الاكتسابي  
أعم من الاستدلالي فلا يقدر في ذلك على أنه لو لوحظ الجمل يكون الكسبي مرادفا  
للاستدلالي وأما القول بأن الايراد باهمال حال بعض العلوم من الحدسيات  
والتجريبات مقطوع به لكنه لا يوجب الخطائية في كلام المصنف بل تركه الأليق  
والأولى فليس بشئ بل تركه غير لائق لاسيما عند المشايخ الذين هم أصحاب

الحدس والتجارب كما لا يخفى على أولى الألباب فالتحقيق ادخاله ههنا كما حققنا غير مرة  
فتدبروا والله الهادي (قوله كلمة ما عبارة اه) إشارة إلى دفع ما ورد على هذا التعريف  
من أنه يلزم كون العلم بحقيقة الواجب ضروريا ألا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق  
ألا يمكن تحصيله على ما هو التحقيق عند الحكماء وجمع من الصوفية ولو أمكن فهو  
ليس بواقع وعلى كل تقدير فلا علم هناك فضلا عن كونه ضروريا وحاصل الدفع أن  
كلمة ما عبارة عن العلم الحاصل بقريئة أنه قسم من أقسام العلم الحادث إذا انقسم  
إلى الضروري والكسبي ههنا هو العلم الحاصل للمخلوق على ما سبق والعلم الحاصل له  
حادث قطعنا بل العلم المطلق المنقسم اليه ما هو العلم الحادث على ما صرح به صاحب  
المواقف وان لم يكن تاما عند بعض المحققين على ما حققناه في تعليقاتنا على الحواشي  
الغنية التذينية والحدوث يستلزم الحصول للمخلوق فلا يرد الايراد المذكور إذا العلم  
بحقيقة الواجب إما ممتنع وإما ممكن غير واقع وعلى كل تقدير فليس بحاصل للمخلوق  
وأما علمه تعالى بذاته فهو علم حضوري وبما حررنا ظهر فساد تخصيص الاندفاع على  
مذهب من يرى امتناع العلم المذكور كما صدر عن المحشي المدقق كظهور فساده على  
مذهب من يرى جوازه وعدم وقوعه كما صدر عن المحقق إذ كل منهما تخصيص بلا  
مخصص والأرفق ههنا ما افدناه وأما ما قاله بعض الفضلاء من أن الحصول معتبر  
في ماهية العلم ولا حاجة إلى التقييد بالخاص بل وإطلاق العلم على ما ليس بحاصل  
لا يجوز لاسيما إذا كان متمنا ففيه ما فيه لأن الحصول معتبر في ماهية العلم بعد  
كونه مبنيا على مذهب الحكماء الذين هم عرفوه بأنه الصورة الحاصلة من الشيء  
عند العقل لا على مذهب المتكلمين الذين هم عرفوه بأنه صفة توجب تميزا لا يحتمل  
التمييز أدتلك الصفة اعم من أن تكون حاصلة أو غير حاصلة والكلام ههنا على  
مذهبهم لا ينبغي لزوم تقييد العلم ههنا بالحاصل إذا الظاهر أن التعريف المذكور إنما هو  
للعلم الحادث فكانه قال كلمة ما عبارة عن العلم المعروف بالصورة الحاصلة بالقريئة  
المذكورة والحق أنه لا غير على تقرير المحشي لأنه لتعيين المراد بالقريئة المذكورة  
فهو لبيان الواقع لا للاحتراز عن العلم الغير الحاصل كما يستفاد من كلام هذا القاضل  
قبل فلي هذا لا يكون تحصيل النظري مقدورا للمخلوق لأن تحصيل الحاصل  
ممتنع اجاب عنه في شرح المواقف بأنه لا يلزم من عدم القدرة على الانتكالك عن النظر  
بعد حصوله عدم القدرة على الانتكالك مطلقا والمذكور في تعريف الضروري ههنا  
هو عدم القدرة على الانتكالك مطلقا وذلك إنما يوجد في الضروري وأما النظري  
فقدور انتكالك قبل حصوله بأن يترك النظر فيه هذا (قوله لكن يرد عليه) أي على  
الشارح حيث زعم أن العلم الحاصل بالحواس ليس ضروريا بهذا المعنى إذ تحصيله  
مقدور للمخلوق فكيف يكون ضروريا بهذا المعنى بل العلم الحاصل بها اكتسابي



اي حاصل بمباشرة الاسباب بالاختيار ان بعضهم وهو شارح المواقف ادرج  
الحسيات اى العلوم الحاصلة بالحواس في تفسير الضرورى بهذا المعنى حيث قال  
في تلخيص تعريف القاضى هو ما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق واذ لم يكن  
تحصيله مقدورا لم يكن الانفكاك عنه مقدورا وذلك كالحسوسات بالحواس  
الظاهرة فانها لا تحصل بمجرد الاحساس المقدور لتسايل تتوقف على امور لا نعلم  
ما هي ومتى حصلت وكيف حصلت بخلاف النظريات فانها تحصل بمجرد النظر  
المقدور لنا وكالحسوسات بالحواس الباطنة مثل علم الانسان ببلذته والمه وكالعلم  
بالامور العادية مثل علمنا بان الجبال المعهودة لنا ثابتة والبحار غير غائرة وكالعلم  
بالامور التى لا سبب لها ولا يجرد الانسان نفسه خالية عنها مثل علمنا بان النقي  
والاثبات لا يجتمعان ولا يرتفعان هذا فقد صرح بان الضرورى بهذا المعنى يندرج  
فيه الحسيات والوجدانيات والعاديات الضرورية الا ان كلام الشارح ههنا لما كان  
في الحسيات خصها بالذكر هذا ومحصول كلامه فيها ان الحسيات ليست حاصلة  
بمجرد الاحساس المقدور لنا والالم يتخلف في مادة اصلا وليس كذلك كما في رؤية  
الاجول الواحد اثنين ووجدان الصفراوى الحلو مرغا وغير ذلك بل لا بد  
في حصولها مع الاحساس من امور اخر تكون سببا لحزم العقل قطعاً بها  
ولو في بعض المواضع وتلك الامور غير مقدورة لنا اذ لا نعلم تفاصيلها ولا زمان  
حصولها ولا كيفية حصولها فلا تكون مقدورة لنا والالكات معلومة لنا بخلاف  
النظريات فانها حاصلة بمجرد النظر المقدور لنا وليس لامر آخر مدخل فيها لا يقال  
يجوز ان يكون ههنا امور يتوقف عليها حصول الحزم ولا نعلم الا اننا نقول مثل ذلك  
ليس بقادح والاحراز ان يكون بحضرتنا شاهقة لانها وانها سفسطة على انه  
يقتضى ايضا ان تكون البديهيات الاولية موقوفة على امور لا نعلمها فاجوابكم  
فهو جوابنا والحل ان النظر هو ترتيب امور معلومة والترتيب فعل اختياري  
مقدور ولا يقدح في ذلك كونه موقوفاً على امور غير مقدورة لنا كما ان الافعال  
الاختيارية الصادرة منا بقدرتنا تتوقف على امور غير مقدورة لنا وذلك لا يقدح  
في كونها اختيارية على ما حقق في محله ( قوله وجوابه ان من اه ) حاصله ان من  
ادرج الحسيات في الضرورى بالمعنى المذكور اراد به اى بما لا يكون تحصيله مقدورا  
للمخلوق ما لا تكون القدرة مستقلة في حصوله فحمل النقي على نقي الاستقلال  
والظاهر حينئذ انه اراد بالكسبي ما تكون القدرة مستقلة في حصوله حينئذ تدخل  
الحسيات في الضرورى لتوقفها على امور غير مقدورة ومن ادرج الحسيات  
في الكسبي كشارح اراد به ما لا يكون للقدرة دخل فيه فقد حمل النقي على نقي  
المدخلية والظاهر انه ح اراد بالكسبي ما يكون للقدرة دخل فيه فتندرج الحسيات

فيه اذ للقدرة دخل في حصولها وان توقفت على امور غير مقدورة ايضا فالضرورى  
بالمعنى الذى ذكره شارح المواقف اعم من الضرورى بالمعنى الذى ذكره الشارح  
فان قيل فعلى ما ذكره شارح المواقف يلزم ان تكون القدرة مستقلة في الحصول  
في الكسبي وهو خلاف المذهب مع ان النظريات قد تتوقف على امور ضرورية فلا  
تكون القدرة مستقلة في حصولها الجيب بان المراد بالاستقلال هو الاستقلال  
العادى بمعنى ان الكسبي يتوقف على مجرد قدرتنا عادة والضرورى ليس كذلك وان  
اللازم من كون النظريات موقوفة على امور ضرورية ان تكون الامور التى يتوقف  
عليها العلم النظرى غير مقدورة وذلك لا ينال في كون نفس النظر مقدور لنا وقد اشترنا  
الى حقيقة الحال فيه اننا هذا ما حققه المحشى الخيالى في التوفيق بين كلامى الشارح  
والشريف العلامة وقيل في تحريره قوله ويفسر بما لا يكون تحصيله مقدورا للمخلوق  
اى لا يكون المخلوق متمكنا من تحصيله وتركه بل يكون حصوله ضروريا لا يجرد الى  
انفكاك عنه سبيلا فيكون الضرورى بمعنى الاضطرارى ويختص بعلم الانسان  
بنفسه لكن بعض المحققين جعل هذا التفسير للضرورى المقابل للاستدلالى ذهبا الى  
ان شيئا من اقسامه لا يحصل بمجرد مباشرة اسباب المقدورات فلا يمكن من تحصيله  
وما لا يمكن من تحصيله لا يمكن من تركه ايضا وما لا يمكن من تركه وتحصيله لا يكون  
مقدورا اتفاقا فاذكره المحشى الخيالى من التوفيق المذكور ليس بشئ انتهى وفيه  
بحث اما اولاً فلا نه ان اراد ان بعض المحققين حمل هذا التعريف على انه لا يكون للقدرة  
دخل فيه اصلا فعدم مساعدة كلامه وكلام ذلك المحقق اياه غير مسلم اذ لا يلزم من  
كون الشئ غير متمكن من تحصيله وتركه ان لا يكون للقدرة دخل فيه اصلا كما لا يخفى  
على المنصف وان اراد ان ذلك البعض حمله على عدم التمكن من تحصيله وتركه كما حمله  
الشارح فذلك مسلم لكن لا ينال الفرق الذى ذكره المحشى والا فكيف يندفع  
التعارض الواقع بين الادراج وعدمه واما ثانياً فلا نالنا لان سلم ان ما لا يمكن من تحصيله  
لا يمكن من تركه ولو سلم فلا نالنا ان ما لا يمكن من تركه لا يكون مقدورا اتفاقا  
الا ترى ان النظرى قد يتوقف على امور لا يمكن من تحصيله وتركه مع انه مقدور  
اتفاقا واما ثالثا فلا نالنا مقصود الشارح حمل الضرورى بهذا المعنى على الضرورى  
الواقع في كلام صاحب البداية او لا ومقصود الشريف حمله على الضرورى الواقع  
في كلام صاحب البداية ثانياً فلا بد في التوفيق مما حققه المحشى ( قوله يشير الى ان  
الكلام ههنا في العلم التصديقي ) اقول لما كان الاستدلالى من قبيل العلم التصديقي  
كان لاكتسابى المقابل له من قبيل العلم التصديقي واما الضرورى المقابل للاكتسابى  
فاعم من ان يكون تصوريا او تصديقا ضرورة ان الانقسام اليهما يجري في التصورى  
والتصديقي فلا يمتثلان في وهما ان المحشى اشار بهذا الكلام الى اختصاص



الاتقسام المذكور بالتصديق هذا لكن ظاهر كلامه فيما سبق انه جعل الضرورى  
مقابل الاكسابى وههنا جعله مقابلا للاستدلالى فتأمل فى التوفيق (قوله وجه  
التناقض اه) حاصله انه جعل الضرورى فى مقابله الكسبى فكان قسما له ثم جعل  
الحاصل بنظر العقل من الكسبى وقسمه الى الضرورى والاستدلالى فجعل الضرورى  
قسما من الكسبى بعد كونه قسما له فلزم التناقض حيث يفهم من كونه قسما للكسبى  
انه ليس بكسبى ومن كونه قسما منه انه كسبى وحاصل الدفع ان للضرورى معنيين  
ليس بكسبى بالمعنى الاخص وكسبى بالمعنى الاعم مقابل للاستدلالى فلا تناقض  
اذا الاتفاق فى القضيتين فى الوحدات الثمانية لازم فى التناقض ولا اتحاد ههنا  
فى موضوع القضيتين واقول لا يخفى عليك ان المحشى حل الضرورى الواقع فى كلام  
المصنف على المعنى الاخص وادعى انه الظاهر من كلام الشارح ههنا ثم اعترف بان  
الشارح حل الضرورى ههنا على المعنى الاعم اذا فرق بين الضرورى فى كلام  
المصنف والضرورى الواقع فى كلام صاحب البداية ثانيا فليفهم (قوله وليت شعري  
كيف يتخيل التناقض فى كلام صاحب البداية ابتداء حتى يحتاج الى دفعه بان  
يجعل للضرورى معنيين بل لو لم يكن للضرورى الامعنى واحد لا يتخيل  
التناقض ههنا اذ قد مر ان العلم بالحادث ضروريا كان او كسبيا لا يكون الا بالاسباب  
فالاسباب اعم من ان تكون بالباشرة او لا الا يرى ان الوجدانيات حاصله بالعقل  
الذى هو من الاسباب وليست بالباشرة او المراد بالحاصل بالباشرة ما هو مقدور لنا  
حاصل بمباشرة صاحب البداية ان جعل الكسبى ما يكون بمباشرة  
الاسباب فالضرورى المقابل له ما لا يكون بالباشرة كالوجدانيات ثم قسم مطلق  
الاسباب بمباشرة كانت او لا الى ثلاثة اقسام ثم قسم ما كان بسبب خاص منها على  
الحاصل بنظر العقل اعم من ان يكون بالباشرة او لا كالوجدانيات الى الضرورى  
والاستدلالى فلو لم يكن ههنا اى فى المقامين الامعنى واحد وهو ما لا يكون بالباشرة  
بل احده الله تعالى فى نفس العبد كما فى الوجدانيات لم يكن ههنا تناقض اذ ليس  
المقسم فى كلام صاحب البداية ثانيا الاسباب المباشرة حتى يكون الحاصل بنظر  
العقل حاصل بسبب مباشر فيتناقض حيث يفهم من التقسيم الاول ان الضرورى  
ما لا يكون بالباشرة ومن التقسيم الثانى ما يكون بالباشرة فيكون كسبيا وغير كسبى  
فيحتاج فى دفعه الى ما ذكره الشارح بان يجعل للضرورى معنيين بل الضرورى  
فى كلا التقسيمين بمعنى واحد وهو ما لا يكون بالباشرة وان لم يكن ههنا سبب من الاسباب  
وهو العقل هذا نهاية تحرير كلام المحشى وفيه بحث اما اول فلان المتبادر من كلام  
صاحب البداية انه قسم الاسباب المباشرة لا الاسباب المطابقة لانه وان قال واسبابه  
بطريق الاطلاق لكن الظاهر ان مراده الاسباب المباشرة بقرينة ان مراده تقسيم

الاسباب المضاف اليها للمباشرة ولو سلم ان الاسباب مطلق فى المقسم لكن الظاهر ان  
كلام من الاقسام الثلاثة بالمباشرة والحق ان الحاصل من نظر العقل لا يكون الا  
بالمباشرة واما ثانيا فلانه زعم سابقا ان الشارح حل الضرورى فى كلام المصنف على  
ما هو مقابل الكسبى وبني هذا الكلام عليه ايضا وقد عرفت فساد زعمه واما ثالثا  
فلان ما ذكره كيف يكون مرادا لصاحب البداية وقدم مثل للضرورى ههنا العلم بان  
الكل اعظم من الجزء وكيف يحصل هذا العلم من غير مباشرة واما رابعا فلانه يلزم  
حينئذ اجمال حال كثير من العلوم كالوجدانيات والتجربيات بل البديهيات الاولى  
سوى الوجدانيات والحق ان مثل هذا التوجيه فى كلام المشايخ لا يخفى فساد  
على اهل السوايح (قوله ولو سلم) اى ولو سلم ان المقسم هو الاسباب المباشرة بناء على  
ما قرناه من الوجوه الاربعة لكنه يجوز ان يكون عموم من وجه بين المقسم  
والاقسام اى القيود التى حصلت الاقسام المختلفة من انضمام المقسم اليها اذ لا يجوز  
ان يكون بين المقسم والاقسام عموم من وجه والقول بجواز ان يكون بين المقسم  
والاقسام عموم من وجه كلام ظاهرى بالنظر الى ظاهر الحال وحين لوحظ اعتبار  
المقسم فى الاقسام تبين المرام فقولنا الحيوان اما ابيض واما اسود فى تقدير الحيوان  
اما حيوان ابيض واما حيوان اسود فعلى هذا يكون بنظر العقل الذى قيد بسبب  
المباشرة الذى هو المقسم وحصل من هذا التقييد قسم منه وانقسم ذلك التقيد  
الى الضرورى والاستدلالى اعم من وجه من السبب المباشر لتحقيق بنظر العقل  
فى الوجدانيات دون السبب المباشر وتحقيق السبب المباشر فى الحسيات والخبر  
الصادق دون نظر العقل وكلاهما حينئذ متحقق فى النظريات والمقسم للضرورى  
والاستدلالى فى قوله ثم الحاصل من نظر العقل اه هو الحاصل بالاعم اى بنظر  
العقل الذى هو اعم من السبب المباشر وغيره فلا يكون الضرورى داخل فى الكسبى  
فلا تناقض ههنا اصلا وبهذا التحرير راندفع ما قيل من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم  
والاقسام عموم من وجه اذ لا بد من ملاحظة مفهوم المقسم فى الاقسام فلا يبقى  
ههنا حينئذ عموم من وجه بل يكون كل قسم اخص مطلقا من المقسم انتهى لانه  
وان لم يجز ان يكون بين الاقسام والمقسم عموم من وجه لكنه جائز بين المقسم والقيود  
التامة التى حصلت الاقسام منها على ما صورناه كذا قرره القاضى السلوكى مع  
تنقيح منا وفيه بحث ايضا لما اول فلانه ان اراد ان المقسم الى الاقسام الثلاثة  
لا سبب المباشرة والمقسم ثانيا الى الضرورى والاستدلالى هو الحاصل بنظر  
العقل مع قطع النظر عن تقييده بالسبب المباشر كما هو المستفاد من كلامه فيتم  
غرضه ~~لكن~~ يكون المقسم ثانيا هو قيد المقسم الحاصل من التقسيم الى الثلاثة  
لان نفس القسم الحاصل منه المقيد بالسبب المباشر اذ لو كان المقسم ثانيا هو الحاصل



بنظر العقل مقيدا بالسبب المباشر لزم التناقض جزما ولو لم يقيده حيثئذ بالسبب  
المباشر لزم ان يكون بين المقسم والاقسام في التقسيم الى الثلاثة عموم من وجه  
لا بين القيود التامة والمقسم حتى لا ينافي التحقيق الذي قرره وان اراد ان المقسم  
الى الاقسام الثلاثة هو الاسباب المباشرة ملحوظ في كل من اقسامه والمقسم ثانيا  
هو كل الحاصل بنظر العقل بشرط انضمام السبب المباشر اليه على ما هو شأن  
التقسيم في كل موضع لزم التناقض جزما والحاصل ان السبب المباشر ان لوحظ  
في اقسام التقسيم الاول حينئذ ان لوحظ في اقسام التقسيم الثاني لزم التناقض  
وان لم يلاحظ فيه لزم تقسيم قسم المقسم الحاصل من الاول لا تقسيم نفس القسم  
وان لم يلاحظ السبب المباشر في اقسام الاول فمع كونه خلاف الواقع اذ لا بد من ضم  
المقسم الى كل قيد يكون هذا مخالفا لما حققه من انه لا يجوز ان يكون بين المقسم  
والاقسام عموم من وجه وان جاز ان يكون بين المقسم وقيود الاقسام واما ثانيا فلانا  
لا نسلم ان نظر العقل اعم من وجه من السبب المباشر لان نظر العقل من اسباب العلم  
الحادث والمباشرة به حين حصول العلم به امر محقق فيكون من الاسباب  
المباشرة لا يقال قد سبق ان الوجدانيات معلومة بسبب العقل ولا مباشرة ههنا  
لانا نقول اريد بالسبب فيما سبق ما يقضى الى العلم في الجملة ولهذا جعل نفس العقل  
سببا واما صاحب البداية فقد اراد به ما هو مقدورا حاصل بمباشرة واهذا  
جعل السبب نظر العقل وقسمه الى اول نظرة والى استدلال والحق ان هذا  
التوجيه لا يجري في كلام صاحب البداية على ان تمثيله الضروري بالمثل  
المذكور ياتي عن هذا التوجيه قطعاً فلا بد من ان يصار الى ما حققه الشارح وقد  
عرفت بعض المباحث آنفا ايضا (قوله نعم يرد اه) يعني ان التناقض في كلام  
صاحب البداية مندفع بما ذكرنا فلا حاجة في دفعه الى ان يجعل للضروري  
معنيين كما حققناه لكن يرد حينئذ على التقسيم الثاني منع الحصر بالحدسيات  
والتجرييات اذ ليست داخلية في الاستدلال وهو ظاهر ولا في الضروري على  
ما قررناه من انه حينئذ بمعنى ما لا يكون بمباشرة الاسباب والحدس والتجربة  
من الاسباب المباشرة فيكون التقسيم غير حاصر فيحتاج حينئذ الى جعل  
قول صاحب البداية من غير تفكير تفسيرا لقوله باول نظر فيكون  
الضروري بمعنى الحاصل بدون فكر فتدرج الحدسيات والتجرييات في الضروري  
ويكون التقسيم حاصرا لحمل الضروري في كلامه على ما ليس باستدلال ليس  
لاجل دفع التناقض كما ظنه الشارح لان التناقض مندفع بما حققناه بل يتخيل ذلك  
ههنا لاجل ان يكون التقسيم حاصرا وهذا التحيز يرد دفع ما قيل من ان  
هذا الكلام اعتراف منه بان الحدسيات والتجرييات وسائر الضروريات المقدورة

كانت داخلية في الضروري ولا شك ان الضروري باعتبار كونه مقدورا حاصلا  
بمباشرة الاسباب قسم من الاكسابي وقد كان قسما له فيلزم ان يكون قسم الشيء  
قسما منه فيحتاج الى ما قرره الشارح انتهى اذ ليس مقصوده ان الضروري بالمعنى  
الاول شامل للحدسيات والتجرييات وسائر الضروريات المقدورة بل ان ما ذكره  
الشارح من حل الضروريات على المعنى الثاني دفعا للتناقض لا يصح لعدم التناقض  
في كلامه بل فيه دفع لبطلان الحصر وبينهما بون بعيد وكون مقصوده ما ذكرناه  
مقتضى قوله وايستشعرى كيف يتخيل التناقض ابتداء يعني انه لا تناقض ههنا ابتداء  
حتى يحتاج في دفعه الى ما ذكره بل انما يحتاج الى ما ذكره لاستقامة الحصر هذا  
ويرد عليه انك قد عرفت تخيل التناقض في كلام صاحب البداية بل لزمه فيحتاج  
الى الدفع ثم ان التناقض اشنع فسادا من بطلان الحصر فلعل الشارح تعرض  
يدفع ما هو اظهر فسادا مع ان دفع التناقض بما قرره يدفع بطلان الحصر ايضا  
وان كان بالعكس ايضا على مذاق الشارح على انه لو لم يحمل قوله من غير تفكير على  
التفسير لقوله باول التوجيه يلزم ههنا فسادا من غير بطلان الحصر منها هدر قوله  
من غير تفكير ومنها عدم صحة التمثيل بقوله كالعلم بان الكل اعظم من جزئه من وجوه  
لا تخفى على الفطن ومنها عدم المقابلة بين القسمين ولا يد منها بينهما وغير ذلك ولعل  
ما حققه الشارح ههنا هو الحق الحقيقي بالقبول كما لا يخفى على الفحول فتدبر  
والله الهادي الى المقبول (قال الشارح العلامة) اي انقام معنى في القلب بطريق  
القيض اي من غير سابقة طلب ولا مباشرة سبب وقد يفسر بما يع بطريق القیض  
وما بطريق الاستفاضة اعلم ان العلم قد يحصل بالقذف في القلب بلا مباشرة اسباب  
كما كان لام موسى بقذفه في التابوت وقد يحصل في المنام كما كان لابراهيم  
بذبح ولده وقد يحصل بواسطة الملك والمفهوم من الكشف ان الكل يسمى وحيا  
ويخص الاول باسم الالهام فهذا هو الذي اشار اليه الشارح وقال حجة الاسلام  
العلم الحاصل بلا دليل يسمى الها ما وذلك اما بمشاهدة الملك الملقى فيسمى وحيا  
ويخص به الانبياء واما بلا مشاهدة الملك فيسمى الهاما ويخص به الاولياء فللالهام  
عنده معنيان ومعناه الاخص يناسب ما في الكشف الذي اشار اليه الشارح  
ههنا واما المعنى الاعم فقد اشار اليه بقوله وقد يفسر اه وانما لم يشر اليه الشارح لان  
ما بواسطة الملك في حكم خبر الرسول ثم اورد على التعريف الذي اختاره الشارح  
بالضروريات الغير الاكسابية واجيب بان القاء معنى في القلب يشعر بكون الملقى  
من الصور العلمية خارجة عن المدرك مباشرة له حاصلة في قوة المدركة من حيث  
هي كذلك (قوله فيحتاج الى دفعه اه) يعني لو كان الالهام سببا للعلم  
بالنسبة الى عامة الخلق اذ الظاهر ان مراد المصنف من هذا السبب ما هو بالنسبة



الى عامة الخلق على ما سيجريه الشارح لبطل حصر الاسباب العامة في الثلاثة  
حينئذ يحتاج في دفعه الى ما يحتاج في دفع النقص بالحدس والتجربة والوجدان بانه  
لما يتعلق لهم بعده سببا مستقلا غرض صحيح ادريجوه في العقل كما انه لما يتعلق  
لهم بعد الحدسيات والتجربيات والوجدان عرض صحيح ادريجوها في العقل وان كان  
بأسبب عامة الحدس والتجربة والوجدان والالهام اذ من المعلوم ان من لا يكون له عقل  
لا يكون له الهام لكن الالهام ليس سببا لعامة الخلق فلا يكون داخل في المقسم  
اذ المقسم هو الاسباب العامة لجميع الخلق فلا يحتاج الى دفعه بما ذكره هكذا ينبغي  
ان يقرر لكن يرد عليه انه كما ان الالهام ليس سببا لعامة الخلق كذلك الحدس  
والتجربة ليس سببا لعامة بل الحدس لاصحاب القوة القدسية والتجربة لاصحاب  
التجارب فان اراد ان كل احد من شأنه الحدس والتجربة كذلك الالهام من شأن  
كل احد وان لم يقع فتاوجه فنحصر الاندفاع المذكور بالالهام الان يقال  
اصحاب الحدس والتجربة اكثر من اصحاب الالهام كما لا يخفى على اولى الافهام  
(قال الشارح عند اهل الحق في هذه المسئلة) ولا يبعد ان يقال عند اهل السنة  
والجماعة ولا يقتضي ذلك ان يكون جميع الفرق ماعدا اهل السنة والجماعة قائلين  
بمخالفة بل لا يلزم ان يكون اهل السنة بأسرهم قائلين بهذه المسئلة اذا المخالف  
في هذا السبب هو بعض المتصوفة وبعض الروافض فليتهم وهم قالوا انه من  
اسباب العلم مستدلين بقوله تعالى قالهم بالخوارق وقواها وقد اجيب عنه  
بان المراد في الآية اعلامها بارسال الرسل وانزال الكتب اوبدلالة العقل فالالهام  
ههنا بالمعنى الاعم ولا نزاع لاحد في ان الالهام بالمعنى الاعم من اسباب العلم (قال  
الشارح) الا ان تخصيص الصحة بالذكور كما لا وجه له لان الالهام ليس من اسباب  
المعرفة بفساد الشيء والتخصيص بهم كونه من اسبابه او يمكن ان يقال ان التخصيص  
المذكور انما هو لتعيين محل النزاع اذ لم يقل احد بان الالهام من اسباب المعرفة بفساد  
الشيء بل تقول ان المعرفة ههنا بمعنى العلم كما سيجي والعلم لا يتعلق الا بالصحيح وبالجملة  
القييد المذكور واقعي فالالهام المذكور في غاية الضعف فليس له كدر يوجب عدم ذكره  
كما هو المستفاد من كلامه ويمكن ان يقال ايضا المراد من صحة الشيء تقريره وصحة قوله على  
الوجه المطابق للواقع تقيا كان او ثبتا على ان المراد بالشيء المعلوم ولو محجوزا عند  
الاشاعة اذ لا وجه للتخصيص بالموجود ههنا كما يقال صح الخبر وصح الحديث  
وبه ظم رجال ما نقله المحشي بقوله قيل الصحة بمعنى الثبوت لان الظاهر ان الشيء ههنا  
بمعنى المعلوم كما اشرنا اليه فالثبوت المضاف بالمعنى الاعم ايضا فيلزم اضافة الشيء  
الى نفسه وان اراد ان الثبوت بمعنى الوجود فان كان الشيء بالمعنى الاعم يلزم اضافة  
الخاص الى العام وان كان الشيء حينئذ بمعنى الوجود يلزم اضافة الشيء الى نفسه

وعلى كل تقدير فالقول المذكور لا يخلو عن خلل (قوله صح عند الناس اني عاشق)  
آخرون غير ان لم يعرفوا عشقي لمن يداني غيراته بخذف ضمير الشأن من ان الحقيقة  
من المثقلة وجوبها قيل في قوله عشقي لمن ان ان محذوفة اي لم يعرفوا ان عشقي حاصل  
لمن وقوله لم يعرفوا بمعنى لم يعلموا في البيت ان العلم والمعرفة بمعنى واحد (قوله وجوابه  
انه خلاف الظاهر) اذ المتبادر من اطلاق الصحة ضد الفساد والمرض وفيه استدراك  
ايضا اذ يمكن ان يقال ليس من اسباب المعرفة بالشيء وايضا فيه ايهام خلاف المقصود  
اذ هو يوهم اختصاص عدم سببية الالهام بالثبوت دون عدمه والمقصود عدم  
سببيته لهما وهذا انما يتم اذا كان الثبوت بمعنى الوجود وقد عرفت ما فيه الا ان يقال  
الايهام نتيجة الاوهام واما القول في توجيه الصحة ايضا بان المراد بالشيء الحكم الذي  
هو الوقوع واللا وقوع ومعنى صحته مطابقته للواقع وقد فسرهما في شرح المقاصد  
في بيان تحقيق معنى الصدق والكذب بهذا المعنى فقد ظهر صحة الصحة والفائدة  
في ايرادها ان المعرفة تشمل التصور والتصديق ولما كان الكلام ههنا في التصديق  
ادرج لفظ الصحة اشارة الى هذا بل كما ان لفظ العلم مشهور في التصديق كذلك لفظ  
المعرفة مشهور في التصور الا يرى انه اذا كان علمت بمعنى عرفت لم يقتض المفعول  
الثاني وحينئذ اذا لم يقيده بالصحة يتبادر الذهن من لفظ المعرفة الى التصور مع ان  
الكلام في التصديق فقيه انه يرد عليه ما اورده المحشي على ما نقله لان جعل الصحة  
على المطابقة خلاف المتبادر وفيه استدراك ايضا لان المطابقة في المعرفة بمعنى العلم  
مأخوذة في مفهومه الا ان يقال فيه تصريح بما علم ضمنا او يقال المطابقة المأخوذة  
في مفهوم العلم عام والمطابقة المصروفة خاص وفيه ايضا ايهام خلاف المقصود اذ هو  
يوهم اختصاص سببية الالهام بالمطابقة دون عدمها والمقصود عدم سببيته لهما  
(قوله غير مرضية ههنا) لان الظاهر ان العلم عندهم بمعنى اليقين لانهم عرفوه بانه  
يوجب تميزا لا يحتمل اليقين وقد جزم الشارح فيما سبق بان العلم لا يطلق عندهم  
الا على اليقينيات حيث حمل التجلي في قولهم صفة يتجلى بها المذكور على الانكشاف  
التام الذي لا يشمل الظن فلا وجه ليراد كلمة كأن المشهورة بالظن المشعرة بجواز  
ان يراد بالعلم ههنا ما يعم الظن ولكن لما لم يكن كلام المصنف صريحا في ذلك والعلم  
قد يطلق بمعنى الادراك مطلقا فيشمل الظن مع ان قولهم في تعريف العلم صفة يتجلى  
بها المذكور يقتضي شموله للظن ايضا وقد ارتضاه الشارح ايضا حيث عم التعريف  
اولا وخصه ثانيا اشارة بقوله فتأمل الى ان كلمة كأن المشعرة بجواز ان يراد  
بالعلم ههنا ما يعم الظن صحيح هذا ما ذكره في توجيه كلامه واقول لو بني الكلام على  
ما اشار اليه بعض الافاضل في بعض تعليقاته من ان الشيخ ابا علي يعبر عن مختاراته  
بلفظ وكأن وكان كلمة كأن في موضعها اذ يجوز ان يكون مراد الشارح ان المختار



عندي ان المصنف اراد بالعلم ما لا يشملها ولعل قوله فتأمل اشارة الى هذا (قوله  
اشارة الى وجه التسمية) يعني انما ذكر هذا القيد في التعريف اشارة الى وجه التسمية  
والمناسبة فالعلم مشتق من العلم بمعنى العلامة غلب فيما يعلم به كالحاتم والقالب  
والطابع لما يختص به ويقلب به ويطبغ به ولا ينافي هذا ما ذكره البيضاوي من انه اسم لما  
يعلم به لانه بالغلبة يصير اسما وبهذا اندفع ما قيل من ان في مثل كلام البيضاوي اشارة  
الى ان ما يقال ان اصله علم فاشبع قريحة العين ليس بشئ لان صيغة فاعل لما يفعل به  
قياس انتهى ثم سمي به ما سوى الله من الموجودات فحينئذ يكون قوله مما يعلم به  
الصانع خارجا عن هذا المسمى لان الظاهر ان الغيرية في قوله ما سوى الله محمولة  
على المعنى المصطلح لان المراد بما سوى الله هو الذي يعلم به الصانع على ما هو مقتضى  
كلمة من وما يعلم به الصانع مغايرة تعالى فحينئذ لو جعل قوله مما يعلم به الصانع داخلا  
في التعريف يلزم الاستدراك فلا يلتفت الى ما اشتهر فيها بينهم من ان الغيرية فيه محمولة  
على المعنى اللغوي فهو جزؤ من التعريف فاخراج الصفات انما هو به اذ لا يعلم به  
الصانع واما ما قاله المحشى المحقق من ان المشهور اولى في ظني لان حمل الغيرية على  
المعنى المصطلح بعيد عن الفهم وعلى تقدير التسليم يلزم استدراك قوله من الموجودات  
لان الغيرية عندهم لا يطلق الا على الموجودات فليس بشئ اما اولا فلانا لانسلم ان حمل  
الغيرية على المعنى المصطلح بعيد عن الفهم على ما اشرنا اليه على انهم اتفقوا على  
ان العالم ما سوى الله وعلى غيريته له تعالى واما ثانيا فلان قوله من الموجودات  
انما هو لدفع ان يراد من الغيرية معناها اللغوي بناء على ان المتبادر انه تعريف لفظي  
فحينئذ لو جعل قوله مما يعلم به من التعريف لزم الاستدراك قطعاً على ان الملمين اتفقوا  
على هذا التعريف ومنهم من انكر الصفات كالمعتزلة فكيف يكون قوله  
من الموجودات شاملاً للصفات حتى يحتاج لاخراجها الى جعل قوله مما يعلم به  
داخلاً في التعريف فتدبر فانه نفيس (قوله اشارة الى ان المراد اه) يعني اشارة بقوله  
عالم الاجسام اه الى ان من فسر بهذا التفسير وهو ان العالم اسم للقدر المشترك بين  
جميع الناس اعني كونه ما سوى الله وان كان ظاهر التعريف موهما خلافاً لهذا  
من وجهين الاول جواز اطلاق العالم على الجزئيات فانها موجودة بالذات والثاني  
اختصاص اطلاقه على المجموع حيث اورد صيغة الجمع بقوله من الموجودات  
وانما قلنا اشارة الى انه موضوع للقدر المشترك لان في انسان الامثلة المذكورة  
اشارة الى عدم جواز اطلاقه على الجزئيات فحينئذ معنى قوله من الموجودات  
من اجناس الموجودات ولا يحصل ذلك الا بان يكون موضوعاً للقدر المشترك بينها  
لا يقال يجوز ان يكون مشتركين كل جنس كلفظ العين وايضا يجوز ان يكون الوضع  
عاماً والموضوع له خاصاً فلم لا يجوز ان تتعقل الاجناس الكلية ويوضع للجزئيات

لانا نقول الاول قول بلا دليل فلا يرتكب الاشتراك ما امكن الحقيقة  
واما الثاني فلان كون ما سوى الله مفهوم كلي يصح ان يكون موضوعاً له فلامعنى  
للعقول عنه وجعله آلة للوضع على انه جار في مثل الانسان بالنسبة الى افراده  
ولم يذهب احد هنالك الى ان يكون من قبيل الوضع العام والموضوع له الخاص وبالجمله  
هذا الوضع مخصوص بموضع لتكنه وليس مثل العالم منها فاذا كان لفظ العالم  
موضوعاً للمعنى واحد مشترك بين جميع الاجناس يجوز اطلاقه على كل واحد منها  
وعلى كلها اطلاق الكلي على الجزئيات كاطلاق الانسان على كل من زيد وعمر وبكر  
وعلى كلها ولما كان في التمثيل بالامثلة المذكورة اشارة الى انه ليس اسماً للمجموع  
وهو ظاهر نفاه بقوله لانه اسم للكل اذ لو كان اسماً للكل لما صح ان يقال عالم  
الاجسام وعالم الاعراض وغير ذلك على طريق التعدد فقوله لانه اسم للكل  
عطف على قوله اسم للقدر المشترك يعني ان فيه اشارة الى انه ليس اسماً للمجموع  
والا لما صح التعدد المذكور ولما صح جمعه في قوله رب العالمين ولذا قال الشارح  
في شرح الكشاف هو اسم لكل جنس وليس اسماً للمجموع بحيث لا يكون له افراد  
بل اجزاء لا يقال يحتمل ان يكون مشتركين الكل وبين القدر المشترك فحينئذ  
يصح الجمع باعتبار المعنى الثاني لانا نقول الاشتراك خلاف الاصل فلا يصار اليه  
بلا ضرورة داعية اليه واما ما قاله المحشى المدقق من ان عبارة المصنف صريحة  
في ان العالم اسم للمجموع حيث قال بجميع اجزائه دون جزئياته ففي تفسير كلام  
المصنف بما ذكر نوع حرازة فقيه ما فيه لان قوله والعالم محدث مستفاد من المسائل  
الكلاسية ولا بد ان يكون موضوعها كليا ضرورة ان ما كان موضوعها جزئياً  
او عبارة عن اجزاء ليس بمسألة فلا بد ان يكون العالم عبارة عن مفهوم كلي كما اشار  
اليه الشارح وحققه المحشى واما قوله بجميع اجزائه فلا يقتضي كون العالم عبارة  
عن الاجزاء عند المصنف بل انما صرح بذلك لان حدوث المفهوم الكلي لا يتصور  
الا بحدوث الجزئيات المركبة من الاجزاء ههنا اذ كل جزئ من جزئياته  
مركب من الاجسام مثل الاجسام والاعراض والحيوان فكانه قال اجزاء العالم  
محدثة للدلائل الاتية وحدوثها يستلزم حدوث الكل الذي هو من جزئيات ذلك  
المفهوم الكلي وحدوثه يستلزم حدوث المفهوم الكلي ضرورة انه لا يتصور قدم  
الكلي وجزئياته مع حدوث اجزاء تلك الجزئيات المندرجة تحت المفهوم الكلي  
ولله دره حيث سلك طريقة البرهان هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام لا يقال  
هذا التأويل بعيد من كلام المصنف لانا نقول الحق ما ذكره الشارح فلا بد ان يؤول  
كلام المصنف بهذا ينطبق عليه وقد قال صاحب الكشاف فان قلت لم جمع العالم  
قلت ليشمل كل جنس مما يسمى به وقال الشريف هناك حاصل الجواب ان الافراد



بكسر الهمزة وان كان اصلا واخف الا انه لو افرد معرفا باللام لم يمتوهم ان القصد الى استغراق افراد الجنس الواحد والى الحقيقة اى القدر المشترك بينهما فلما جمع واشير الى تعدد الاجناس واستغراق افرادها بالتعريف زال التوهم وفهم المقصود جزما ثم قال فان قلت العالم لا يطلق على واحد من افراد الجنس المسمى به كزيد مثلا فاذا عرف امتنع استغراقه لافراد جنس واحد فان اللفظ المعروف لا يستغرق الافراد التي لا يطلق على كل واحد منها في صورة الافراد لا يتوهم القصد المذكور قلت لما كان العالم منطبقا على الجنس تنزل منزلة الجمع ومن ثم قيل هو جمع لا واحد وكما ان الجمع اذا عرف استغرق جميع احواد افراد وان لم يكن صادقا عليها كقوله والله يحب المحسنين اى كل محسن كذلك العالم اذا عرف يشمل افراد الجنس المسمى به وان لم يكن منطبقا عليها كانت احواد مفردة المقدر فالعالمون بمنزلة جمع الجمع فكما ان لفظ الاقوال يتناول كل واحد من احواد الاقوال كذلك كل واحد من احواد الاجناس فقوله يشمل كل جنس اى افراد انتهى كلام الشريف ففيه تصريح بان مثل زيد لا يطلق عليه اسم العالم كما قال المحشي ههنا فزيد ليس بعالم بل من العالم وان العالم اسم للقدر المشترك بين الاجناس وان المراد بما سوى الله من الموجودات من اجناس الموجودات والاصلدق على احواد مفردة كزيد مثلا وقد عرفت انه لا يطلق عليه هذا لكن قال البيضاوى ههنا بعد نقل اقوال فيه وقيل عني بالعالم الناس ههنا فان كل احواد منهم عالم من حيث انه يشمل تظاير ما في العالم الكبير من الجواهر والاعراض يعلم به الصانع كما يعلم بما ابدعه في العالم ولذلك سوى بين النظر فيهما قال الله تعالى وفي انفسكم افلا تبصرون انتهى والظاهر انه كلام حق لكنه مشرب صوفي فلا ينافي القول بعدم اطلاقه على مثل زيد من حيث المشرب الكلامي بل من حيث جميع المشارب ما عدا المشرب الصوفي (قوله المشهور اه) لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث انه عطف على المواد المتبادر منه المواد الشخصية وكان العناصر عندهم قديمة بالجنس حيث جاوزوا حدوث نوع النار من تلطيف الهواء بل وحدث نوع الهواء من تلطيف الماء اعترض عليه بان المشهور عندهم ان الصور النوعية للعناصر قديمة بالجنس بمعنى انها لا تخلو عن صورة ما التي هي جنس شامل لجميع الصور النوعية للعناصر فانه وان جاز انقلاب بعض الانواع الى بعض لكن لا يجوز خلوت تلك الانواع عن صورة ما التي هي طبيعة نوعية شاملة لجميع تلك الطبائع النوعية التي بمنزلة الافراد لها فح كان الواجب عليه ان يقول وصورها لكن بالجنس بمعنى انها لا تخلو قط عن صورة ما التي هي طبيعة نوعية وتحقق هذا المقام انهم قالوا الصورة الجنسية طبيعة نوعية لان الجنسية اذا خالفت جنسية اخرى كان ذلك لاجل ان هذه حارة وتلك باردة او هذه لها طبيعة فلكية وتلك لها طبيعة عنصرية

الى غير ذلك من الامور التي تلحق الجنسية في الخارج فان الجنسية امر موجود في الخارج والطبيعة الفلكية مثلا موجود آخر فانضافت هذه الى الطبيعة الجنسية الممتازة عنها في الوجود بخلاف المقدار فانه امر متوهم لا يوجد في الخارج ما لم يتنوع بفصول ذاتية بان يكون خطا او سطحا وكل ما كان اختلافها بالخارجيات دون الفصول كانت طبيعة نوعية كذا اشار اليه الشيخ في الشفاء فالصورة الجنسية حقيقة واحدة في جميع الاجسام بخلاف الصورة النوعية فان الصورة النوعية في كل نوع من الاجسام مخالفة بالحقيقة للاقوى على ما برهن عليه ولما جوزوا انقلاب بعض تلك الانواع الى بعض مع عدم جواز خلوقها عن صورة قط قالوا الصورة الجنسية قديمة بالنوع يعنون بها ان المادة لا تخلو عن الصورة الجنسية التي هي طبيعة واحدة نوعية لا تختلف الا بامور خارجة عن حقيقة ما فيكون نوعها مستمر الوجود بتعاقب افرادها لا زلا وبدايا الصور النوعية قديمة بجنسها يعنون بها ان الصور النوعية وان جاز ان انقلاب بعضها الى بعض لكن مادتها لا تخلو عن صورها النوعية باسرها بل لا بد ان تكون معها واحدة منها لكن هذه الصور متشاركة في جنسها دون ماهيتها فيكون جنسها مستمر الوجود بتعاقب انواعه كذا في شرح المواقف فعلى هذا كان اللازم على الشارح ان يقول وصورها لكن بالجنس وبالنوع فقوله بالجنس ناظر الى الصور النوعية وقوله بالنوع ناظر الى الصور الجنسية لكن لما كان المتبادر من قوله وصورها الصور النوعية من حيث عطفه على المواد على ما اشرنا اليه اكتفى المحشي بما كفى به او نقول المتبادر من صيغة الجمع هو الصور النوعية لان الصور الجنسية امر واحد في جميع الاجسام هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام (قوله لكن يشكل عليه) اشارة الى دفع ما اورده وحاصله ان الصورة النوعية وان كانت قديمة بالنوع على ما ذهبوا اليه لكن يشكل عليه ببقاء الاسطوانات اى العناصر الاربعة لانها باعتبار تركيب الجسم منها تسمى اسطوانات اى اصولا وباعتبار انحلاله اليها تسمى عناصر في امزجة المواليد الثلاثة اعنى الحيوانات والنباتات والمعادن فانها قديمة بالنوع عندهم وان صور العناصر النوعية باقية على حالها في امزجتها لان المواليد اذا كانت قديمة بالنوع كانت حية ثم صور العناصر الموجودة في امزجتها النوعية ايضا لانها اذا لم تكن قديمة بالنوع يجوز خلوق العناصر الموجودة في امزجتها عن تلك الصور النوعية الاربعة وحينئذ تتلبس تلك العناصر بصور اخرى غير صور المواليد النوعية اذ لا يخلو خلوقها عن صورة فلم تكن تلك المواليد قديمة بالنوع وهو خلاف ما زعموا فالحق انهم لما زعموا قدم المواليد بالنوع لزم عليهم ان يزعموا قدم الصور النوعية فيها بالنوع فالصورة النوعية المخصوصة بكل عنصر قديمة والمتعاقبة ههنا افرادها الشخصية



فقولهم بان الصورة النوعية قديمة بالجنس وان نوع النار يجوز حيدونه غير صحيح  
والا لم تكن المواليد قديمة بالنوع على ما اشرنا اليه نعم يجوز الانقلاب في افرادها  
الشخصية من كل نوع بحسب الكون والفساد ولا اشارة الى هذا التحقيق المفهوم  
من الاشكال قال وصورها لكن بالنوع يعني ان الصور النوعية قديمة بالنوع  
او اراد من الصور مطلق الصور جسمية كانت او نوعية و اراد من النوع النوع  
الاضافي اي المندرج تحت آخر الشامل للنوع الحقيقي الناظر الى الصورة الجسمية  
وللجنس الناظر الى الصور النوعية ولك ان تقول على تقدير كون المتبادر من الصور  
الصور النوعية اراد من النوع النوع الاضافي الشامل للنوع والجنس حينئذ ينطبق  
كلامه على ما هو التحقيق من قدم الصور النوعية بالنوع وعلى ما هو المشهور  
من قدمها بالجنس وهذا التقرير هو الموافق لاول كلامه فخذ ما آتيتك  
وكن من الشاكرين (قوله قيده بالاضافة) اي باضافة القيام الى العين والممكن  
اخترازا عن قيامه تعالى بذاته اذ معنى قيامه تعالى بذاته استغناؤه عن محل يقومه  
لان يكون تحيزه بنفسه اذ لا تحيز للواجب تعالى فلو لم يقيد به لانتقض التعريف به  
عكسا (قوله ثم لا يخفى ان هذا التعريف) اي تعريف قيام العين يصدق على المركب  
من عين وعرض كالسمر بالمركب من الخشب وهو عين ومن الهيئة السريرية  
العارضة لها اذ السريرية عبارة عن المجموع المركب منهما فيصدق عليه ان تحيزه  
بنفسه غير تابع لتحيزه لشيء آخر مع ان المشهور انه ليس بعين فينتقض التعريف به  
طردا وانما قال والمشهور انه ليس بعين اشارة الى ان الكلام ههنا في اجزاء العالم  
وهي افراد الشخصية ولا استحالة في كون الصورة العرضية جزءا من فرد  
من افراد الجسم لا يقال يلزم تقوم الجوهر بالعرض وهو غير جائز لانا نقول قد يقال  
عدم جوازه في الحقيقة الجوهرية النوعية دون الاشخاص والاصناف وايضا  
قال الشريف العلامة المحال هو تقوم الجوهر بالعرض المحال فيه المتأخر عنه  
او تقوم به على ان يكون محمولا عليه مواطاة واما تقوم به على ان يكون عرضا جالا  
في جزء آخر جوهرى كما في السريرية فلا استحالة فيه وقد صرح به قطب الدين الرازى  
ايضا هذا وقد اجيب عن الاعتراض المذكور بان السريرية عندهم عبارة عن جواهر  
مخصوصة متألفة على وضع مخصوص ولا خفاء في صدق العين عليها واما المركب  
من تلك الجواهر والهيئة التأليفية او الوضع المخصوص فغير موجود عندهم لعدم  
جزئه ومعنى التعريف بممكن موجوده قيام بذاته بقريته جعله من اقسام العالم  
فلا تنقض به انتهى ولا يخفى ما فيه على ما حققناه في توجيه قوله والمشهور اذ لا مانع  
في كون الصورة العرضية جزءا من فرد من الافراد الشخصية سيما وقد صرح  
الشريف بذلك فتذكر وقد يقال في الجواب ان اراد بذلك انه منقوض بالماهية

المركبة من الجوهر والعرض الحال فيه حيث يصدق التعريف عليه مع انه ليس  
بعين قد دفعه بان يقال يعتبر في التعريف الوحدة الحقيقية ولا نسلم تركيب الماهية  
الواحدة ووحدة حقيقة من الجوهر والعرض بل ذلك المركب شيان في الحقيقة  
اعتبرا شيئا واحدا انتهى واقول لاشك ان مراد المحشى بالانتقاض ما ذكره وقد اشرنا  
الى انه انما يرد على ما هو المشهور لا على التحقيق واما دفعه المذكور فلا بأس فيه  
ايضا اذ حاصل اراد المحشى حينئذ على مذاق هذا القائل ان هذا التعريف اعنى  
معنى القيام بالذات يصدق على الماهية المركبة المذكورة لان تحيزه بنفسه غير تابع  
تحيزه لشيء آخر مع انه ليس بعين بل مركب من العرض والعين وحاصل دفعه  
ان الوحدة معتبرة في تقسيم العالم الى عين وعرض حينئذ يكون معتبرا في كل قسم  
ضرورة ان ما كان معتبرا في المقسم معتبرا في الاقسام وبهذه المعونة تعتبر في التعريف  
ايضا فلا يصدق التعريف عليه اذ الموجود في المادة المفروضة شيان لاشئ واحد  
وهذا توجيه حسن وان نازع فيه السلوكى غير انه على ما حققناه غير محتاج اليه  
وقد اجيب عن الاشكال المذكور ايضا بان معنى التحيز بنفسه ان لا يكون لعروض  
التحيز واسطة في العروض والتحيز لذلك المجموع انما عرض بواسطة جزئه الذى هو  
العين ولا ينتقض تعريف قيام العرض اذ لا يصدق على ذلك المركب انه متحيز بواسطة  
موضوعه بل بواسطة جزئه وانت خبير بان هذا المعنى مع كونه خلاف المتبادر  
تكون هذه المادة حينئذ واسطة بين العين والعرض مع انها من الافراد الشخصية  
للجسم قطعاً (قوله اي ليس امرا آخر بل عين وجوده في الموضوع وقيامه به) هذا على  
مرام الشارح حيث علل العينية بقوله ولهذا يمنع الانتقال عنه لانه اذا امتنع  
الانتقال عنه فلامعنى لوجوده في نفسه الوجود في الموضوع ورده الشريف  
في شرح المواقف بانه كيف يكون وجود السواد في نفسه مثلاً هو وجوده في الجسم  
وقيامه به اذ يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بالجسم فدخل القاء بين الوجودين  
يشعر بالتغاير الذاتى بين الوجودين فكيف يكون احدهما عين الاخر ثم ان امكان  
ثبوت الشئ في نفسه غير امكان ثبوته لغيره واذا كان الامكانان متغايرين فكيف  
يتحد الممكنان اعنى الثبوتين لان تغاير الاثار يدل على تغاير المؤثر بناء على ما حقق  
في محله فاندفع ما قاله المحشى المدقق من ان تغاير الامكانين مبنى على تغاير الممكنين  
الذين هما الثبوتان وهو اول المسئلة انتهى لان البناء المذكور ممنوع هذا المحصول  
كلام الشريف وقد فسر هو اى الشريف هذه العبارة بعدم الامتياز في الاشارة  
الحسية حيث قال ومعنى وجود العرض في الموضوع ان يكون وجوده في نفسه هو  
وجوده في الموضوع بحيث لا يتمايزان في الاشارة الحسية كما مر في تفسير الحلول وقيل  
في تفسيره اختصاص شئ بشئ بحيث تكون الاشارة الى احدهما عين الاشارة الى



الاخر هذا ثم اقول يمكن تطبيق كلام الشارح عليه لان امتناع الانتقال لا يقتضي الاتحاد الا يرى ان الصورة تمتنع انتفاؤها عن الهيولى مع ان التغيرات هنا لتحقيق قطعا وان كانت الهيولى لا تقوم بها بل بالعكس ثم اقول والتحقيق ما ذكره الشارح على ما هو الظاهر من كلامه لان تعين العرض انما هو بتعين المحل فلا محال دخل في تشخيصات الاعراض فان اراد الشريف بقوله ان له وجودا في نفسه ووجودا في الموضوع وان لم يتميزا أحدهما عن الاخر ان له وجودا بالنظر الى ماهيته ووجودا تشخيصيا في الموضوع فسلم لكن ذلك لا يقتضي التغاير بل التحقيق ان وجود الكل الطبيعي بمعنى وجود اشخاصه وقدر اتصاه الشريف ايضا بل اكثر المتأخرين والقول بأنه يصح ان يقال وجد في نفسه فقام بغيره انما يدل على المغايرة في المفهوم وهو لا يستلزم المغايرة في الذات على ما ادعاه الشريف وان اراد ان له وجودا تشخيصيا في نفسه ووجودا تشخيصيا في الموضوع فذلك ممنوع وكيف يكون للعرض وجود تشخيصي والاصح الانتقال ولم يقل به احد والحاصل ليس على تفسير الشارح غبارا الا ما قيل من ان وجوده في الموضوع نسبة بينه وبين موضوعه بخلاف وجوده في نفسه لكن العهدة في ذلك على فهم الشريف والمحشى والحق ان مراده ان وجوده في نفسه عبارة عن وجوده في الموضوع اذ ليس له وجود خارجي الا في الموضوع واماد عوى التعدد والاتحاد فلا يصدر مثله عن مثل الشارح حتى يحتاج لتصحيحه الى الحمل بعدم الامتياز في الاشارة الحسية نعم حله على ذلك من يثبت الاطراف اى الخط والسطح والجسم التعليمي وامام من ينكرها فلا حاجة له الى ذلك على ان التحقيق ان الاطراف امور مخيلة عند محققهم (قوله بمعنى البعد المفروض اولا اه) اقول هذا البيان مبني على ان ذلك البعض وهم المعتزلة لما فسروا الجسم بأنه الطويل العريض العميق اوردا الحكما عليهم بان هذا الحد فاسد لان المتبادر منه ان الجسم يوجد فيه هذه الابعاد بالفعل وانها مناط الجسمية ولا شك في ان الجسم ليس جسما بما فيه من الابعاد بالفعل لان الخط قد لا يوجد في الجسم بالفعل كما في الكرة وان السطح لازم لوجوده لا لماهيته وايضا فاننا اذا اخذنا شعبة وجعلنا طولها شبرا وعرضها شبرا ثم جعلنا طولها ذراعا وعرضها اصبعين مثلا فقد زال عنها ما كان فيها من الابعاد وجسميتها باقية بعينها فلا تكون الابعاد الموجودة بالفعل لازمة للجسمية صالحة لان يعرف بها الجسم ثم انه وان امكن للمعتزلة ان يجيبوا عن مادة الشعبة بان يقال ان ما ذكرتم في الشعبة مبني منكم على اثبات الكمية المتصلة وكون الجسم متصلا واحدا في نفسه واما على الجزء وتركيب الجسم منه كما هو مذهبنا ومذهب الاشاعرة فلم يحدث في الشعبة شيء لم يكن ولم يزل عنها شيء قد كان بل انتقلت الاجزاء الموجودة فيها من طول او بالعكس لكن لما كان الاعتراض الذي اشير اليه باقيا

قالوا

قالوا المراد بقولهم الطويل العريض العميق انه يمكن ان يفرض فيه طول وعرض وعمق كما يقال الجسم هو المنقسم للقسم لا وقوع القسم فيه بالفعل وحينئذ يرجع الى الحد الذي ذكره الحكماء ويندفع عنه الفساد الذي اورده عليه واذا عرفت هذا عرفت مبني قوله بمعنى البعد المفروض اه اذ لما كان ظاهرا كلام الشارح يقتضي وجود الابعاد فيه بالفعل على ما هو مقتضى قوله ليتحقق الابعاد اه وكان ذلك مردودا على ما فصلناه حله المحشى على الابعاد المفروضة اى البعد المفروض اولا وثانيا وثالثا لان تأليف الجسم من اجزاء ثلاثة انما يوجب حصول الابعاد بهذا المعنى بان يتألف الثاني ويقع الثالث على ملتقاهما فيحصل مثلث هو جوهرى من ثلاثة خطوط جوهرية فالمفروض اولا طول وثانيا عرض وثالث عمق وبهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من انه يستلزم جواز تبدل الطول والعرض والعمق لجواز تبدل القرض انتهى اذ لا استحالة في جواز تبدل الابعاد المفروضة بتبدل القرض اذ الابعاد حينئذ تابعة للقرض هذا ومن هذا ظهر ان المراد من التحقق في قوله ليتحقق الابعاد اه مطلق الثبوت لا الوجود الخارجي على ما هو المتبادر لكن ما يكون مفروضا يكون ثابتا متقدرا وان لم يكن موجودا خارجيا فانهم هذا وان لم يفهم الفاضل السلوكي واعلم ان تقاطع الابعاد على زوايا قائمة ليس بشرط عند هذا القائل بل كيفية وجود الابعاد الثلاثة بالاجزاء عنده ان يوضع جزءان متلاقيان كيف كان فيحصل بعد واحد ثم يوضع في ملتقاهما جزء آخر فيحصل له مع كل واحد منهما بعد فيحصل جسم ذو ابعاد ثلاثة على هيئة سطح مثلث كما اشيرنا اليه ومن اشترط التقاطع فيه اشترط فيه ثمانية اجزاء لتركيبه من سطحين وكل منهما مركب من خطين كل منهما مركب من جزئين وهذا ظاهر وذهب بعضهم الى ان اقل ما يتركب منه الجسم ستة اجزاء لان تقاطع البعدين على قائمتين في السطح لا يقتضي تركيبه من الخطين بل يكفي في ذلك خط ونقطة فقد نقص من اجزاء الجسم جزئين فاقبل ما يتركب الجسم عنده من خطين ونقطتين فصار ستة اجزاء وقد تركه الشارح ايضا وذهب بعضهم الى ان اقل ما يتركب منه الجسم اربعة اجزاء لان تقاطع ابعاد الجسم على قوائمه لا يقتضي تركيبه من سطحين حتى يكون هنالك ثمانية اجزاء او ستة بل يكفي تركيبه من سطح حاصل من خط ونقطة ومن جزء ثان يوضع جزء آخر كيف ما اتفق فيحصل الطول ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهة الطول فيحصل العرض مقاطعاه ثم يوضع بجانب احدهما جزء آخر في جهة غير جهتهما فيحصل بعد آخر مقاطع للبعدين الاولين هو العمق فقد نقص جزئين آخرين ايضا فصار اقل ما يتركب عنده اربعة اجزاء وهو الذي حققه في المواقف وقد اشار اليه المحشى بقوله ورد بان التقاطع اه وانت خبير



بان المذهب الذي نقله الشارح كما يكون مردودا به يكون مردودا ايضا بمذهب  
من يرى ان اقل ما يتركب ستة الا ان يقال انه اعترف بمن يقول بالاربعة ثم اعلم  
ان معنى الطول والعرض والعمق عند اصحاب هذه المذاهب الثلاثة المشترطين  
تقاطع الابعاد على قوائم هو البعد المقروض اولاً وثانياً وثالثاً كما كان معناها كذلك  
عند من لم يشترط التقاطع بل اكتفى باجزاء ثلاثة على ما حققناه آنفاً فمن زعم  
ان كون معنى الطول والعرض والعمق البعد المقروض اولاً وثانياً وثالثاً انما هو عند  
هؤلاء المذاهب الثلاثة دون من يرى ان اقل اجزائه ثلاثة وعرض بذلك المحشى  
القائل فقد غفل عن التحقيق الذي اعطيناه لك (قوله ورد بان التقاطع) يعني ان  
اشتراط التقاطع لا يوجب اشتراط الثمانية لخصوله باربعة بان يتألف اثنان فيحصل  
الطول يجنب احدهما ثالث فيحصل العرض ويقوم على احدهما الذي حصل  
بجنبه ثالث فيحصل العمق مثلاً يتألف ا ب فيحصل الطول ويقوم بجنب ب  
مثلاً ج فيحصل العرض ويقوم على ب د فيحصل العمق فيحصل ههنا ثلاثة  
ابعاد احدهما من ا ب والثاني من ب ج والثالث من ب د متقاطعة  
على نقطة ب فهي الجزؤ المشتركة بينها في عبارة المحشى تسامح اذا المتبادران قوله  
يقوم عليه رابع صفة ثالث مع انه بقيام الرابع على الثالث لا يحصل التقاطع وان  
حصل به الزوايا القائمة هكذا ا ب ج ب وهكذا عبارة المواقف حيث قال بان  
يوضع جزءان يجنب احدهما ثالث فوقه رابع فان المتبادر منه ايضا ان قوله  
فوقه د ج رابع صفة ثالث ولذلك زاد الشريف واو العطف وقال وفوقه رابع  
للاشارة الى انه مضر وف عن ظاهره وانه اما حال من احدهما او معطوف على يجنب  
احدهما وان لم يكن حذف العاطف قياساً وهكذا نقول ههنا ان قوله يقوم عليه  
رابع اما حال من احدهما وفي مثل هذا يقع الحال من المضاف اليه واما معطوف على  
يجنب احدهما والعاطف محذوف وان كان شاذاً والحق ان القيام عليه يقتضي  
القوة انية كما ان الجنبية تناسب التمامية فالعبادة في ذلك على صاحب المواقف  
لا على المحشى فلا وجه لما قاله القاضى السلكوفى من ان عبارة المحشى محذوفة والاوجه  
ما قاله صاحب المواقف ثم الجنب منه انه بعد هذا الاعتراض وجه عبارة المحشى وقال  
ان قوله يقوم عليه صفة لاحدهما محذوف الموصول الى الذي يقوم عليه رابع  
وان احدهما لعدم تعيينه في حكم النكرة فيجوز وقوع الجملة الخبرية صفة له على نحو  
ما قيل ان جملة كثير اياديه في قولنا فلان كثير اياديه صفة لفلان اما تقدير الموصول  
واما بان علم الجنس في حكم النكرة انتهى وفيه ما فيه لان حذف الموصول اشد من  
حذف العاطف الذي اعتبرناه بل اعتبره الشريف في عبارة المواقف على انه بعد هذا  
الاعتبار فيه فصل بالاجنبى بين الصفة والموصوف وهكذا في التوجيه الثاني على ان

ما نقله من النظر غير مطابق لما هو بصدده فالتوجيه هو ما قررناه اولاً (قوله وان كان  
لفظيا اه) يعني ان عدم كونه نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح لا ينافي ان يكون ذلك  
النزاع نزاعاً لفظياً راجعاً الى اللفظ واللغة كما وقع هذا في كون النزاع نزاعاً لفظياً  
راجعاً الى اللفظ واللغة في المواقف والمقصود من هذا بيان فائدة قوله راجعاً الى  
الاصطلاح وعدم مخالفة لما في المواقف ودفع ما قيل من ان قوله بل هو نزاع في ان  
المعنى الذي يشعر بانه نزاع لفظي فكيف يصح منه السلب اولاً وحاصل دفعه  
ان الشارح قصد بذلك ان هذا النزاع ليس نزاعاً لفظياً راجعاً الى الاصطلاح بان  
يكون لفظ الجسم موضوعاً في اصطلاح للمركب من جزئين وفي اصطلاح آخر لما هو  
المركب من اكثر اذ لا مشاحة في الاصطلاح مع ان النزاع بينهم في هذا محقق بل هو  
نزاع في ان المعنى الموضوع للفظ الجسم ما هو هل هو المركب من جزئين او المركب من  
اكثر ولا شك انه نزاع لفظي لكنه راجع الى اطلاق اللفظ بحسب العرف واللغة فالذي  
نقاه الشارح هو النزاع اللفظي الراجع الى الاصطلاح والذي اثبتته صاحب  
المواقف هو النزاع الراجع الى اللفظ واللغة وقد اشار اليه الشارح بقوله بل هو نزاع  
اه فلا منافاة بين كلاميهما بل بين كلامي الشارح هذا هو تحقيق المقام نعم ههنا  
نزاع معنوي بينهم في انه هل يوجد في الجسم امر موجود غير الاجزاء التي هي  
الخواهر الفردة هو الاتصال والتأليف كما بينته المعتزلة ولا يوجد في الجمهور  
ذهبوا الى الاول فقالوا الجسم هو مجموع الجزئين او الاجزاء والقاضى الى الثاني  
فحكم بان كل واحد منهما جسم وليس هذا نزاعاً لفظياً راجعاً الى ان الجسم يطلق  
على ما هو مؤلف اي فيما بين اجزائه الداخلة فيه او يطلق على ما هو مؤلف مع غيره  
كما فهم الامدى كذا في المواقف وشرحه اي كمن هذا كلام آخر غير ما ذكره  
الشارح اذ لم يلتفت المصنف الى مذهب القاضى ههنا حتى يحتمل كلام المحشى  
الذي نقله عن المواقف على ما توهمه الامدى ويحتمل ايضا قول الشارح بل هو  
نزاع في ان المعنى الذي اه على ان النزاع فيه معنوي فيكون كلامه مخالفاً لما  
في المواقف وبما حققنا ظهر فساد ما قاله المحشى المدقق في بيان قوله وان كان لفظياً  
راجعاً الى اللفظ اه على معنى ان لفظ الجسم يراى اي معنى وضع على ما يراه الامدى  
ثم قال وانما قال كما وقع في المواقف لان ما وقع في كلام الشارح وهو قوله بل  
هو نزاع في ان المعنى الذي وضع لفظه صريح في ان النزاع معنوي على ما لا يخفى  
للمصنف المتأمل انتهى اذ لا يخفى فساد ما فهمه ههنا على من له ادنى تأمل  
(قوله اي مطابق للواقع) اقول الانقسام القعلى هو ما يوجب الانفصال الخارجى  
ويسمى الانقسام الكى ايضا فان كان بالة تقاضية يسمى انقساماً والا فانكساراً ومعنى  
الانقسام الوهمى فرض شئ غير شئ بحسب التوهم جزئياً ومعنى الانقسام



الفرضي فرض شيء غير شيء بحسب التعقل كليا وقائده ابراده بعد قوله ولاوه ما ان  
الوهم لـ يكونه آلة جسمانية ربما لا يقدر على استحضار ما يقسم لصغره بحيث  
خرج عن حالة الالة اولاً ولا نه لا يقدر على احاطة ما لا يتناهي واما الفرض العقلي فيحيط  
ولا يتوقف لتعقله بالكليات المشتملة على الصغير والكبير والمتناهي وغير المتناهي  
كذا افاده العلامة الطوسي والفرق بين الانقسام الوهمي والفرضي مما نص عليه  
الفلاسفة ومن لم يفرق بينهما فقد قصر وعقل ايضا عن اعادة كلمة لا هذا فان قلت  
لا يتصور شيء لا يمكن للعقل فرض قسمته غاية ما في الباب ان يكون المفروض محالا  
قلت المراد من انه لا يقبل القسمة الفرضية ان العقل لا يجوز القسمة فيه لانه لا يقدر  
على تقدير قسمته كذا افاده المولى قاضي امير شارح الهداية ولا شك انه وان كان للعقل  
ههنا تقدير قسمة هذا الجزء لكنه لا يجوز ولا يتصوره تصورا مطابقا للواقع بناء على  
البراهين التي تجيء في اثبات الجزء وهذا معنى قوله اي تصورا مطابقا للواقع والا  
فللعقل فرض كل شيء يعني ان المراد بعدم الانقسام الفرضي هو الانقسام الفرضي  
المطابق لما في نفس الامر لا مطلق فرض العقل وتصوره لما ان فيه شيئا غير شيء لان ذلك  
غير ممتنع في شيء من الاشياء اذ للعقل فرض كل شيء وتصوره حتى عدم نفسه وقد  
قالوا لا يجزى في التصورات بل تتعلق بكل شيء وبهذا التحرير اندفع ما قاله بعض  
الافاضل من اننا لانسلم ان للعقل فرض كل شيء اذ لا يمكن فرض اشتراك الجزئي الحقيقي  
بين كثيرين اذ الفرض ممتنع كالمفروض كما بين في موضعه انتهى لان الفرض الممتنع  
في الجزئي الحقيقي انما هو بمعنى التجويز العقلي لا بمعنى التقدير المعتبر في تعريف  
الشرطية المتصلة اعني ملاحظة العقل وتصوره فانه غير ممتنع في شيء من الاشياء  
الا يرى انه لو قيل لو كان زيد غير مانع من وقوع الحركة لكان كليا لكان كلاما صحيحا  
حتى اعترضوا به على تعريف الجزئي ثم دفعوه بما قررناه ولو حل الفرض في كلام  
الشارح على معنى التجويز العقلي لم تكن حاجة الى هذا الكلام فان تجويز  
العقل انقسامه ممتنع كتجويزه اشتراك الجزئي وان لم يكن تصورا ههنا ممتنعين  
بل ولو قال الشارح ولا عقلا بدل قوله ولا فرضا لكان امس بمقصوده جدا  
ولحسن التقابل بين الوهم والعقل (قوله وان امسك دفعه) اي دفع منع حصر  
العين في الجسم والجوهر بان المجردات ونحوها لم تثبت عندنا والحصر المذكور  
استقر آت لا يبطل بالجواز العقلي فالمواد المذكورة كما انها خارجة عن الانقسام  
خارجة عن المقسم (قوله لا يقال احتمال اه) يعني سلمنا ان الحصر استقر آت لا يبطل  
بمجرد جواز وجود قسم آخر لكن احتمال هذا القسم يناقض غرض المصنف لانه على  
هذا يبقى احتمال ان يكون جزء من اجزاء العالم اعني المجردات لا يدل الدليل على  
حدوثه اذ الدليل حينئذ انما يقوم على حدوث ماله وجود خارجي حاصل في الجزع على

ما فصله والمجردات لا حيز لها ولا شك ان هذا الاحتمال يناقض غرض المصنف الذي هو  
بيان حدوث العالم بجميع اجزائه الشاملة للموجودة والمحتملة وبما حررنا اندفع ما قاله  
الفاضل المحشي من ان هذا الاعتراض على هذا مع الجواب بعينه الاعتراض الاول  
مع الجوابين الذين ذكرهما الشارح فيما سأتى بقوله وههنا بحاث الاول انه لا دليل اه  
وبقوله والجواب ان المدعي اه لان الاعتراض الذي ذكره الشارح هناك متعلق  
بحصر الاعيان في الاجسام والجواهر لجواز وجود المجردات وجوابه جواب عن  
هذا المنع بان المدعي حدوث ما ثبت وجوده والمجردات لا تثبت لها فهذا السؤال  
والجواب متأخران عنه اذ قد عرفت ان حاصل هذا السؤال ان المجردات وان لم يكن  
لها تثبت لكن احتمالها يناقض غرض المصنف وحاصل الجواب ظاهر نعم لا حاجة الى  
قول المحشي وان امسك دفعه بان المقصود اه لان هذا الدفع بعينه الدفع الاتي  
للاعتراض الاول لكن العهدة في ذلك على الشارح فاللازم عليه بعد قوله احتراز عن  
ورود المنع اه ان لا يورد الاعتراض الاول مع جوابه الا ان يقال اراد تحقيق المقام  
فذكر الاعتراض مع جوابه وان كان مستفادا من سياق كلامه هذا واما ما قيل  
في تقرير هذا الاعتراض من اننا سلم ان وجود المجردات غير ثابت لكن وجود جزء  
لا يتجزى مبرهن ثابت بالدلائل القطعية فيحتمل ان يكون بعض منها قديما مستمرا  
لا يدل الدليل على حدوثه ولا خفاء في انه يناقض غرض المصنف انتهى فليس بشيء لان  
هذا التقرير مع انه يأتى عنه كلام الشارح وسوق كلام المحشي قطعاً برده عليه ان هذا  
الجزء لا بد ان يكون متجزيا في حيز وقد دل الدليل الاتي على حدوث كل متجزى قطعاً  
فكيف يتوهم عاقل ان الدليل الاتي لا يدل على حدوثه واعمرى ان هذا فرية (قوله  
وايضا اه) اعتراض على قول الشارح ولم يقل وهو الجوهر احتراز عن ورود بان مثل  
هذا المنع وارد على قوله وهو الجسم بان يقال حصر المركب في الجسم المستفاد من  
السوق ممنوع لجواز ان يكون المركب حاصل من جوهرين مجردين فلا يكون جسما  
فلم يلتفت الى هذا المنع وحصر المركب في الجسم ولم يقل كالجسم كما في الثاني  
(قوله لانا نقول الغرض اه) هذا جواب عن الاعتراض الاول يعني ليس غرض  
المصنف من قوله والعالم بجميع اجزائه الا جزاء مطلقا موجودة ومحتملة بل الاجزاء  
المعلومة الوجود اذ المقصود منها اثبات الصانع وصفاته وهو انما يعلم من اجزائه  
المعلومة الوجود وعدم بيان حدوث المحتمل لا يناقض غرضه هذا على انه يمكن ان يقال  
ليس المقصود ههنا الاستدلال لما اشار اليه الشارح من ان المختصر مقصود على  
المسائل بل الغرض الارشاد الى وجه الاستدلال على حدوث ما دل احد الاسباب  
الثلاثة على وجوده مع التنبيه على مواضع الخلاف فيه كذا قيل ولا يخفى ما فيه اذ  
الاستدلال بقوله اذ هو اعيان واعراض صريح وان لم يعم الدليل على هذا الحصر



لكونه طويلا خارجا عن مذاق المتن على ما اشار اليه الشارح (قوله واحتمال اه) جواب  
عن الاعتراض الثاني وجا صله ان تركيب المجردات وان كان محتملا الا انه لم يذهب ولم  
يلتفت اليه واورد هذا الشق بعبارة تفيد حصر المركب في الجسم وهو الحاصل  
من السوق لا من الضمير اذ هو ليس بضمير فصل بخلاف نفس المجردات فان كثيرا  
من الناس قائل بها منهم الصوفية قدس الله تعالى اسرارهم فالتفت اليه وادى  
بما يمنع الحصر (قوله لكان فيها خط بالفعل) اي مستقيم لا يخفى على من تتبع الكتب  
الكلامية ان مرادهم بالسطح المفروض ههنا هو السطح المستوي كما صرح  
في المواقف لان اثبات الجزء حيثئذ اظهر بل لا يتم هذا الدليل الا به كما لا يخفى على  
المنصف والى كون هذا القيد مرادا ههنا اشار الشارح بقوله لم تناسه الاجزاء غير  
مستقيم اذ لو لم يكن السطح المفروض ههنا مستويا لم تصح هذه الملازمة ولله دره  
حيث اشار الى ان هذا الدليل لا يتم الا به فكانه ملحوظا وقطعا ولذلك فسر المحشى قوله  
خط بالفعل بقوله اي مستقيم يعني ان اللازم من وضع الكرة الحقيقية على السطح  
الحقيقي المستوي على تقدير تمامها الجزئين وجود الخط المستقيم ضرورة ان ما به  
المماس من الكرة يكون حيثئذ منطبقا على السطح فيكون الخط مستقيما لا استقامة  
السطح وان كان وجود مطلق الخط بالفعل سواء كان مستقيما او غير مستقيم  
منافيا للكرة الحقيقية عندهم لان وجود الخط بالفعل فرع التناهي بالوضع وهو  
كون المقدار بحيث يشار الى طرفه اشارة حسية لانه طرف ونهاية له والكرة الحقيقية  
غير متناهية في الوضع لعدم وجود نهايتها في الاشارة الحسية وان كانت متناهية  
في المقدار واما تقييد الشارح الخط المذكور بقوله بالفعل فهو بيان للواقع ايضا اذ  
اللازم ايضا من التماس المذكور وجود الخط بالفعل لانه اذا وقع حيثئذ التماس بالفعل  
بالجزئين منها يلزم ان يكون فيها خط بالفعل والحاصل ان اللازم من المماس  
بجزئين حين وضع الكرة الحقيقية على السطح الحقيقي المستوي شيان وجود الخط  
بالفعل وكونه مستقيما ولظهور الثاني على ما قررناه تركه واما قيد بالفعل فتصريحه  
لازم اذ لا تتم الملازمة الا به لان الخط المستدير بالقوة موجود فيها عندهم بمعنى انه  
لو قسمت لحصل فيها خطوط مستديرة وهذا مبني على ان الكلام في الخط العرضي اذ  
الكلام في الزام الفلاسفة القائلين به والافلوحي الكلام على ما ذهب اليه بعض  
المتكلمين من ان السطوح مركبة من الخطوط الجوهرية يكون الخط المستدير  
موجودا فيها بالفعل عنده لكنه لا يتم هذا الدليل على الخصم فافهم فاقاله المحشى  
المدقق من ان الخط المستدير لا ينافي الكرة ان اراد به ان الخط المستدير الموجود فيها  
بالقوة لا ينافي الكرة فسلم لكنه غير مفيد اذ الكلام في الخط بالفعل ومطلق الخط بالفعل  
مستدير كان او مستقيما ينافي الكرة على ما اشترنا اليه وان كان الموجود ههنا

هو الخط المستقيم بالفعل لا ينافي بالقوة نوع والمستدير ظاهر واما ما قاله المحشى المحقق  
ههنا من انه لا فائدة حيثئذ اي بعد تفسيره بالمستقيم في تقييد الخط بالفعل في قول  
الشارح والالكان فيها خط بالفعل فان وجود المستقيم مطلقا ينافي الكرة الحقيقية  
اللهم الا ان يكون بينا للواقع وايضا انما يتم لو كان قيد الاستواء في قوله على سطح  
حقيقي هو مرادنا وهو لا على غفلة الشارح على ما قاله بعض الافاضل انتهى فقد ظهر  
اختلاله مما حققناه لانه قد عرفت ان الموجود ههنا حين التماس بالجزئين انما هو  
الخط المستقيم بالفعل على اننا لانسلم ان وجود المستقيم مطلقا ينافي الكرة الا يرى ان  
وجود الخط المستدير بالقوة ينافي الكرة فكذا ههنا ويرى ما يشير اليه كلام القائل ههنا  
وان قيد الاستواء مرادهم هنا قطعنا على ما صرحوا به ويدل عليه قول الشارح لم تناسه  
الاجزاء غير مستقيم وما غفل عنه الشارح وان غفل عنه بعض الافاضل ثم قال ذلك  
المحقق والظاهر من عبارته ان المراد ما يكون سطحا حقيقيا لا حسيما طاقا سواء كان  
مستويا او غير مستوي فحاصل الاستدلال انه لو وضع الكرة الحقيقية على السطح  
الحقيقي لم يكن المماس الا بجزء غير مستقيم لانها لو كانت بجزئين لكان في الكرة  
خط بالفعل اما مستقيم ان وضع على السطح المستوي او غير مستقيم ان وضع على  
غير المستوي فلم تكن الكرة حقيقية لان وجود الخط بالفعل ينافي الكرة الحقيقية  
عندهم على ما زعموا فتدبر فانه دقيق انتهى وفيه بحث اما اولافلا عرفت انه يخالف  
لما قررناه هذا الدليل مع ان قوله لم تناسه الاجزاء غير منقسم بأبي عنه قطعنا لان  
الكرة المفروضة لو وضعت على السطح الغير المستوي يكون المماس حيثئذ بجزئين  
او اكثر فلا يصح الحصر المذكور من الشارح واما ثانيا فلا نالنا سلم ان وجود الخط  
بالفعل حين وضع على السطح الغير المستوي ينافي الكرة الحقيقية لان ذلك امر  
اعتباري حصل من وضع الكرة على السطح الغير المستوي بخلاف ما اذا وضعت على  
السطح المستوي وماسه بجزئين وحصل فيها الخط بالفعل اولم يوضع وحصل فيها  
الخط بالفعل مستقيما او غير مستقيم فهذا هو المنافي للكرة الحقيقية واعمل قوله  
وان كان مطلق الخط مبتنى على هذا فليست تدبر فان هذا هو الدقيق (قوله يرد عليه اه)  
يعني اننا لانسلم ان القلة والكثرة انما يتصوران في المتناهي لان جميع مراتب الاعداد  
من الواحد الى غير النهاية اكثر من المراتب التي بعد العشرة منها اي من تلك المراتب  
والظاهر ان قوله يعد بصيغة المضارع المجهول من العدد بمعنى التعداد ومعنى عد  
العشرة منها ان تلك المرتبة ان كانت مرتبة الاحاد فالعشرة معدودة منها على انها  
عبارة عن عشرة آحاد ولا شك ان تلك المرتبة من الواحد الى العشرة اكثر من مرتبة  
العشرة التي هي عبارة عن آحاد عشرة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة العشرة  
فلا عشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشرة عشرات فتلك المرتبة العشرية من



العشرة الى المائة التي هي عبارة عن عشر عشرات اكثر من مرتبة المائة وكذا ان كانت تلك المرتبة مرتبة المئات فالعشرة معدودة منها على انها عبارة عن عشر مئات فتلك المرتبة المئوية من المائة الى الالف الذي هو عبارة عن عشر مئات اكثر من مرتبة الالف وعلى هذا فلفظ الجميع في قوله ان جميع ما بمعنى الكل الافراد والمعنى ان كل واحد من مراتب الاعداد احاد او عشرات او مئات اكثر مما بعد العشرة منها على ما فصلناه وهذا وان استبعد القاضل السلوكي لكنه ليس بتكلف بعيد عن الفهم نعم الاولى على هذا ان يقول ان جميع مراتب الاعداد اكثر من عشرات الككن الاسرفيهين واختار هو بنفسه في التوجيه ان يكون يعد على تقدير كونه بصيغة المضارع المجهول بمعنى ينقص من العدد بمعنى الاسقاط وخلاصته ان جميع مراتب الاعداد اكثر مما يفدأ يسقط العشرة منها وهي ما بعد العشرة من احد عشر الى غير النهاية اسمواها مرتبة الاحاد ايضا اعني العشرة مع ان كلامنا غير متناهية فعلى هذا فلفظ الجميع بمعنى الكل المجموع ولا يخفى ان هذا غير موافق لما هو المصطلح عندهم اي عند اهل الحساب بل الاظهر عندي ان قوله يعد على صيغة المضارع المعلوم من العدد بمعنى الافناء ولا يخفى ان بعض العدد يعني البعض الاخر باسقاط امثال عنه مثلاً في مرتبة الاحاد الواحد والاثني والخمسة كل منها يعني العشرة لا غير وفي مرتبة العشرات العشرة والعشرون والخمسون يعني المائة التي هي عشر عشرات وقس مرتبة المئات وغيرها عليها فمعنى قوله المذكور ان جميع مراتب الاعداد اكثر من المرتبة التي تعد اي تفني العشرة السكائنة من تلك المرتبة اذ لا شك ان المراتب المئوية للعشرة في كل مرتبة احاد او عشرات او مئات ثلاث مراتب على ما قررناه ولا شك ان جميع المراتب في كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات اكثر من المراتب الثلاث المئوية للعشرة فعلى هذا لفظ الجميع بالنظر الى كل مرتبة من الاحاد والعشرات والمئات بمعنى الكل المجموع وبالنظر الى مجموع مراتب الاحاد والعشرات والمئات بمعنى الكل الافراد كما في الوجه الاول الظاهر الذي قدمناه وفي بعض النسخ يعد مما بعد بلفظ الظرف المقابل لقبل فالمعنى ان مجموع مراتب الاعداد اكثر مما بعد العشرة منها وهي احد عشر الى غير النهاية فالمجموع مما قبلها وما بعدها اكثر مما بعدها فلفظ الجميع حينئذ بمعنى الكل المجموع وهو ظاهر ولا حاجة فيه الى التصرف الذي اشرنا اليه في الوجه الاول اعني ككون يعد بصيغة المضارع المجهول من العدد بمعنى التعدد كما تكلفه بعضهم هنا هذا هو الكلام في مراتب الاعداد وكذا تعلقات علمه تعالى اكثر من تعلقات قدرته فان علمه تعالى يتعلق بالواجب والممكن والممتنع بخلاف القدرة فانها تختص بالممكن مع ككون كل منهما غير متناه والظاهر ان لفظ التعلقات بمعنى المتعلقات على ما سيجيء من الشارح حيث قال فيما سيأتي في بحث برهان

التطبيق ولا يعلمومات الله تعالى ومقدوراته ويجوز ان يكون على معناه وقد اوجب عن هذا الاعتراض بان المراد ان القسلة والكثرة في الامور الموجودة لا تصوري دون التناهي ومراتب الاعداد امور وهمية والموجودات من المعلومات والمقدورات متناهية ولا تنقض بغير الموجودات من المعلومات والمقدورات الغير المتناهية ولا يخفى ما فيه لانا لانسلم ان الاعداد امور وهمية غاية ان الموجودة منها ولو ذهنا امور متناهية وكذا الموجودات من المعلومات والمقدورات امور متناهية كما ان الموجود من اجزاء الجسم متناه فكم ان اجزاء الجسم غير متناهية بمعنى لا تنق عند حد كذلك الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية بمعنى لا تنق عند حد فلا فرق بين اجزاء الجسم ههنا وبين المعلومات والمقدورات فالايراد المذكور وارد قطعاً برهان التطبيق لا يجري في الاعداد والمعلومات والمقدورات على ما سيأتي (قوله حاصل هذا الوجه) يعني بحيث يدفع عنه اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية ان كل واحد من الافتراقات الممكنة الغير المتناهية التي يقبلها الجسم ممكن وكل ممكن مقدور الله تعالى فله تعالى ان يوجد جميعها فكل واحد من تلك الافتراقات الممكنة الغير المتناهية جزؤ لا يتجزأ فثبت المطلوب وانما قلنا ان كل واحد من تلك الافتراقات جزؤ لا يتجزأ لانه لو امكن افتراقه مرة اخرى يوجد ما لزم قدرته تعالى عليه دفعا للجزء ضرورة كونه ممكناً داخل تحت القدرة فيكون موجوداً داخل تحت الافتراقات المفروضة الوجود فلم يكن ما فرضناه مفترقا واحداً غير قابل للانقسام مرة اخرى بل مفترقين هذا خلاف وان لم يمكن افتراقه مرة اخرى بوجه من الوجود ثبت المدعى اعني وجود جزء لا يتجزأ وعلى هذا لا يرد اعتراض الشارح بقوله والافتراق ممكن لا الى نهاية فلا يستلزم الجزأ لانه اذا كان الافتراق ممكناً لا الى نهاية تكون تلك الافتراقات مقدور الله تعالى اذ كل ممكن مقدور الله فله ان يوجد جميعها حينئذ كل مفترق واحد جزؤ لا يتجزأ والا فيلزم اما خلاف المفروض وهو محال واما الجزؤ وهو المطلوب واقول معنى قولهم الافتراق ممكن لا الى نهاية انه لا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر بل للعقل ان يفرض فيه الافتراقات الى غير النهاية فكل ما يوجد في الخارج فهو متناه وان امكن هناك للعقل ان يفرض فيه امور غير متناهية غير موجودة في الخارج وان كان الموجود منها متناهياً في الخارج حينئذ نقول لانسلم ان كل واحد من تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله اذ القدرة انما تتعلق بما يوجد في الخارج على ما نطق به النصوص ووقع الاتفاق من العقلاء عليه فكيف تكون تلك الافتراقات الغير المتناهية مقدور الله حتى يثبت المطلوب فعلى هذا لا يكون كل مفترق واحد جزؤ لا يتجزأ اذ كل مفترق قابل حينئذ لانقسامات غير متناهية ولا يلزم هناك خلاف المفروض وكيف يمكن لهم



ان يقولوا ان تلك الافتراضات الغير المتناهية حينئذ موجودة في الخارج اذ لو وجد  
هناك ترتيب بينهم او هو الظاهر ولو بالنظر الى علم الله الشامل يجري فيه برهان التطبيق  
ولو لم يكن هناك ترتيب يلزم اشتغال الجسم المتناهي المقدار على اجزاء غير متناهية  
موجودة بالفعل وبطلانه بين وان لم يجري فيه برهان التطبيق فالحق ان التوجيه  
المذكور غير نافع في دفع اعتراض الشارح عليهم وبما حققنا في تحرير الجواب ظهر  
ركاكة ما قاله بعض الفضلاء في تحريرهم من انه ليس معنى قولهم ان الافتراق ممكن  
لا الى نهاية انه يمكن خروج الانقسامات الغير المتناهية من القوة الى الفعل بان يكون  
في الوجود امور غير متناهية فان ذلك باطل ببرهان التطبيق بل المراد انه من شأنه ان  
يقبل الانقسام دائما ولا ينتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر فلا يوجد جميع الانقسامات  
الغير المتناهية فلا يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ ولا يلزم من امكان افتراقه  
مرة واحدة خلاف المفروض انتهى لان هذا الدليل انما هو لازم الفلاسفة وهم  
شرطوا في جريان التطبيق الاجتماع والترتيب وجوزوا وجود الحركات الغير  
المتناهية لعدم الاجتماع فيها والنفوس المفارقة عن الابدان الغير المتناهية لعدم  
الترتيب فيها حينئذ لو كانت تلك الافتراضات الغير المتناهية المتحققة في الجسم بالقوة  
مقدورة ممكنة الوجود يجوز خروج جميعها من القوة الى الفعل مجتمعة او متعاقبة  
على رأيهم وحينئذ يكون كل مفترق واحد جزءا لا يتجزأ ويتم الدليل عليهم  
وكذا ما قاله السلكوني من ان الاولى في تحرير برهان يقال مرادهم من كون الافتراق  
ممكنا لا الى نهاية انها لا تنتهي الى حد لا يتصور فوقه آخر لا خروج جميع تلك  
الافتراضات الممكنة الغير المتناهية الى الخارج لانه يستلزم اشتغال الجسم المتناهي  
المقدار على الامور الغير المتناهية الموجودة في الخارج وذلك محال بالبداية انتهى  
اذ يرد عليه انه يجوز ان يكون خروج تلك الافتراضات الغير المتناهية بالنظر  
الى علم الله الشامل المحيط لا في الخارج اذ لا يلزم ان يكون ما هو معلوم الله موجودا  
خارجيا فلا يلزم المحذور المذكور فبطلانه انما هو ببرهان التطبيق لا يقال فكذا  
لا يجري فيه برهان التطبيق لانا نقول قد اشار المحشي الفاضل في موضعه الى جريان  
برهان التطبيق في مراتب الاعداد الغير المتناهية الداخلة تحت علمه تعالى الشامل  
مفصلة وقال ونسبة الانطباق بين الجملتين معلومة له تعالى كذلك فعلى هذا كما ان  
مراتب الاعداد غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد كذلك الافتراضات الممكنة  
غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد ولا يجري في الاول برهان التطبيق وفي الثاني  
احد الامرين اما ان يجري فيه برهان التطبيق واما الاشتغال المذكور واما ما قاله  
بعض الافاضل في رد هذا التحزير من ان الحكم بانه قابل للانقسامات الفرضية  
يستلزم ان تكون ذوات الاقسام موجودة في نفس الامر ولما كانت انقساماته

الفرضية غير متناهية وذواتها موجودة فيحصل منها مقدار غير متناه ضرورية  
ان مجموع المقادير الغير المتناهية غير متناه فيلزم الاشتغال المذكور وان حرر مرادهم  
بما حرروا به فقيه بحث لان غاية ما يلزم من الحكم المذكور وجود ذوات تلك  
الاقسام في نفس الامر بالوجود الاجمالي اذ الحكم المذكور اجمالي قطعا فلا يحصل  
حينئذ منها مقدار غير متناه حتى يلزم الاشتغال المذكور على ان المحال هو اشتغال  
الجسم على اجزاء غير متناهية في الخارج وهو غير لازم في الحكم المذكور واللازم  
ان تكون الاجزاء التي يشتمل عليها الجسم موجودة في نفس الامر غير متناهية بالنظر  
الى علم الله الشامل فلا يحصل منها مقدار غير متناه في الخارج فلا يلزم الاشتغال  
المحال وان جرى فيه برهان التطبيق اذ يوجد بينهما الترتيب لكنه غير موجود  
في الصورة المذكورة فالحق انه لا غبار على جوابهم ولا على ما حرروا به مرادهم (قوله  
ان قلب النقطة نهاية الخط) يعني ان النقطة عارضة اولاً وبالذات للخط كالخط للسطح  
والسطح للجسم التبعي فالخط موضوع اولاً وبالذات للنقطة والخط لا يوجد في الكرة  
بالفعل على ما سبق من المحشي وشيدناه فلا توجد النقطة فيها ايضا اذ لا يوجد العرض  
بدون الموضوع فيكون ما به التماس مجزأ لا يتجزأ لا يقال ثبوت النقطة فيها فرضي  
فلا يقتضي وجود الخط بالفعل حتى يرد عليه ما ذكرنا لانا نقول ملاقة الموجود  
بالموجود لا تكون الا بالموجود وهذا ما عولوا عليه في ثبوت الاطراف فاذا لم تكن  
الملاقة هناك بالنقطة لعدم وجودها كما قررناه فلا بد ان تكون بالجزء وهو المطلوب  
(قوله تلك القضية اه) يعني ان قولهم النقطة نهاية الخط ليس بقضية كلية حتى  
يتوقف وجود النقطة في كل موضع على وجود الخط بالفعل بل مهملة في قوة السكينة  
وحاصلها ان بعض النقطة نهاية الخط فيجوز ان توجد نقطة بلا خط وهو محقق فان  
نهاية احد سطحي الجسم المخروطي وهو السطح المبتدئ من القاعدة المنتهي الى  
النقطة في جانب الرأس في كلاً استدادية نقطة بلا خط فيجوز ان يكون نهاية سطح  
الكرة المماس بالسطح المفروض نقطة بلا خط وما قيل من انه لا نقطة فيها كما انه لا خط  
فيها فمراده انه لا نقطة فيها بالفعل قبل التماس ويجوز ان يحصل فيها بعد التماس  
كما يحصل فيها بعد جركتها على نفسها من غير ان يخرج من مكانها نقطتان غير  
متحركتين هما قطبا الكرة وبالجملة حال هذه النقطة حال الاوج والخصيصة  
وما ذكره السائل من ان تماسهما بجوهر يتم ما ثبت الجزأ فقيه انه ان اراد ان جزأ من  
الكرة لا في كليته مجزأ من السطح يلزم ان يكون ذلك الجزأ خارجاً من ملاقة  
ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجزأ من السطح وفساده ظاهراً وان اراد ان جزأ منها  
لا في بصفحة جزء السطح وبصفحة اخرى ما يليه من اجزاء الكرة فهذا ما يقوله  
الحكماء من ان الملاقة بالطرف غاية ما في الباب انهم لا يجعلون الطرف جزأ من ذي



الطرف لدليل يدل عليه وهما بحث اما اولافلان قولهم النقطة نهاية الخط  
من المسائل الحكيمة وقد صرحوا بان مهملاتها كليات وما ذكره مستندا  
من ان نهاية احد سطحي الجسم المخروطي نقطة بلا خط بعد تسليمه غير مؤيد  
لما ذكره لان النقطة هنا المحققة على ما زعموا وليس الامر هنا كذلك على ما سمعت  
واما ثانيا فلان التحقيق من اشارات الحكماء لاسيما الشيخ في الشفاء ان المحقق  
في الخارج ليس الا الجسم وهو امر واحد اذا لوحظ ظاهره فقط ولو لوحظ من  
حيث النهاية فهو السطح فكذا حال الخط والنقطة فوجود هذه الامور تخيلي فكيف  
تكون المماسمة المذكورة المحققة بالامر التخيلي لا بالامر المحقق حتى يثبت  
الجزء على ان الدليل المذكور برهاني على ما يشعر به قوله واقرى ادلة اثبات اه  
فكيف يندفع بالكلمات الالزامية الجدلية واما ثالثا فلان الملافة المذكورة  
كما تكون بالنقطة العرضية كذلك تكون بالنقطة الجوهرية ايضا كما يشهد به الحس  
الصادق واما عدم الجز حينئذ من ملافة ما يليه من اجزاء الكرة لذلك الجز من  
السطح فلا يضر في ذلك اى في الملافة بكليته اذا الظاهر انه لا تدخل هنا حتى يلزم  
الجز المذكور حين الملافة بالكلمة والانصاف ان الدليل المذكور قوى في اثبات  
المطلوب قطعاً (قوله لانه في الآخرة) اى حشر الاجساد دائماً يكون في الآخرة  
بعد خراب الدنيا وفناء العالم فينا فيه الاستمرار الاولى اى الدنيا وعدم زوالها  
يعنى ان اثبات الهيولى والصورة يؤدى الى قدم العالم لان الهيولى على تقدير  
ثبوتها لا يجوز حداثتها ولا يلزم لها هيولى اخرى وكل حادث عندهم مسبوق بالمادة  
واذا كانت قديمة وهى لا تنفك عن الصورة يلزم قدم الجسم المركب منهما وما ثبت  
قدمه امتنع عدمه فيؤدى ذلك الاثبات ايضا الى نفي حشر الاجساد لان الحشر  
المذكور خراب العالم وفناؤه اعنى جميع الاجزاء الاصلية المنقرضة واعادة الارواح  
اليها بالنظر الى ذوى الارواح سواء سمى اعادة المعدوم اولم يسمى على ما صرح به  
الشارح في محبث البعث انما يكون في الآخرة اعنى في دار غير هذه الدار وذلك  
يقضى خراب هذا العالم فينا فيه قدمه الذى اقتضاه ثبوت الهيولى والصورة ولعل  
هذا احسن مما قاله بعض الشارحين من ان الجسم على ذلك التقدير يكون مركبا  
من الهيولى والصورة فخراب البدن تعدم الصورة البدنية فيكون حشراً لاجساد  
عبارة عن ايجادها بعد انعدامها وهو محال عندهم انتهى لان هذا البيان مبنى  
على امتناع اعادة المعدوم بعينه وبيان ما عيب على ان الحق ان الحشر عبارة عن جمع  
الاجزاء المنقرضة سواء سمى اعادة المعدوم بعينه اولم يسمى وبالجملة فى اثبات الجز  
نجا من الوقوع في تلك الورطتين وان امكن ان يتفصى منهما بوجه آخر ذكرت  
في الكتاب (قوله ادلة دوامها اه) يعنى ان قوله المبني عليها دوام حركة السموات

صفة لقوله كثير من اصول الهندسة فيقتضى ان يكون دوام حركة السموات وامتناع  
الخرق والالتئام عليهما مبنى على اصول هندسية وليس كذلك بل هو مبنى على اصول  
حكيمية كما هو المذكور في الكتاب الحكيمية المتداولة الا ان يقال لعل الشارح  
اطلع على ذلك وان كان مخالف لما هو المشهور المتداول هذا واقول ذكر في المواضع  
وشرحه ان المتكلمين انكروا المقدار بناء على تركيب الجسم عندهم من الجزء الذى  
لا يتجزأ فانه لا اتصال بين الاجزاء عندهم فكيف يعلم عندهم ان ثمة اتصالا وان  
الاجزاء بينهما عدم مشترك كما في المقادير ومحا الهابل اذا كان الجسم مركبا من اجزاء  
لا تتجزأ لم يثبت وجود ثنى من المقادير اذ لا شئ هناك الا الجوهر الفرد فاذا انتظمت  
فالحاصل هناك اما الخط الجوهرى على ما سماه بعضهم او السطح الجوهرى فليس  
لنسا الا الجسم واجزأه وكلاهما من قبيل الجوهر فلا وجود لمقدار هو عرض اما خط  
او سطح او جسم تعليمي كما زعمت الفلاسفة فاذا عرفت هذا فنقول ان موضوع  
الهندسة الخط والسطح والجسم التعليمي باعتبار التشريك في امر ذاتي وهو المقدار  
وذلك مبنى على انكار الجز وثبوت الهيولى والصورة وان دوام حركة السموات اعنى  
المستديرة مبنى على انكار الجز ايضا لانهم صرحوا بان الدوام المذكور مبنى على  
ان لا تكون المسافة مركبة من اجزاء لا تتجزأ بل متصلا واحدا في نفسها وكذا  
امتناع الخرق والالتئام عليهما مبنى على ان الفلك لا يقبل الحركة المستقيمة اذ لو كانت  
حركته مستقيمة يعرض لها الخرق والالتئام متفرع على ثبوت الحركة المستديرة  
ودوامها مبنى على انكار الجز كما ان كثير من اصول الهندسية مبنى على انكاره  
ايضا فلا بعد حينئذ في ان يكون دوام تلك الحركة وامتناع الخرق والالتئام على الفلك  
على تلك اصول الهندسية المبنية على انكار الجز وبهذا التحريض صرح كلام الشارح  
ههنا واندفع اعتراض الحشى عليه فلا يلغى الى ما قاله السلوكي في توجيه العبارة  
من ان قوله وكثير من اصول الهندسة عطف على قوله قدم العالم وقوله المبني صفة  
لقوله اثبات الهيولى يعنى ان مثل اثبات الهيولى والصورة الذى يؤدى الى قدم العالم  
ويستتبع عليها دوام الحركة وامتناع الخرق انتهى اذ مثل هذا التوجيه اضحوكة  
للساظرين (قوله وقيل لا اما الخرج بها بكلمة ما اه) يعنى كلمة ما في تعريف العرض  
عبارة عن الممكن بقرينة انه قسم من اقسام العالم وقد صرح الشارح بهذا القيد  
في تعريف الاعيان فتذكر الصفات ليست بممكنة لان كل ممكن محدث وصفات  
البارى قديمة فتكون خارجة عن المقسم فلا حاجة الى اخراجها عن تعريف  
القسم بقوله ويجدث في الاجسام والجواهر لا يقال يلزم على هذا ان تكون الصفات  
واجبة اذ لا واسطة بين الواجب والممكن لانا نقول لا بأس في ذلك وقد قالوا انها قديمة  
واجبة لكن لا ذاتها ولا غيرها بل لما ليست عينها ولا غيرها والحال تعدد الواجب



لذاته هذا واقول لاشك في كون صفات الباري تعالى ممكنة لكن لاستحالة في قدم  
 الممكن اذا كان قائما بذات القديم واجباله غير منفصل عنه فعلى هذا فصفات الباري  
 تعالى داخله في الممكن لا في الواجب اذ المراد بالواجب في قولهم الموجود  
 اما واجب واما ممكن الواجب لذاته فكيف تكون صفات الباري داخله فيه على  
 ما زعمه المجيب لا يقال اذا كانت داخله في الممكن ومن المقرر ان كل ممكن حادث  
 على ما صرح به القائل ايضا يلزم ان تكون الصفات محدثة لانه نقول المراد بالحدث  
 في قولهم المذكور الحادث الذاتي على ما صرح به الشارح في قوله والعالم محدث فلا بد  
 ان يكون المراد بالممكن العالم الممكن فصفات الله تعالى كما انها خارجة عن العالم  
 خارجة عن الممكن وان كانت داخله في الممكن في التقسيم المذكور وتحقيق هذا  
 المقام ان الفلاسفة لما انكروا صفاته تعالى وذهبوا الى قدم بعض المحركات قالوا كل  
 ممكن حادث وجعلوا الحدوث اعم من الذاتي والزمانى وان المتكلمين جمهورهم لما  
 اثبتوا صفاته تعالى وزعموا صدورها من الواجب تعالى بالايجاب لا بالاختيار  
 وزعموا ايضا حدوث العالم باسره حدودا زمانيا وانكروا الحدوث الذاتي قالوا ان كل  
 ممكن حادث اى كل ممكن من افراد العالم او كل ممكن صادر عنه اختيارا حادثا  
 زمانيا وليس هذا تنقيصا للقاعدة العقلية على ما هو دأب الفقهاء على ما شنعوا عليه  
 فدخولها في الممكن في التقسيم لا يضر خروجها عن هذه القضية وهذا التقرير هو  
 الايتى بكلام القائل المذكور كما لا يخفى على العاقل المنصور (قوله اما لانها عرض)  
 فلا يصلح اخراجها بهذا القيد عن التعريف والايان ان لا يكون جامعا حينئذ يكون  
 هذا القول لبيان حكم من احكام العرض غير شامل لجميع افرادها كالتخاصة الغير  
 الشاملة لان الصفات على هذا داخله في تعريف العرض ضرورة انها ممكنة  
 لا احتياجها الى ذات الواجب تعالى غير قائمة بذاتها اما لان معنى عدم القيام بالذات  
 عدم التميز بنفسه واما بان لا يكون متميزا اصلا كالصفات او متميزا بالتبعية  
 كالاعراض في الجسم والجوهر كما ان معنى القيام بالذات هو التميز بنفسه فعلى هذا  
 يكون عدم القيام بالذات اعم من القيام بالغير وان ابي عنه قول الشارح بل يقوم  
 بغيره حيث سوى بينهما واما لان عدم القيام بالذات وان كان مساويا للقيام بالغير  
 لكنه مفسر بالاختصاص الناعت عند محقق المتكلمين على ما اشير اليه في شرح  
 المواقف وان ابي عنه تصريح الشارح ايضا حيث خص هذا التفسير بالفلاسفة  
 فلا يصح اخراجها عنه وان خرجت عن القول المذكور لعدم شمولها لايها واما لان كل  
 ممكن حادث فيلزم ان تكون الصفات حادثه فقد عرفت تحقيق القول المذكور فتذكر  
 لا يقال اطلاق العرض على صفاته تعالى مما لم يرد به اذن من الشارح فكيف  
 يدرج فيه اذ يلزم حينئذ ان يصح اطلاق العرض على صفاته ضرورة ان ما كان

داخل في التعريف يكون من افراد المعرف لانه نقول اجيب عنه بان دخولها  
 في العرض لا يوجب جواز اطلاق العرض عليها لانه يوهم خلاف المقصود لشيوع  
 اطلاقه في الحادث وذلك اى عدم ايها خلاف المقصود شرط في اطلاق الشيء  
 على الله تعالى وصفاته وحاصله انها من افراد المعرف ايضا لكن في اطلاق المعرف  
 عليها مانع ايضا فلذلك لم يطلق عليها الا لانها ليست من افرادها غاية كلامهم وفيه  
 ما فيه لانه لا معنى لكون الشيء من افراد شيء الا صحة اطلاق الشيء الثاني عليه واذالم  
 يصح اطلاق العرض على صفاته تعالى فكيف تكون عرضا فان زعم هذا المجيب ان  
 الصفات وان كانت عرضا لكنها ليست من افرادها المشهورة فنقول فليكن التعريف  
 ايضا لبيان تلك الافراد المشهورة فالاصوب ان يقال هذا التوجيه مبنى على  
 ما ذهب اليه بعض الفرق من ان الصفات محدثة في ذاته تعالى فهي عرض لا يصح  
 اخراجها منه والقول بان هذا التعريف تعريف الاصحاب فلامعنى لجملة على مذهب  
 الكرامية ليس بشئ لان هذا التعريف تعريف المتكلمين على ما نص عليه الشارح  
 ففهم القائل بانها ليست بعرض فتخرج عن التعريف بكلمة ما وقد اشار اليه المحشى  
 اولاً ومنهم القائل بانها عرض فلا يصح اخراجها منه كما اشار اليه ثانياً والظاهر هو  
 الاول ولذا قدمه كما قدم الشارح القول الاول من القولين قتبصر بالعينين (قال  
 المصنف ويحدث في الاجسام والجواهر) لا يخفى ان المتبادر منه وان كان حدوث  
 العرض بالفعل في الاجسام والجواهر لكن الظاهر ان المراد منه انه يحدث  
 في الاجسام والجواهر ولا مانع هنا لحدوثه فيها فكان المراد منه ان حدوثه غير  
 مشروط بشئ كما زعمه الفلاسفة من ان الحياة وما يتفرع عليها كالعلم مشروطة بالبنية  
 المخصوصة وهو جسم مركب من العناصر له صورة نوعية مخصوصة وكيفيات تتبعها  
 من اعتدال مزاج خاص وغيره كما زعمه المعتزلة من ان الحياة وما يتفرع عليها كالعلم  
 والقدرة مشروطة بالبنية المخصوصة لكنها ليست ما ذكره الحكماء بل هي مبلغ من  
 الاجزاء يقوم بها تأليف خاص لا يتصور قيام الحياة بها بدونه بل يجوز ان يخلق الله  
 تعالى الحياة في جزء واحد من الاجزاء التي لا تتجزأ بوجه من الوجوه والخاصة ان  
 المراد منه بيان انه لا مانع هنا في حدوثه لشيء من الاجسام والجواهر سواء حدث  
 فيهما بالفعل او لم يحدث بالفعل مع جواز حدوثه فيما كما هو عند الاشاعرة على  
 ما اشيرنا اليه وعلى هذا لا يرد عليه قول الشارح الا في الاظهر ان ما عدا الاكوان اه  
 ولعل لهذا قال والظاهر خلافه فهم ثم اعلم ان الفلاسفة والمعتزلة كما شرطوا في الحياة  
 وما يتفرع عليها البنية شرطوا المزاج في عروض الالوان والطعوم والروائح وان لم  
 يشترطوا ذلك في الاكوان ولعل قوله ويحدث في الاجسام والجواهر يرددهم  
 في التقرير الذي بسطناه آنفاً والكلام ايضا في قول الشارح والظاهر كما سبق (قال



الشارح وهي الاجتماع لا يقال الكون المسمى بالوجود خارج عنها لان الكلام في الكون القائم بالوجود والوجود لا يقوم بالوجود بل بالماهية من حيث هي فالمراد بالكون ههنا هو الحصول في الحيز وهو ان اعتبر الشيء في نفسه فان كان مسبوقا بحصول آخر في ذلك الحيز فكون اوفى حيزا آخر فحركة وان اعتبره بالقياس الى جوهر آخر فان امكن ان يتخلل بينهما ثالث فهو الافتراق والافهم والاجتماع ولما ورد على حصر القسم الاول في الحركة والسكون انه يجوز ان يكون غير مسبوق بالسكون آخر التزم بعضهم بطلان الحصر وجعله قسما خامسا ومنهم من لم يعتبر في السكون قيد المسبوقية وقال الكون ان كان مسبوقا بكون آخر في حيز آخر فهو الحركة والافهم السكون سواء لم يكن مسبوقا بكون آخر او كان وكان في ذلك الحيز فاندريج فيه وقد اشار اليه المولى الخيالي فانتظر (قال الشارح العلامة وانواعها الى بساطتها تسعة) حاصلة من ضرب ثلاثة في ثلاثة وذلك لان الطعم لا بد له من فاعل هو الحرارة والبرودة او الكيفية المتوسطة بينهما ومن قائل هو الكثيف او اللطيف او المعتدل بينهما فالحرارة تفعل في الكثيف المارة وفي اللطيف الحرافة وفي المعتدل بينهما الملوحة والبرودة تفعل في الكثيف العفوصة وفي اللطيف بينهما القبض دون العفوصة وفوق الخوض اذا العفص بقبض ظاهر اللسان وباطنه والقبض ظاهر فقط فلا تكون النفرة عنه في تلك الغاية والمعتدل يفعل في الكثيف الحلاوة وفي اللطيف الدسومة وفي القابل المعتدل التفاهة لعدم التأثير لا بمادته ولا بكيفيته فلا يحصل به احساس بخلاف الدسومة فالتفاهة طعم فوق الدسومة ودون الحلاوة الا انها غير محسوسة وقد يقال التفاهة لعدم الطعم كما في الاجسام البسيطة وتسمى هذه تفاهة حقيقية ويقال ايضا لكون الجسم بحيث لا يحس طعمه لكثافة اجزائه فلا يتخلل منه ما يخالف الرطوبة اللعابية العبرية التي هي آلة للدراك كالصفر والحديد وغيرهما فاذا احتيل في تحليله احس منه بطعم قوى حار كابر فنجراي يجعل الصفر زنجارا واجزاء صغارا وتسمى هذه تفاهة غير حقيقية وتفاهة حسية هذا اجمال ما في المواقف وشرحه ومن اراد التفصيل فليطالع اياهما وسائر الكتب المدونة في هذا الشأن (قال الشارح وليست لها اسماء مخصوصة) وكأنها القلة الاحتياج اليها والانتفاع بها لم يهتموا بامرها وتميز انواعها ووضع الاسم بازائها بل اكتفوا في ذلك ان احتج اليها باضافتها الى محلها مثل رايحة الورد والتفاح او وصفها بما يدل على ملائمتها للطبع او منافرتها له كما يقال رايحة منتنة او رايحة طيبة ونحو ذلك (قوله ذكر في شرح التجريد) ان الاعراض المحسوسة باحدى الحواس لا تحتاج الى اكثر من جوهر واحد عند المتكلمين واقول يشافي هذا الكلام قولهم في نفي الاعراض المحسوسة عنه تعالى انها من توابع المزاج

والتركيب فيستحيل في حقه تعالى على ما سيجي وان كان ذلك لا يطابق اصول اهل السنة فهذا الكلام منهم صريح في ان الاعراض المحسوسة تحتلج الى اكثر من جوهر واحد عند كثير من المتكلمين وان لم يكن ذلك عند الاشاعرة وقد سمعت ايضا ان المعتزلة شرطوا المزاج في الالوان والطعوم والروائح وان لم يشترطه اهل السنة فالظاهر ان المراد بالمتكلمين في كلامه ما هو العمدة منهم وهم الاشاعرة وبعد فيه ما فيه اذ التعليل المذكور وقع في كتب اهل السنة فالمراد من تعليلهم المذكور ان الاعراض المحسوسة تتبع المزاج والتركيب بالفعل وان جازعروضا ما ليس له مزاج وتركيب من المحل الذي له قابلية العروض كالجواهر الفردة واما ما ليس له قابلية العروض كالجردات فلا يجوز عروضا له ايضا وهذا القدر كاف في المقامات الاقناعية على ما يشير اليه الشارح وبهذا ظهر التوفيق بين ما في شرح التجريد وبين ما ذكره الشارح ههنا فان ما في شرح التجريد اشارة الى ان الاعراض المحسوسة لا تحتاج بالنظر الى ذواتها الى اكثر من جوهر واحد وان احتاجت في عروضاها وكونها محسوسة الى المزاج كما ذهب اليه المعتزلة اولم تحتاج في عروضاها وكونها محسوسة ايضا الى المزاج لكون الله لم يجز عاداته بخلقها في جوهر واحد كما ذهب اليه الاشاعرة فالاحتياج المنفي ما هو بالنظر الى ذواتها سواء وجد الاحتياج في الخارج او لا وما في الشرح اشارة الى انها في الاعراض مطلقا ما عدا الاكوان لا تعرض في الخارج الا لاجسام بحريان عاداته تعالى من غير اشتراط هنا وان جازعروضا للجواهر الفردة وذلك مذهب الاشاعرة فاندفعت المتسافاة بينهما وظهر ايضا اختلال قوله ولعل قوله والاشاعرة قد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المصنف بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيهما ولعل قوله والاشاعرة قد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المصنف بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيهما ولعل قوله والاشاعرة قد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المصنف بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيهما ولعل قوله والاشاعرة قد عرفت منا ايضا ان هذا هو مراد المصنف بقوله ويحدث في الاجسام والجواهر وان كان المتبادر منه انه يحدث بالفعل فيهما



واحد مع انهم لا يقرونه فالوجه ما قررناه اولاً مع ان ههنا اشياء اخر تحتاج الى  
ما ذكرناه فتدبر وبالله التوفيق (قوله وان تستدل اه) يعني هذا الاستدلال  
بان بعضها حدث بالمشاهدة كما في الحركة بعد السكون والسواد بعد البياض  
والضوء بعد الظلمة وبان بعضها حدث بالدليل كما في اضداد المذكورة اعني  
السكون والبياض والظلمة بان يقال كل منها يطرأ عليه العدم وكل ما يطرأ عليه  
العدم فهو حادث هو المرضي عند الجمهور ولك ان تستدل بالمسالك الخاصة للشعري  
وهو عدم بقاء الاعراض زمانين والالكان البقاء معنى قائم به فيلزم قيام العرض  
بالعرض وهو باطل بان يقال الاعراض لا تبقى زمانين وكل ما هو كذلك فهو  
حادث لكنه تركه لكونه غير مقبول عند الجمهور وعنده ايضا وهم منعوا عدم بقاء  
الاعراض زمانين وقوله والالكان البقاء معنى اه قلنا بل الحق ان البقاء استمرار  
الوجود وعدم زواله وحقيقته الوجود من حيث النسبة الى الزمان الثاني هكذا  
اشار اليه الشارح فيما سياتي فلا يلتفت الى ما قاله السلكوني من ان الشارح اشار  
الى هذا المسالك الخاصة في بيان حدوث الحركة والسكون بقوله واما حدوثهما  
فلا منهما من الاعراض وهي غير باقية انتهى اذ الظاهر ان المراد منه ان بعضها غير باق  
بالمشاهدة وبعضها غير باق بالدليل فالجموع غير باق وهو الظاهر من هذا القول بعد  
ما مر الدليل كذلك فليتنصف (قوله اذ القصد الى ايجاد الموجود ممتنع بداهة)  
فلا بد ان يكون مقارنا لعدم الاثر فيكون اثر المختار حادثاً قطعاً هكذا اشار الشريف  
الى اتمامه (قوله واعتراض اه) هذا الاعتراض في الحقيقة على قوله اذ الصادر عن  
الشيء بالقصد والاختيار يكون حادثاً بالضرورة لكنه لما كان مدلولاً يرجع الى دليله  
فخاصه منع التقريب بان يقال انما يلزم كون اثر المختار حادثاً ان لو كان تقدم القصد  
مطلقاً على الوجود بحسب الزمان فيثبت لو كان اثر المختار قديماً يكون القصد  
الى ايجاد الموجود وهو ممتنع بداهة لكن لم لا يجوز ان يكون تقدم القصد الكامل  
الكافي في وجود المقصود على الايجاد كتقدم الايجاد على الوجود في ان كلا منهما  
بحسب الذات لا بحسب الزمان فيجوز مقارنته اي القصد الكامل للوجود زماناً  
اذ لا منافاة بين التقدم الذاتي والمقارنة الزمانية كما تجوز مقارنة الايجاب مع الوجود  
زماناً مع تقدم الاول على الثاني قطعاً وهكذا شأن كل علة تامة مع معلولها وعلى هذا  
لا يلزم حدوث ذلك الصادر لعدم سبق القصد عليه زماناً ولا القصد الى ايجاد الموجود  
بوجود قبله بل اللازم هنالك تقدم ذلك الصادر عن ذلك المختار القديم والقصد الى ايجاد  
الشيء موجود معه زماناً ولا استحالة في ذلك بل المحال هو القصد الى ايجاد الموجود  
بوجود قبله ذاتاً او زماناً وذلك ليس لازماً جزماً وانما قيد القصد بالكامل اعني  
ما يكون كافي في وجود المقصود على ما اشرنا اليه وهو قصد الواجب تعالى احترازاً

عن القصد الناقص اعني قصد واحد منافاه متقدم على ايجاد الموجود زماناً ضرورة  
انه يحتاج في حصول المقصود بعده الى مباشرة الاسباب واستعمالات الالات  
والحاصل ان القصد اذا كان قديماً كافياً في حصول المقصود يكون مع المقصود بالزمان  
فلا يلزم حدوث اثره بل يكون قديماً واما اذا كان حادثاً غير كاف في حصول المقصود  
بعده يتقدم عليه زماناً فيكون اثره حادثاً واعلم ان هذا الاعتراض مبني على ما جوزه  
الامدي من جواز استناد القديم الى المختار حيث قال يجوز سابق الايجاد قصد  
على وجود المعلوم كسبق الايجاد ايجاباً فكما ان ذلك اي سبق الايجاد ايجاباً سبق  
بالذات لا بالزمان فيجوز مثله ههنا لا فرق بينهما فيما يعود الى السبق واقتضاء القدم  
وحينئذ جاز ان يكون العالم واجباً في الازل بالواجب لذاته مع كونه مختاراً فيكونان  
معاً في الوجود وان تفاوت في التقدم والتأخر بحسب الذات كما ان حركة اليد سابقة  
على حركة الخاتم وان كانت معها في الزمان هذا ويرد عليه انهم صرحوا بان الافعال  
الاختيارية في صدورهما عن فواعلها تتوقف على امور تصورهما والشوق اليها  
وقصدها وارادتها فبين الفواعل وبين افعالها ما هو زملاب ان تكون الاثار المستندة  
الى المختار حادثة الا ان يقال ذلك في الافعال الصادرة عن المختار الحادث واما اذا كان  
قديماً فلا حاجة الى تلك الامور او يقال تقدم تلك الامور عليها يجوز ان يكون ذاتياً  
ايضاً لا زمانياً فلا يلزم ان تكون تلك الاثار حادثة فتدبر وههنا بحث وهو ان هذا  
القصد الكامل يجوز زواله وانتهائه بناء على ما هو الظاهر فيه فعلى هذا لا فائدة  
في هذا الاعتراض لانه مادام هذا القصد ولم يزل لا يطرأ العدم على الصادر بمثل  
هذا القصد ضرورة انه علة تامة يمنع تخلف المعلوم عنه الا يرى ان هذا الاعتراض  
وارد على صدور الصفات عن ذات الباري وقد قرو به مع ان صفات الباري تعالى  
لا يطرأ عليها العدم اتفاقاً الا ان يفرق بين امتداد الصفات الى الواجب المختار على زعم  
المعتزلة وبين استناد غيرها اليه تعالى بمثل هذا القصد الكامل ويقال يجوز الزوال  
والانتهاء ههنا حتى يظهر سر تجويز الامدي استناد القديم مثل العالم الى الواجب  
لذاته المختار بطريق المباشرة مع الحكماء كما لا يخفى على اولى النهى (قوله اي مستمر)  
من حيث الوجود لا يطرأ عليه العدم وانما فسر به مع ان القديم هو الذي لا اول زمانه  
لان الكلام ههنا في عدم جواز طريان العدم على ما ثبت قدمه حيث قال فان  
القدم يتأني العدم لان هذا القول دليل على حدوث كل ما يطرأ عليه العدم فخاصه  
مع قوله وبعضها بالدليل هو طريان العدم ان بعض الاعراض يطرأ عليها العدم  
وما يطرأ عليه العدم يكون حادثاً اذا القديم لا يطرأ عليه العدم وهذا معنى قوله فان  
القدم يتأني العدم ثم اشار الى اثبات هذه المقدمة بقوله لان القديم اه لكنه قائم على  
عكس نقيضها وحاصله ان ما يطرأ عليه العدم لا يكون قديماً اذ لو كان قديماً فما



ان يكون واجبا لذاته وحينئذ يمتنع عدمه او مستندا الى الواجب بطريق الايجاب  
اذ لا يجوز استناده اليه بطريق القصد والمستند الى الواجب القديم لا يطرأ عليه  
العدم واللازم تخلف المعلول عن علته التامة ولا يخفى ان هذا الغرض لا يتم الا بتفسير  
القديم بالمستمر الذي لا يطرأ عليه العدم فالقديم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم  
مقروض الصدق وانما الكلام في كونه قديما بمعنى امتناع طريان العدم عليه  
ولا يحصل ذلك الا بتفسير القديم الواقع في الدليل باستمرار الوجود ثم ان قوله ضرورة  
امتناع تخلف المعلول اه يقتضي هذا التفسير قطعاً (قوله ان قلت اه) حاصله  
انما لانسلم ان ما هو مستند الى القديم لا يطرأ عليه العدم (قوله لامتناع تخلف المعلول  
اه) قلنا طريان العدم على القديم انما يستلزم تخلف المعلول عن علة التامة لو كان ذلك  
القديم مستندا الى الواجب بلا واسطة او بواسطة شرط قديم لكن لم لا يجوز استناده  
اليه بتوسط شروط حادثة متعاقبة بان يكون وجود كل منها شرطاً لوجود المستند  
ومعدا لوجود الاخر غير متناهية في جانب الماضي ومتناهية في جانب المستقبل  
حينئذ يكون ذلك المستند قديما غير مسبوق بالعدم لتحقيقه في الازمنة الماضية الغير  
المتناهية لتحقيق علته التامة اعني الموجب القديم مع كل واحد من الشروط في كل وقت  
في جانب الماضي ولا يكون مستمر الجواز ان يطرأ عليه العدم بان ينتفي شرط وجوده  
الذي ينتهي اليه جميع الشروط بتعاقب شرط آخر لم يكن شرطاً لوجوده فلا يلزم  
حينئذ تخلف المعلول عن العلة التامة لان ذلك الشرط شرط ايضا داخل في العلة  
فتلك العلة مع قطع النظر عن هذا الشرط علة ناقصة له وتخلف المعلول عن العلة  
الناقصة جائز وهذا كما قاله الفلاسفة ان مادة كل شخص قديم مستند الى الموجب  
القديم بتوسط حركات جزئية فلسفية واستعدادات غير متناهية في جانب الماضي  
فلما اكملت استعداداته الغير المتناهية في جانب الماضي وتمت الحركات الجزئية المؤثرة  
في وجوده صلت المادة للوجود الخارج فهي قديمة غير مسبوق بالعدم لكنه يطرأ  
على تلك المادة الموجودة في الخارج العدم بسبب تبدل تلك الاستعدادات والحركات  
بالاستعدادات والحركات الاخر فذلك التخلف تخلف عن العلة الناقصة اذ العلة  
التامة ههنا انما هو الواجب مع مجموع تلك الاستعدادات والحركات ولا تخلف فيه  
فليفهم في هذا المنع تعريض الحكماء حيث انهم زعموا بمثل هذا الزعم مع الاتفاق  
بيننا وبينهم في ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه كما في ان في جوابه بقوله قلت يبطله اه  
ابطال ما زعموه مما اثرنا اليه من قدم تلك الاستعدادات والحركات وتحقيق المقدمة  
المتفقة بيننا وبينهم هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام واما ما قيل في تحريره ما حاصله  
انه يجوز ان يكون ذلك الحادث الزماني مستندا الى الموجب القديم فلا يكون قديما  
غير مسبوق بالعدم فليس بشئ اذ منع القديم بهذا المعنى لا يفيد شيئا اذ الكلام في ان

القديم لا يطرأ عليه العدم على ما حققنا فعني قوله فلا يلزم قدمه فلا يلزم استمراره  
لا كما زعمه من ان معناه فلا يلزم كونه غير مسبوق بالعدم بل فيه تسليم مدعى المعلل  
من اثبات الحدوث الزماني على ان قوله فيما بعد يجوز ان يشترط القديم المستند بامر  
عدي اه نص فيما حررنا من اده به (قوله قلت يبطله اه) يعني ان عدم تساهي الامور  
الحقيقة سواء كانت متعاقبة ومجمعة في الوجود يبطله برهان التطبيق فلا بد ان  
تنتهي تلك الشروط الى شرط مستند الى الواجب بلا واسطة فيكون ذلك الشرط  
قديما مستمرا فيكون ما هو مستند اليه بتوسطه قديما مستمرا ايضا ضرورة امتناع  
تخلف المعلول عن العلة التامة ثبت ان ما هو المستند الى الموجب القديم قديم مستمر  
وهذا الجواب مبني على ما هو التحقيق في نفس الامر والا فلا فلسفة شرط وافي جريان  
التطبيق الاجتماع في الوجود والترتيب فهم جواز وجود الامور الغير المتناهية على  
سبيل الاجتماع كالتفوس الناطقة المفارقة عن الابدان وعلى سبيل التعاقب  
كالحرركات اليومية والاستعدادات الجزئية لكن الوجود في نفس الامر كاف  
في الجريان على ما حققه اهل الامعان (قوله نعم يرد ان يقال اه) حاصله انه لا يرد على  
تلك المقدمة ما ذكرته لكن يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون القديم مستندا الى الموجب  
القديم بتوسط امر عدي ثابت في الاول كعدم حادث معين حينئذ يجوز ان يطرأ على  
ذلك القديم الغير المسبوق بالعدم العدم بزوال ذلك الشرط العدي بان يوجد ذلك  
الحادث فيما لا يزال بسبب تحقق ما يتوقف عليه وجوده فيكون انتفاؤه بسبب انتفاء  
شرطه لا لانقضاء علته القديمة فلا يلزم تخلف المعلول عن علته ولا يجزى برهان  
التطبيق ههنا اذا توقف ذلك الامر العدي على آخر وهكذا اذ لترتب بين العدميات  
في العلية فلا يتيسر وايضا العدميات ليس لها تحقق في الخارج فتحققها في الذهن فالحال  
يعتبرها الذهن لم يكن لها تحقق فلا يصح ان هنا امور استكررة غير متناهية ايضا بل  
يتقطع تحققها بانقطاع الاعتبار وفيه بحث لانه لا فرق بين الشرط الوجودي والشرط  
العدي في كون كل منهما من جملة ما يتوقف عليه المعلول فبزواله لا يبقى ههنا علة تامة  
للمعلول وان اراد من العلة في قوله لا يزال علته العلة الفاعلية البسيطة وان كون  
الشيء علة فاعلية كاف في الاستناد اليها فيرد عليه ان الشرط وان كان عدما لكن له  
مدخل في تأثيره فبزواله تخيل تأثيره وهذا وارد على المنع الاول لكن لما كان المحشى  
ابطال لم تعرض له وان اراد ان ذلك الامر العدي ليس بشرط حقيقة واطلاق الشرط  
عليه مجازا بل هو من قبيل ارتفاع المانع وهو امر اعتباري لا يكون شرطاً للوجود  
اصلا وقد قيل ان عدم المانع كاشف عن امر وجودي وهو الشرط حقيقة فيرد عليه ان  
بدية العقل وان لم يجوز ان يكون العدم مؤثرا في الوجود لكنه يجوز ان يتوقف عليه  
التأثير فيه كما يجوز توقفه على امر وجودي فعلى هذا يجوز ان يكون مدخلية الشيء



في وجود الآخر من حيث وجوده فقط كالفاعل والشرط والمادة والصورة  
ومن حيث عدمه فقط كالمانع ومن حيث وجوده وعدمه كالمعدات في زوال  
مثل هذا الشرط الذي هو من جملة ما يتوقف عليه المعلول زالت العلية على انه اذا  
تسلسلت العدمات الى غير النهاية فمهما وان لم يجز التطبيق ~~بكونه~~ باطل ببعض  
براهين اثبات الواجب على ما اشار اليه بعض الافاضل مع ان ذلك الامر  
الاعتباري ان كان ازلها كان الشيء واجبا لان ما يكون ذاته بشرط امر ازل لا ينفك  
عنه يقتضي وجوده فهو واجب لذاته عندهم وقد فرضناه ممكنا وان كان ذلك  
الاعتباري حادثا فهو يتوقف على حادث وهكذا الى غير النهاية فيحتاج جميع تلك  
الاعتبارات الى علة موجبة في هذا التطبيق يمنع الزوال للتخلف المحال هذا وقد اجاب  
عنه بعض الفضلاء ايضا بان ذلك الامر العدمي لا يتخلو اما ان يستند الى الموجب القديم  
بالذات او بواسطة قديم لا زوال له او بواسطة الشرائط العدمية لا الى النهاية لا الى  
المتنوع بالذات وايضا كان يمنع زوال الحادث اما على الاول والثاني فظاهر واما على  
الثالث فلان زواله لا يتصور الا بزوال تلك الوسائط الغير المتناهية وزوالها يستلزم  
وجود امور غير متناهية فيبطل برهان التطبيق انتهى ورده السلكوني باننا لانسلم  
ان الامر العدمي يحتاج الى علة فان الاعدام غير محتاجة الى سبب بناء على ما ذهب  
اليه المتكلمون من ان علة الاحتياج هو الحدوث لعدم تحققه في حال العدم  
والكلام ههنا مع المتكلمين المستدلين بالدليل المذكور نعم لو كان علة الاحتياج  
الامكان كما ذهب اليه الحكماء لم الجواب المذكور ولو سلم فيجوز ان تكون تلك  
الشروط العدمية اعداما للاضافات الاعتبارية فيزوالها لا يلزم وجود الامور  
الغير المتناهية انتهى وفيه ما فيه اما اولافلان المنع على دليل المتكلمين لا يلزم ان  
يكون مبنيا على مذهبهم وقد قيل ان المانع لا مذهب له فكيف يحق مثل هذا على  
الفاضل المذكور فلم لا يجوز ان يكون المانع المذكور للمحشى من طرف الحكماء  
كما كان المنع الاول كذلك فلا شك في ورود التردد المذكور على ان الاعدام لا بد ان  
تنتهي الى شيء او تذهب الى ما لا نهاية له واما ثانيا فلان تلك الاعدام لا يجوز ان  
تكون اعداما للاضافات الاعتبارية على فرض المحشى حيث قال كعدم  
حادث معين والكلام في دفعي منعه على ان الاضافات الاعتبارية يجري فيها  
برهان التطبيق على ما هو التحقيق حيث ضبطها الوجود الذهني الكافي فيه على  
ما حقق في محله مع ان الاضافات من الموجودات عند الفلاسفة نعم يرد عليه  
ان يقال انه لا حاجة الى التردد المذكور بل يكفي ان يقال ان ذلك الامر  
العدمي من جملة ما يتوقف عليه المعلول فيزواله تزل العلة التامة وانه ايضا لا حاجة  
الى اعتبار وجوداتها في اجراء التطبيق بل يمكن ان يكلم في شان تلك الاعدام

كما لا ينبغي على اولى الافهام فتدكر ما حققناه انفا وبالله التوفيق (قوله لو قيل اه) يعني  
لو قيل بدل قوله فان كان مسبوقا يكون آخر في ذلك اه فان كان مسبوقا يكون آخر  
في حيز آخر فحركة والانسكون على عكس ما ذكره الشارح حيث قدم السكون على  
الحركة لم يرد سؤال ان الحدوث بانه خارج عن الحركة والسكون بقوله الا ان قيل  
اه فيكون التقسيم الى الحركة والسكون باطلا وان كان هذا السؤال لا يضر  
لما فيه من تسليم المدعى لانه حينئذ يكون داخل في السكون لان معنى  
قوله والا اي وان لم يكن مسبوقا يكون آخر في حيز آخر وذلك اعم من ان لا يكون  
مسبوقا يكون اضلا كما في ان الحدوث او كل مسبوقا به لكن لم يكن مسبوقا به  
في حيز آخر بل في ذلك الحيز بناء على ان الشيء ربما يتوجه الى المقيد والتقييد جميعا وان كان  
يتوجه كثيرا الى المقيد على ما صرح به الشيخ في دلائل العجز قال المحشى المحقق يرد  
عليه انه يلزم حينئذ عدم اعتبار اللبث في السكون وهو خلاف العرف واللغة فلذا  
اخرجه الشارح عنها واقول كل ذلك مبني على الاصطلاح ولا مناقشة فيه على انه  
استدل على كون الكون الاول سكونا مثل الكون الثاني قال الشريف في شرح  
المواقف قال ابو هاشم وتابعه ان الكون في اول الحدوث سكون لان الكون الثاني  
في ذلك الحيز سكون وهما متماثلان لان كل واحد منهما يوجب اختصاص الجوهر  
بذلك الحيز وهو اخص صفاته ما واذا كان احدهما سكونا كان الآخر كذلك فهو لا  
لم يعتبروا اللبث في السكون انتهى فكان هذا هو العرف عندهم فتصحح التقسيم  
المذكور بهذا الاعتبار اولى من جملة قسما خامسا كما ذكره بعضهم ومن القول  
بانه لا يضر للمعلل لما فيه من تسليم مدعاه كما اشار اليه الشارح اذ لو ارد المنع المذكور  
عاريا عن السند المزبور فبأي شيء يجاب عنه كما اشار اليه المحشى اسد (قوله يرد عليه)  
اي على ظاهرهذين التعريفين مع قطع النظر عن تأويلهما بقوله وهذا معنى قولهم  
الحركة فالمتصود من هذا الايراد بيان سبب العدول عن ظاهر قولهم المذكور  
وتطبيق الشارح اياه بما ذكره اولامن ان السكون عبارة عن الكون الثاني المسبوق  
بالكون الاول والحركة عبارة عن الكون الاول المسبوق بكون آخر في حيز آخر  
فاندفع ما قيل من ان المتصود من قول الشارح وهذا معنى قولهم الحركة كونان اه  
ان الكلام ليس على ظاهره بل محمول على المسامحة والمراد ما ذكره فلا يرد هذا الايراد  
من المحشى انتهى لا نقاد اشرفنا الى ان متصوده بيان سبب العدول وتأويل قولهم  
المذكور وحاصله انه يرد على ظاهرهما الايراد والحق ما ذكره الشارح فلذا اول قولهم  
بما اوله به لانه بعد التأويل المذكور وحمله على المسامحة يرد عليه الايراد اذ لا يقول به  
عاقل (قوله ان ما حدث في مكان اه) يعني يرد على تقدير كون الحركة والسكون  
مجموع الكونين ان ما حدث في مكان واستقر فيه آتينا وانقل منه في الان الثالث الى



مكان آخر لزم ان يكون كون ذلك الحادث في الان الثاني جزءاً من الحركة والسكون لان هذا السكون مع الكون الاول يكون سكونا ومع الكون الثالث يكون حركة فلا يمتاز بالحركة عن السكون بالذات اي في الخارج بمعنى انه يكون الساكن في آن سكونه اعني الان الثاني شارعا في الحركة وذلك مما لا يقول به احد هكذا وجهه المولى العصام فاندفع ما قيل ان اشتراط الشئ في جزء لا يستلزم عدم تمايزهما بالذات من الاخر وان اراد بالامتياز الذاتي الامتياز بنفس الذات لا بالجزء فذلك غير واجب في الحركة ولا تصرح منهم به انتهى اذ ليس المراد بعدم تمايزهما بالذات عدم تمايزهما بحسب الحقيقة بل عدم تمايزهما حينئذ بحسب الوجود الخارجي بان يكون تحقق كل منهما في الخارج متمازا عن الآخر وذلك غير موجود في الصورة المذكورة على هذين التعريفين اذ لا يعلم حينئذ ان الشئ في الان الثاني متصف بالحركة والسكون هذا ويمكن ان يقال لما كان مدار السكون على الكون الثاني ومدار الحركة على الكون الاول وان كانا عبارة عن مجموع الكونين كما تشهد به القطرة على ما حققه المحشى فلو جعلنا عبارة عن مجموع الكونين قالوا لزم في هذه الصورة عدم امتياز كل منهما عن الآخر في حد ذاته اذ الكون الثاني في هذه الصورة لما كان مدار السكون والحركة لزم ان يكون الشئ في هذا الان متصفا بالحركة والسكون فافهم الفرق بين التقريرين وجلالة الثاني وما يرد عليهم ما ايضا انه يصدق تعريف الحركة على الكون الاول في مكان وكون ثان في مكان آخر اذ يصدق على مجموع هذين الكونين انه كونان في آئين في مكانين مع انه ليس بحركة وانه على تقدير كون السكون كونين في مكان يلزم الكون الاول من الكونين جزءاً من الحركة والسكون اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو انتقل الجسم بعد الان الثاني الى مكان يصدق على الكون الاول من الكونين وعلى هذا الكون الاول انهما كونان في آئين في مكانين كما يصدق على الكون الثاني منهما وعلى هذا الثالث ايضا على ما ذكره المحشى لكنه في الفساد ليس بمثابة ما ذكره المحشى ويلزم ايضا ان يكون المتحرك من المكان الثاني الى المكان الاول ساكناً لان له كونين في مكان واحد وما يرد عليهم ايضا انه يلزم ان لا يكون الحركة والسكون موجودين على مذهب من يقول بتعدد الاكوان بحسب الانات لعدم اجتماع الكونين في الوجود والقول بانه يكفي في وجود الكل وجود اجزائه ولو على سبيل التعاقب لا يتم ههنا لان الكلام في وجود الحركة والسكون في الخارج والذي يكفي في وجود الكل وجود اجزائه هو الوجود الذي ضبط نفس الامر والخارج فافهم واما على من يقول ببقاء الاكوان وان لم يلزم هذا المحذور لكنه لا معنى للتعبير حينئذ بالكونين المشعر بالتعدد ويشير اليه المحشى واما ما قاله المحشى المدقق من ان ما ذكره المحشى من الايراد يجري ايضا فيما حدث

في مكان ثم انتقل الى آخر ثم انتقل الى ثالث حيث يلزم عدم امتياز الحركتين بالذات لاشتراكهما في السكون الثاني فليس بشئ لان عدم امتياز الحركتين بالذات ليس بفساد على انه يكون ذلك ايضا من جهة اسباب تأويل قولهم المذكور على ان مثل هذا موجود في الحركة الوضعية فعدم امتياز الحركتين هنا وان لم يكن فاسدا لكنها تخرج عن تعريفهم المذكور اذ ليس للمتحرك فيها الا المكان الاول فتكون هذه المادة من جهة اسباب الفساد ايضا (قوله والحق ان الحركة كون ثان اه) ولذا اشار اليه الشارح اولا بقوله فان كان اه واما ما قاله المحشى المدقق من ان الشارح قال في شرح تلخيص المفتاح الحركة عند المتكلم حصول الجسم في مكان بعد حصوله في آخر فهذا يقتضي ان الحركة عبارة عن مجموع الحصولين فقد نص على عكس ما ذكره ههنا فليس بشئ لان قوله بعد حصوله خارج عن ماهية الحركة فالحصول المذكور شرط للحصول الذي هو عبارة عن الحركة فليس هذا امرا مغايرا لما حققه ههنا (قوله وهذا) اي ما حققه في ماهيته مظهرا عند من يقول بتعدد الاكوان بحسب الانات على ما هو مذهب الشيخ الاشعري من عدم بقاء الاعراض اذ يتحقق الكون الاول والثاني حينئذ واما على القول ببقائها فقيه اشكال اذ لا معنى لكون الاكوان اولاً وثانياً لعدم تعدده ايضا اي كما ان هذا الاشكال بعينه اعني انه لا معنى لوجود الكونين حينئذ حتى يكون الكونان في مكان سكونا وفي مكانين حركة واراد على التعريفين المذكورين على هذا القول ايضا ومن وجوه الاشكال على ما حققه على هذا القول انه اذا حدث في مكان واستقر في آئين لا يكون كونه في الان الثاني حركة لعدم كونه في مكان ثان ولا سكونا لعدم كونه ثانياً وانه اذا انتقل الى مكان واستقر في آئين يلزم ان يكون كونه في الان الثالث حركة لكونه كوناً اولاً في مكان ثان لعدم التعدد حينئذ واعلم ان المراد بالكونين في مكان في تعريفهم هو ان اقل السكون ذلك وبالكون الثاني في مكان اول فيما حققه ما يعي السكون الثالث والرابع والاي يلزم ان يكون للجسم في مكان سكونان وهو خلاف العرف واللغة واما المراد بالكونين في مكانين وبالكون الاول في مكان ثان في تعريف الحركة على القولين فهو على ظاهره ولا يمكن هنا ما يتصرف في ماهية السكون (قوله ان قلت جوازه اه) حاصله انه لا يلزم من جواز الزوال وقوعه لجواز ان لا يخرج من القوة الى الفعل فيثبت يجوز ان يوجد سكون مستمر من الازل الى الابد مع كون جواز الزوال وان لم يستلزم طريان العدم عليه بالفعل بناء على الاحتمال المذكور لكنه يستلزم سبق العدم عليه لان التقدم ينافي طريان العدم مطلقا اي بالفعل وبالامكان لان التقدم ان كان واجبا لذاته فظاهره ان يمنع عدمه مطلقا وان كان غيره المستند اليه بواسطة او بلا واسطة فكذا ايضا لان امكان عدمه يستلزم امكان عدم الواجب بناء على ان



امكان عدم المعلول يستلزم امكان عدم العلة بالنظر الى عدم المعلول وان كان عدم  
 العلة في ذاته ممتنعاً كما في امكان عدم المعلول الاول مع امكان عدم الواجب لذاته على  
 ما حقق في محله او امكان تخلف المعلول عن علته وعلى كل تقدير فجواز الزوال يكون  
 منافياً لقدمه اذا كان جائز الزوال وان لم يقع لا يكون قديماً فيكون مسبوقاً بعدم  
 وما يكون مسبوقاً به يكون حادثاً لقوله لان القدم يتنافى بعدم دليل لقوله يستلزم  
 سبق عدمه بملاحظة المقدمات التي قررناها وبه اي باستلزام جواز الزوال سبق عدمه  
 يتم المقصود اعني اثبات حدوث السكون وان لم يستلزم طريان عدمه لكن ما كان  
 حادثاً بطراً عليه عدم قطعاً قال الفاضل السلوكي معترضاً عليه هذا الختام يتم فيما  
 يكون منافاة عدمه لعدم ذاتها كما في الواجب لذاته فيمتنع زواله امتناعاً ذاتياً فلا يمكن  
 زواله اما اذا كان المنساقاً بالغير كما في القديم المستند الى الموجب القديم فلا يجوز ان  
 يكون عدمه ممتنعاً بالغير وممكناً بحسب الذات نعم لو ثبت ان ما ثبت قدمه يمتنع عدمه  
 بالذات باثبات ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته على ما ذهب اليه بعض المتأخرين  
 لئلا يثبت ان انتهى وقد اخذه مما اشار اليه المولى العصام ههنا واقول انظاراً ههنا ان  
 المراد بقوله وكل سكون فهو جائز الزوال بالنظر الى علته والا فلا معنى لهذا القول اذ كل  
 ممكن فهو جائز الزوال بالنظر الى ذاته على ما هو مقتضى ماهيته بل لو اخذ هذا الحكم  
 بالنظر الى ذاته يكون لغواً على هذا اندفع ما فهموه لان السكون ليس مثل القديم  
 المستند الى الواجب لان زواله ممتنع بالنظر الى علته وان كان ممكناً في ذاته وان تقول  
 المراد من الجواز الامكان الوقوعي على معنى انه ليس هنا مانع من وقوعه وان لم يقع  
 لا الامكان الذاتي على معنى انه ممكن في ذاته وان كان ممتنعاً بالنظر الى المانع والفرق بين  
 الذاتي والامكان الوقوعي مما لا يخفى على اهله ويدل على ما قررناه قول الشارح بعده  
 لان كل جسم فهو قابل للحركة بالضرورة اذ المتبادر منه ان كل جسم فهو قابل للحركة  
 بالفعل بالضرورة لان الحركة في الجسم مشاهدة ولا ينطبق هذا الكلام على  
 ما سبق الا بما اشترنا في تحريره ونما يدل على ما قررنا ايضا انه لو كان المراد بقوله جائز  
 الزوال جائز الزوال بالنظر الى ذاته لا بالنظر الى علته ولا الامكان الوقوعي لا يتم قوله وبه  
 يتم المقصود اذ اللازم مما ذكره في الجواب حيفاً انما هو استلزام سبق عدمه سبقه اذا ما  
 وذلك لا يتنافى في القديم الزمان بالنظر الى علته فلا يتم المقصود بخلاف ما اشترنا اليه  
 فتدبر فانه دقيق وقد لاحظت هذا المقام بمثل هذا الكلام ثم وجدت في بعض كلام  
 الافاضل ما يدل على ما قررناه وان لم يباغ مبلغ ما حققناه قال في تحشية قوله وقد  
 عرفت ان ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ههنا يتعقد قياس من الشكل الاول هكذا كل  
 سكون يجوز عدمه وكل ما يجوز عدمه يمتنع قدمه ينتج ان كل سكون يمتنع قدمه  
 فيكون حادثاً ثم قال يرد عليه ان معنى الصغرى ان كل سكون يجوز عدمه نظراً الى

ذاته بمعنى انه ليس في عدمه امتناع ذاتي ومعنى الكبرى ان ما ليس بممتنع في الجملة اي  
 لا بالذات ولا بالغير يمتنع قدمه في الجملة فلا يتكرر الوسط الا ان يتكلف فيقال معنى  
 قوله كل سكون يجوز عدمه انه ليس فيه امتناع ما وقوله لان كل جسم قابل للحركة  
 اي قبولاً بالفعل وقوله بالضرورة اي بالمشاهدة بناء على ان الجسم منحصر في القلبي  
 والعنصري والحركة بالفعل معلومة في كل منهما بالمشاهدة وان كان فيه منع او يقال  
 كل جسم قابل للحركة اي لا امتناع في حركته اصلاً اذ الاجسام متماثلة فيجوز ان  
 ينتقل كل منها في حيز الاخر وان كان للمنع فيه مجال ايضا هذا كلامه فقد اشار الى  
 ما حققناه والذي اشار اليه في الموضوعين غير وارد على تقريرنا فراجع بالتأمل الثاقب  
 (قوله والاستدلال) اي والحال ان الاستدلال على نقيضه ليس بشيء او الواو استثنائية  
 وتقرير الاستدلال ان وجود المجرد ممتنع اذ لو كان له وجود لشارك الباري في التجرد  
 والتسالي باطل فكذا المقدم اما الملازمة فظاهرة واما بطلان التالي فلانه لو شاركه  
 لامتناعه بقيد آخر ضرورة امتناع الاشتراك من كل وجه فيلزم التركيب  
 في ذاته المستلزم للامكان وهو محال هذا وفيه بحث اذ التركيب الممتنع في المجرد  
 بل في الواجب هو التركيب الخارجي لانه يوجب الافتقار في الخارج الموجب  
 للامكان واما التركيب الذهني الذي اوجبه الاشتراك المذكور فلان لم امتناعه لانه  
 لا يوجب الافتقار في الخارج بل في الذهن والافتقار في الذهن لا يوجب الامكان اذ  
 الممكن ما هو محتاج في وجوده الخارجي الى غيره والحق ان البساطة العقلية  
 في الواجب وغيره من المجردات على تقدير وجودها لم يبق عليها برهان وتقرير  
 الجواب اننا لانسلم ان هذه الشركة تستلزم التركيب لان هذه الشركة شركة  
 في العارض السلبى اذ معنى التجرد عدم التحيز والشركة في العوارض لا سيما السلبى  
 لا تستلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون حقيقة كل منهما متميزة عن الاخر مع  
 الشركة في العوارض ولو سلم انه لا شركة ههنا الا في امر ذاتي فلا نسلم ان ما به الامتياز  
 ذاتي حتى يلزم التركيب لم لا يجوز ان يكون ذلك بتعين عددي خارج عن حقيقة  
 على ما ذهب اليه المتكلمون من ان اتعين في الواجب وغيره امر عددي على ما بين  
 في المطولات وقال في شرح المواقف النزاع بين الحكماء والمتكلمين في هذه المسئلة  
 لفظي فان الحكماء يدعون ان التعيين امر موجود على معنى انه عين الماهية في الخارج  
 ويمتنع عنها في الذهن فقط والمتكلمون يدعون انه ليس موجوداً اذ ادعى الماهية  
 في الخارج متضمناً اليها ولا منافاة بينهما كما ترى انتهى فعلى هذا الوجه لتخصيص  
 السند بالمتكلمين اذ تعين كل ماهية مغايرة لتعين الاخرى فتتميز به عنها غاية انه يلزم  
 التركيب الذهني هناك ولا اختلال في ذلك كما اشترنا اليه فيمنئذ لو قلنا ان المحشى اشار  
 بهذا السند الى ما اشترنا اليه من البحث في منع امتناع التركيب الذهني لكان



حقيقيا بالقبول وان كان في التخصيص بالمتكلمين ما فيه كما عرفت ( قوله ومنها ما يقال الخ ) تقريره ان المجردات لا دليل على وجودها وكل ما لا دليل على وجوده يجب نفيه اما الصغرى فبإبطال الدلائل الدالة على وجودها واما الكبرى فلان ما لا دليل عليه لم يجب نفيه لجازان يكون بحضورها شاهدقة لانها وانه سفسطة وتقرير الجواب اننا لانسلم الكبرى يعني اننا لانسلم ان ما لا دليل عليه يجب نفيه اذ الدليل ملزوم والمدلول لازم وانتفاء الملزوم لا يستلزم انتفاء اللازم لجواز ان يكون اللازم اعم فيجوز ان يكون الشيء متحققا مع عدم الدليل عليه كتحقق الصانع مع عدم تحقق العالم الدليل عليه حين عدمه كذا اشار اليه الفاضل السلوكي ولا يخفى ان صنع المقدمة المدللة اعني الكبرى هي هنا خارج عن قانون التوجيه ولم يعتبر ارجاعه الى منع دليله وان اعتبر ارجاعه الى دليله اصح ذلك لا يقال قوله وعدم حضوره اشارة الى اعتبار الارجاع لانا نقول كلامنا مع من لم يعتبر ولو اعتبر احد ذلك لم يكن الفصل بقوله على ان عدم ما يراه فالظاهر ان قوله ويجاب بان الدليل اعم عارضة للكبرى المدللة والمعارضة على المقدمة المدللة مما لا شك في جوازه ( قوله على ان عدم ما ) اشارة الى منع الصغرى حاصله ان اريد بقوله لا دليل على وجود المجرداته لا دليل عليه في نفس الامر متعناه لان عدم العلم بالدليل لا يستلزم عدمه في نفس الامر وان اريد ان لا دليل عندنا فسلم لكنه لا يفيد نفيه لجواز كونه موجودا في نفس الامر فعدم الوجدان لا يكون دليلا على عدم الوجود فلا تكون المجردات مما لا دليل عليه حتى يجب نفيه ( قوله وعدم حضوره ) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل لولم يستلزم انتفاء الدليل انتفاء المدلول لما علم عدم حضور الجبال الشاهقة من انتفاء دليل المصور فاجاب عنه بان عدم حضور الجبال الشاهقة معلوم بالبداهة لا بانتفاء دليل الحضور والالتكان العلم به استدلالا مع ان العلم بذلك العدم يدهي قطعاً ( قوله اي حدوث سائر الاعراض ) فقوله حدوث الاعراض على حذف المضاف اي حدوث سائر الاعراض بمعنى باقى الاعراض اذ لفظ السائر وان كان يطلق بمعنى الجميع وبمعنى الباقي لكن الثاني متعين هنا بقراءة قوله لحدوث البعض دليل اه وانما احتاج الى هذا اذ لو كان على ظاهره يكون المعنى حدوث جميع الاعراض فيلزم المصادرة لان حدوث بعض الاعراض دليل حدوث الاعيان وحدثها دليل حدوث جميع الاعراض فيكون حدوث بعض الاعراض دليل حدوث نفسه ضرورة دخوله في الجميع ( قوله لحدوث اه ) اي اذا كان المراد حدوث باقى الاعراض يكون حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا دليلا لحدوث البعض الاخر مما لم يعلم حدوثه بالمشاهدة كالاعراض القائمة بالافلاک مثلا فلا يلزم هنا اثبات الشيء بنفسه قال السلوكي عندي لا حاجة الى تقدير المضاف لان اللازم ان يكون

حدوث بعض الاعراض المعلوم بوجه المشاهدة او الدليل دليلا على حدوثه المعلوم بوجه كونه قائما بالحدوث مثلا حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل يكون دليلا على حدوث الاعيان وحدثها يكون دليلا على حدوث جميع الاعراض من حيث كونها قائمة بالحدوث فاللازم ان يكون حدوث الحركة والسكون المعلوم بالمشاهدة او الدليل دليلا على حدوثها المعلوم من حيث كونها قائمة بالحدوث انتهى واقول كانه لم يفهم مراد المحشى من التوجيه المذكور اذ مقصوده ان حدوث بعض الاعراض كالحركة والسكون مثلا كان دليلا على حدوث الاعيان ومن المعلوم انه لا يكون دليلا الا بعد كونه معلوما كما اشار اليه فبعد ذلك لا وجه لكونه مدلولاً لحدوث الاعيان اذ يلزم منه تحصيل الحاصل لانه يلزم منه المصادرة واثبات الشيء بنفسه كما زعم سابقا وما شينا معه حتى يكون لما ذكره وجه واما ما يفهم مما ذكره من ان كون الحركة والسكون مثلاً قائمين بالحدوث امر غير حاصل من السابق اعني من كونهما معلومين بالمشاهدة او الدليل فلو كان حدوث الحركة والسكون بالوجه الاول دليلا على حدوثهما بالوجه الثاني فلا يلزم هنا شيء فانما يتم على ما فهم من توجيه المحشى ولا يتم على ما حققناه فتدبر فانه دقيق ( قوله يرد عليه ان المطلق ام ) حاصله ان حدوث كل من الجزئيات استلزم حدوث المطلق اذا كانت متناهية في جانب الماضي فيلزم من تحقق البداية الجزئية تحقق البداية للمطلق ضرورة انه لا وجود للمطلق في الخارج الا في ضمن الجزئيات اما اذا كانت الجزئيات غير متناهية في جانب الماضي فلا لان المطلق كما يوجد في ضمن كل جزئية له بداية فيأخذ من تلك الحيزية اي من تحققه في ضمنه حكمه اي حكم ذلك الجزئية اعني البداية كذلك يوجد في ضمن كل جميع الجزئيات التي لا بداية لها فيجب ان يأخذ بهذا الاعتبار حكمها ايضا اعني عدم البداية وحيث لا يلزم حدوثه لبقائه في ضمن تلك الجزئيات الغير المتناهية وتحقيقه انهم قالوا الحركة الفلكية متعالة مستمرة في ذاتها مستلزمة لتجدد ذات التقاليد وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي القدم والحدوث ولولاها لم يتصور ارتباط احدهما بالآخر لان الحادث لا يكون علته التامة بأسرها قديمة والقديم اذا كان علة تامة لشيء لا يتخلف عنه معلوله فلا يترق حادث في سلسلة علة الى قديم ولا ينزل قديم في سلسلة معلولاتها الى حادث بل لابد هنا من امر ذي جهتين استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره مستند الى قديم ومن حيث عدم استمراره المتجدد المتعاقب لا الى الاول يصير سبب الفضيحة الحوادث من القديم هذا فعلى هذا لا يلزم من حدوث الحركة بالحيزية الثانية حدوثها بالحيزية الاولى اعني جهة استمرارها المستند الى القديم وذلك كاف ههنا كما لا يخفى ( قوله ولا استحالة اه ) جواب عن سؤال كانه قيل على هذا يلزم اتصاف الشيء الواحد بالمتقابلين اعني



البداية وعدم البدائية أو الاستمرار وعدم الاستمرار على ما اشرنا اليه وهو محال وحاصل الجواب منع الاستحالة المذكورة بسند ان اتصاف المطلق بالمقابلات جائز بحسب اختلافات الحيليات والاعتبارات الا يرى ان الحيوان من حيث هو هو متصف بالضحك واللاضحك باعتبار الحيليات المختلفة في كونه ناطق ولا ناطقا وهكذا شأن كل كلى فانه متصف بالامور المتقابلة بالحيليات المختلفة (قوله وايضا لو صح اه) نقض اجمالى باستلزام خصوص الفساد وحاصله انه لو استلزم بداية كل واحد من الجزئيات بداية المطلق كما ذكره المجيب لاستلزم نهاية كل واحد من الجزئيات نهاية المطلق اذ لا فرق في ذلك بين البداية والنهاية وليس كذلك والالزم ان لا يوصف نعيم الجنان بعدم التناهي ضرورة ان كل جزئى يوجد منها متناه فيلزم ان يكون مطلق نعيم الجنان متناهي مع انكم لا تقولون به وقد دلت النصوص القاطعة على عدم تناهي مطلقها مثل قوله تعالى اكملها آتم ومثل قوله تعالى خالدين فيها ابدا وان كان الموجود منها في كل وقت متناهي فبهذا التدفع ما قيل ان قياس نعيم الجنان على الجزئيات قياس مع الفارق لان الموجود منها بالفعل في كل مرتبة متناه ومعنى عدم تناهيها انها لا تنتهى الى حد لا يتصور فوقه آخر بخلاف الحركات فان الموجود منها بالفعل ولو متعاقبا غير متناه انتهى اذ الفرق المذكور لا يفيد في دفع النقض المزبور لان الموجود منها في كل مرتبة وان كان متناهي لكن مطلقه غير متناه وان كان بمعنى لا ينتهى الى حد فعلى ما ذكره يلزم ان يكون المطلق متناهي قطعاً وهو خلاف النصوص وخلاف ما زعمه المجيب واتباعه فالفرق المذكور لا يجدى نقعا (قوله والاصوب ان يجاب عن السؤال الثالث بان الجزئيات الموجودة من الحركات متناهية بناء على برهان التطبيق) اذ هو جار في الامور الموجودة مطلقاً سواء كانت متعاقبة او مجمعة مرتبة او غير مرتبة كما سيجيء ان شاء الله وان نازعت الفلاسفة في الاولى والثالثة واذا كان جميع الجزئيات متناهي اذ بداية يكون المطلق كذلك فيلزم حدوها قطعاً واعمل قوله والاصوب دون ان يقول والاصوب اشارة الى ان الجواب المذكور تام ايضا بان تقول انا نفرض مجموع تلك الحركات الجزئية بحيث لا يشذ عنها شئ فذلك المجموع حادث مسبوق بالغير بالضرورة وذلك الغير لا يجوز ان يكون من جملة ما لا يلزم ان يكون ما فرضناه جميعاً بل يجب ان يكون خارجاً عنها فتقطع به سلسلة الحوادث فتكون الجزئيات متناهية حادثة فيكون المطلق حادثاً ايضا لكن ابطال تناهي الجزئيات ببرهان التطبيق اوضح من هذا ثم ان كلا من هذين التوجيهين اعنى هذا وما ذكره المحشى من الوجه الاصح يفيد تناهي الحوادث الابدية كنعيم الجنان مع ان مطلقه غير متناه كما اشار اليه المحشى بقوله وايضا اه قيل لا يضر فيه اذ الموجود منها متناه

ابدأ بل لا يمكن خروج جميعها الى الوجود بالفعل بحيث لا يبقى في الامكان باق بل كل مبلغ يوجد منها فيمكن ان يوجد بعده ما لا يتناهي والحاصل ان وجود ما لا يتناهي بالفعل ازل واابدأ محال هذا (قوله لان الكلام في الاجسام) يعنى ان التعريف المذكور للجزئيات كان قاصراً حيث خص بجزء الجسم مع ان الجزئ اعم من ان يكون للجسم والجوهر فهو اى الجزئ ما يشغله الجسم والجوهر والفرد بخلاف المكان فانه ما يشغله الجسم فقط لكنه خصه بالجسم اذ البحث وقع في شأنه لان السؤال الرابع وان كان وارداً على قوله فلان الجسم والجوهر فلا يخلو عن الكون في الجزئ لكن المعارض خص باعتراضه بجزء الجسم والمقصود من الجواب دفع كلامه لا بيان ماهيته والافاضة اعم كما اشرنا اليه واما ما قاله بعض الافاضل من ان ذكر الجسم في تعريف الجسم عند المتكلمين قاصر والصحيح ما يشغله الجسم والجوهر وان التوجيه المذكور من المحشى بعيد اذ البحث لا يخص بالاجسام فقد عرفت فساد مما حققناه ثم قال وايضا قوله وينتقد فيه ابعاده بوجوب خروج جزئى جسم مركب من جزئين لانه لا ينتقد فيه ابعاده اذ لا ابعاده وان ترتيب الارادات يستدعى جعل هذا الاراد ثالثاً وجعل الاراد الثالث رابعاً يتعلق الثالث بالكبرى والرابع بالصغرى انتهى واقول لا يخفى ان بناء الجواب على مذهب واحد بل على مذاهب غير واحد يكفي في دفع الاراد قطعاً اذ المعارض ما خصص اراده على مذهب من يرى تركبه من جزئين وهو ظاهر على انا نقول من يرى تركيب الجسم من جزئين لوجوز وجود بعضين في الجسم مع قطع النظر عن الثالث فيكون الجمع في التعريف عبارة عما فوق الواحد فينطبق التعريف على المذاهب كلها واما ترتيب البحث فليس مبنياً على ترتيب المقدمات في الدليل حتى يلزم تقديم ما يتعلق بالصغرى على ما يتعلق بالكبرى بل على قوة الاراد وضعفه ولا يخفى ان الاراد الثالث قوى ودون دفعه خرط القنادول واختلفت العقلاء فيه جداً وقد قال مولانا قدس سره لذلك باي استدلال ان جوبين بود بى باي جوبين سخت بى تمكين بود ثم اقول المذاهب في الجزئ ثلاثة الاول لامشائين وهو المذكور في السؤال الثانى للمتكلمين هو ما ذكره في الجواب الثالث لافلاطون ومن تبعه انه البعد الجرد المنطبق على بعد الجسم الحال فيه وعلى هذين المذهبين كل جسم متخير البتة واما على الاول فلا يلزم ان يكون لكل جسم جزئ بل للمعوى فارجع الى الكتب الحكمية ولما لم يتعلق بالثالث غرض في السؤال ولما است اليه حاجة في الجواب لم يتعرض له (قوله ان قلت اه) منع للملازمة في قوله اذ لو كان جائز الوجود اه وحاصله انا لان لم انه لو كان جائز الوجود لكان من جملة العالم وانما يلزم ذلك ان لو كان مغايراً للواجب تعالى وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون ذلك الحائر الذى تستند اليه الحوادث صفة للواجب



تعالى او يكون مجموع الذات والصفة فان كلا منهما جائز الوجود اما الاول فظاهر  
 ضرورة احتياج الصفة الى الذات واما الثاني فلان امكان الجزء يستلزم امكان الكل  
 وكل منهما ليس من جهة للعالم لانه عبارة عما سوى الله مما يكون مغايرا لله تعالى  
 وصفاته على ما اشار اليه الشارح فيما سبق والصفات ليست ما سوى الله تعالى وهو  
 ظاهر وكذا مجموع الذات والصفات ليس ما سوى الله اما الذات فظاهر واما الصفات  
 فلا انها كما انها ليست عينها ليست غيرها فلا تكون ما سوى الله وعلى كل تقدير فلا يلزم  
 من كون محدث العالم جائز الوجود ان يكون من جهة العالم (قوله قلت هذا المنع  
 لا يضرنا) لان مقصودنا في هذا المقام اثبات بيان ثبوت واجب الوجود وذلك لازم  
 سواء تذهبي سلسلة المحدثات اليه او الى صفته او الى مجموعها ضرورة ان تحقق الصفة  
 وكذا المجموع بدون الذات محال ففي هذا المنع تسليم مدعىنا فلا يضرنا لانه يحقق  
 مطلوبنا وتقريره على ما في كتب الاداب ان السند المذكور اما باطل فيثبت المقدمة  
 المتنوعة على تقدير مساواته واما حقي فيثبت المطلوب نعم لو كان الحق ههنا اثبات  
 الواجب بانتهاء سلسلة الحوادث اليه بالذات يكون هذا المنع مضرا وان يكون ذلك  
 الا يرى الى قول المحشي وجل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعدها ويستعرفه  
 ان شاء الله فاقاله بعض الافاضل من ان المنع يستند ما هو مسلم عند المستدل دون  
 المانع للالزام لا يوجب تسليم الدعوى ليس بشئ لانا لانسلم ان السند المذكور غير  
 مسلم عند المانع ولو سلم انه انما يستند به الزام للمستدل فنحن نتكلم عليه الزاما وقد  
 عرفت تقريره والكتب مشحونة به (قوله وكلامنا اه) الظاهر انه جواب آخر عن  
 المنع المذكور بتقرير الملازمة وحاصله ان مرادنا بقولنا اذ لو كان جائز الوجود اه  
 اذ لو كان جائز الوجود المبين للواجب والمفارق عنه بقرينة ان هذه الملازمة  
 ملازمة على تقدير ان لا يكون محدث العالم الذات الواجب الذي يكون وجوده ذاته  
 ولا يحتاج الى شئ اصلا والصفة وكذا مجموع الذات والصفة داخلان فيه فقوله  
 اذ لو كان جائز الوجود اه على تقدير انتفاء الامور الثلاثة وذلك يقتضي ان يكون  
 ما هو جائز الوجود مباينا ومفارقا للواجب وهذا يحتمل ان يقرر المقام هكذا ان المنع  
 المذكور مع كونه مبينا على كون جائز الوجود اعم من المبين والحال ان كلامنا  
 في الجائز المبين على ما اشترنا اليه لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى فعلى هذا يكون  
 قوله وكلامنا من تمة الجواب بل هو ملحوظ اولا على ما هو مقتضى تعبيره بواو الحال  
 على ما اخترناه في هذا التقرير وقد اجاب بعض الفضلاء عن الاعتراض بالصفة  
 باننا لانسلم كونها مما يجوز وجوده لانهم لم يقولوا بامكان الصفات لما ان كل ممكن  
 محدث عندهم انتهى وفيه ان الصفة اذ لم تكن ممكنة فلا تخلوا اما ان تكون واجبة  
 لذاتها وهو محال او واجبة لالذاتها ولا غيرها مما سيجي من ان الصفات ليست عين

الذات ولا غيرها وحينئذ يرد المنع المذكور على المقدمة المطوية المشار اليها  
 بقوله اذ لو كان جائز الوجود اه باننا لانسلم انه اذ لم يكن محدث العالم واجب الوجود  
 لذاته لكان جائز الوجود فلم لا يجوز ان يكون واجب الوجود لذاته ولا غيره  
 ويكون محدثا للعالم فلا يتفجع الدفع المذكور فلا بد من الالتجاء الى ما ذكره المحشي  
 من ان فيه تسليم المدعى وعلى انهم وان قالوا بوجودها لكنها في الحقيقة ممكنة  
 وقولهم كل ممكن محدث قد عرفت تحقيقه منافي في تحسية قوله والعرض  
 ما لا يقوم بذاته فراجع وسيجي ايضا وقد اجاب ايضا بعض الافاضل بان  
 المراد بقوله اذ لو كان المراد بقوله اذ لو كان جائز الوجود انه لو كان الذات  
 جائز الوجود لكان من جهة العالم اذ كل ذات جائز الوجود يصدق عليه انه  
 ما سوى الله مما يعلم به الصانع بخلاف صفاته تعالى وفيه ان هذا التحريير في غاية  
 الركاكة لان قوله اذ لو كان جائز الوجود اه اشارة الى تالي المقدمة المطوية ههنا  
 وهو انه لو لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان جائز الوجود والظاهر  
 ان ضمير لكان راجع الى محدث العالم لا الى الذات كما لا يخفى على من له ادنى مسكة  
 فان محدث العالم الذي يكون جائز الوجود حينئذ اعم من ان يكون ذاتا جائز الوجود  
 او صفة من صفاته تعالى جائزة الوجود ولعمري ان مثل هذا التحريير ينبغي ان لا يصدّر  
 عن مثله على اننا لانسلم ان محدث العالم اذ لم يكن هو الذات الواجب الوجود لكان  
 الذات جائز الوجود فلم لا يجوز ان يكون محدث العالم صفة من صفاته ويبقى الذات  
 على وجوب وجوبه فلا بد من الالتجاء ايضا الى ما ذكره المحشي والحق ان كلامنا  
 الجوابين المذكورين لا يدفع المنع المذكور ولو دفعه فانما يدفع عن قوله اذ لو كان  
 جائز الوجود لكان من جهة العالم ولا يدفع عن المقدمة المطوية ههنا اعني قوله  
 اذ لم يكن محدث العالم هو الذات الواجب الوجود لكان جائز الوجود على ما حققناه  
 فتدبر في هذا فلقد تحير ههنا السلوكوني (قوله لكن يرد عليه) اي على الدليل المذكور  
 بعد هذا التحريير وحاصله ان اريد بالعالم في قوله لكان من جهة العالم ما ثبت وجوده  
 منعنا الملازمة الاولى القائلة بانه لو كان جائز الوجود لكان من جهة العالم مستندا  
 بانه يجوز ان لا يكون منه وان اريد به مطلق العالم منعنا الملازمة الثانية المشار اليها  
 بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعني اذا كان من جهة العالم لم يصلح ان يكون  
 لذلك مستندا بانه يجوز ان يكون من جهة مطلق العالم ويكون محدثا لما ثبت وجوده  
 ولا يكون منه فلا يلزم منه عليه الشئ لنفسه هذا فقوله يجوز ان لا يكون منه يشير  
 الى المنع الاول وقوله فيصح محدثا لذلك العالم يشير الى المنع الثاني والقصر على انه منع  
 للملازمة الاولى والثانية تقصير كما اشار اليه السلوكوني والظاهر ان قوله فيصح  
 محدثا لذلك العالم من قبيل تقرير نقيض المقدمة المتنوعة على السند وليس اشارة



الى منع آخر كما لا يخفى على من له ممارسة وان الظاهر من قوله لكان من جملة العالم مطلق العالم فلا كلام في هذه الملازمة فالمنع انما يرد على الملازمة الثانية المشار اليها بقوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم اعني اذا كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم وحاصله اننا لانسلم انه اذا كان من جملة مطلق العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم الذي ادعينا حدوثه فلم لا يجوز ان لا يكون من جملة اى العالم الذي ادعينا حدوثه ويكون محدثا لذلك العالم فلا يلزم هنا عملية الشئ لنفسه وليس في هذا تقصير اصلا بل فيه تحقيق مراده على ما هو اللائق بحاله وقد اجيب عن هذا بان ما ذكره مبني على وجود ممكن غائب عن الحس وهو المجردات والدليل المذكور مبني على نفيها كما لا يخفى على ان ذلك لا يضر في اصل المدعى وهو اثبات الواجب لان ما يجوز وجوده يجب انتهائه الى الواجب فيثبت الواجب والكل ليس بشئ اما الاول فلان في المجردات غير تام وقد مر فيكون الدليل المذكور غير تام كما هو مقصود المورد واما الثاني فلان مقصود المحشى ان الاستدلال بطريق الحدوث غير تام اذ لا يلزم من كونه جائزا للوجود ومن كونه من جملة مطلق العالم عدم صلاحيته لكونه محدثا للعالم الذي ادعينا حدوثه وهذا كاف في مقصوده واما بيان انتهائه الى الواجب فغير لازم ههنا لاعلى المستدل ولا على المورد حتى يكون فيه تسليم المدعى فتأمل (قوله وحل المحدث اه) جواب عن سؤال مقدر متعلق بدفع اليراد بتحرير المراد من المحدث في قوله والمحدث للعالم بان المراد من المحدث في القول المذكور المحدث بالذات فيكون المراد من المحدث في الدليل كذلك فحاصل الاستدلال حينئذ ان المحدث بالذات للعالم اى ما يكون مخرجا من العدم الى الوجود بذاته ولا يحتاج في تأثيره الى غيره اصلا هو الله تعالى اى الذات الواجب الوجود اذ لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم فلا يصلح ان يكون محدثا بالذات لشيء بل يحتاج في تأثيره الى غيره لكونه من جملة العالم المحتاج وهو خلاف المقروض فيندفع المنع المذكور قطعا وحاصل الجواب ان التحرير المذكور لا يساعد كلام الشارح ههنا لان قوله ضرورة امتناع ترجيح احد الطرفين في الممكن صريح في ان المقصود ههنا هو انه لا بد من استناد المحدثات الى محدث مطلقا سواء كان محدثا بالذات او بالواسطة لانه هو الضروري واما انه لا بد من استنادها الى محدث بالذات مستغن عن الغير فلا لانه مبني على بطلان التسلسل ولم يؤخذ ذلك في طريق الحدوث على انه حينئذ يكون الاستدلال المذكور عائدا الى طريقة الامكان وقد نقاه الشارح هذا هو الذي نسخنا طري الكليل ثم وجدت الفاضل السلكي يقول ان هذا التقرير متعنت من الاستنادهين ويورد عليه ان حل المحدث على المحدث بالذات بالمعنى المذكور يجعل الحكم عليه بقوله هو الله بديهيا اذ يصير المعنى الموجود ان الموجد المستغنى عن

الغير هو الموجد المستغنى عن الغير والواجب الوجود فلا يكون من المسائل المطلوبة ولا يحتاج الى الاستدلال انتهى اقول هذا انما يرد على ما فهمه من معنى الكلام بل الظاهر ان المحدث اذا حل على المحدث بالذات يصير المعنى ان الذي احدث بذاته من غير احتياج الى واسطة في الاحداث هو الذات الواجب الوجود اذ هو الذي لا يحتاج في ذاته وفي صفاته الى شئ اصلا ولا شك ان هذا الكلام مفيد يحتاج الى البيان على ان التحقيق ان الطريقة المذكورة وان كانت طريقة الحدوث مغايرة لطريقة الامكان لكنها متحدة معهما مالا يخفى على القول المذكور على هذا التحرير ان الموجد المستغنى عن الغير هو الله تعالى اى الواجب الوجود الخارج عن جميع الممككات بعدم احتياجه الى شئ اصلا وعلى هذا كان الحكم المذكور مفيدا والدليل المذكور يكون بموقع من القبول وقد اشار اليه الشارح بقوله وقرب من هذا دون ان يقول وههنا طريق آخره ولما لم يساعد ظاهر كلام الشارح حيث ادعى اولا احتياج الممكن الى محدث ما سواه كان بالذات او بالغير وثانيا بانه جعل هذه الطريقة مغايرة لطريقة الامكان بحسب الظاهر ورده المحشى والا فلهذا التحرير تحقيق بالقبول ولا سيما يساعد ظاهر كلام المصنف حيث قال والمحدث للعالم واتى بالاسم الظاهر مع ان الظاهر ان يقول والمحدث له فالعالم في كلامه اعم مما ثبت حدوثه ومما لم يثبت والمحدث للكل هو المحدث بالذات لا غير وقاعدة اعادة الشئ معرفة قد يعدل عنها سيما اذا كان للعدول وجه كما اشيرنا اليه وبما حققنا اندفع ما يحتاج ايضا من ان التحرير المذكور لا فائدة له اذ حاصل الدليل حينئذ انه لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا بالذات وهو خلاف المقروض وهذا كما ترى لا يفيد شيئا من اليقين في اثبات المطلوب وجه الاندفاع على ما حققنا من حاصل الدليل على هذا التحرير ان الموجود بالذات لو كان جائزا للوجود لكان من جملة العالم فلم يصلح ان يكون محدثا لمطلق العالم لاستحالة كون الشئ عمله لنفسه واعلمه وعلى هذا يكون لفظ العالم في الدليل في الموضعين بل في المتن بمعنى واحد كما ترى ولا حاجة الى حمل المحدث في الدليل على المحدث بالذات كما صدر عننا في تقريرنا الاول وفيه الدليل المذكور يقينا بالمطلوب قطعا هذا هو تحقيق المقام وقد غفل عنه الاقوام بقى انه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ذلك المحدث من جملة العالم ويكون محدثا لجزء منه ويكون ذلك محدثا لآخر ايضا وهكذا اذ بطلان التسلسل غيره اخذ في هذا لكن هذا اعتراض قوى وارد على طريقة الامكان ايضا ويستطلع على جوابه من فائدتنا اني بعد ما لاحظت هذا المقام على هذا الوجه اطلمت على كلام بعض الافاضل ههنا حيث قال في تحشية قول الشارح فلم يصلح محدثا للعالم والالزم كونه عمله لنفسه ولعل لا يقال يجوز ان لا يكون من جملة العالم الذي ثبت وجوده فيكون محدثا له مع استناده الى الواجب لانا نقول



المراد محدث العالم ما علم منه وما لم يعلم انتهى فانظر فيه من غير فتور هل ترى فيه من  
 فطورا وما قاله صاحب بحر الافكار في توجيه قوله وجعله المحدث اه يعني ان جل  
 المحدث في قوله العالم محدث على المحدث بالذات فيصير محصول الاستدلال انه لو لم يكن  
 صانع العالم واجب الوجود لكان جائزا لوجود محتاجا الى الغير فيكون من جملة العالم  
 الذي ثبت حدوثه الذاتي فلم يصلح محدثا لذلك العالم ويندفع المنع المذكور لان الجائز  
 المبين للواجب يجب ان يكون من العالم الحادث بالذات سواء كان حادثا زمانيا  
 او قديما لا يساعد كلام الشارح وان جاز نظر الى ظاهر عبارته حيث صرح  
 هنا بان المراد بالمحدث المخرج من العدم الى الوجود بمعنى انه كان معدوما فوجد فلا  
 يتم الدليل انتهى فليس بشئ اما اول فلان الكلام في تحرير المحدث بكسر الدال  
 لا في تحرير المحدث بفتح الدال سابقا كما يفهم من تقريره ومثل هذا غير خفي على كل  
 محدث واما ثانيا فلان هذا التوجيه لا يدفع المنع المذكور فلم لا يجوز ان يكون  
 من جملة العالم الذي ثبت حدوثه الذاتي ويكون قديما يصلح ان يكون محدثا للعالم  
 الذي ثبت حدوثه الذاتي وكان حادثا زمانيا كما علمنا هذا اذا الحدوث الذاتي اعم من  
 الحدوث الزماني كما هو ظاهر كلامه ايضا واما ثالثا فلان المتكلمين لا يقولون بالحدوث  
 الذاتي فكيف يصح هذا التوجيه من طرفهم سواء ساعد كلام الشارح ام لا لانه  
 صحيح لكن لا يساعد كلام الشارح كما زعمه فتدبر فان هذا مقام يستصعبه اقوام  
 (قوله والشئ لا يدل على نفسه اه) يعني لو كان جائزا لوجود وكان من جملة العالم  
 يصلح دليلا على وجود المبدأ لان العالم اسم لما يصلح كل جزء منه دليلا على وجود المبدأ  
 لكنه لا يصلح دليلا على وجود المبدأ والالزام ان يكون الشئ دليلا على نفسه فلا يكون  
 مبدأ ومردولا للعالم حين كونه من العالم فلا يكون حين لا يدل على نفسه على تقدير  
 كونه من العالم من العالم اذا العالم اسم لما يدل ولا دلالة ههنا فاذا لم يكن مبدأ على ما هو  
 صريح قوله فلا يكون مبدأ ومردولا بناء على ما تقتضيه الملازمة المفروضة  
 يلزم التناقض لانا فرضناه مبدأ وكذا اذا لم يكن من العالم على ما هو صريح قوله فلا  
 يكون من العالم بناء على ما يقتضيه عدم الدلالة على نفسه يلزم التناقض لانا فرضناه  
 من العالم على ما هو مقتضى الملازمة الواقعة في الدليل فعلى هذا قوله فيلزم التناقض  
 تغريغ على كلا الموضعين على ما اشرنا اليه ويمكن ان يحسم على قوله فلا يكون  
 من العالم ويعرف بادنى تأمل ويحتمل ان يكون قوله فلا يكون حينئذ من العالم تغريعا  
 على قوله فلا يكون مبدأ من حيث الاثبات يعني لو كان مبدأ لم يكن من العالم اذا العالم  
 هو الدليل لا ما هو المبدأ وانه لما غرض كونه من العالم فعلى هذا فالقولان  
 هو بقوله فلا يكون حينئذ من العالم فانهم وفي كثير من النسخ كلمة اذ بدل الفاء وعلى  
 هذا فموتعليل لقوله فلا يكون مبدأ والمعنى اذ لا يكون حينئذ اي حين كونه مبدأ

من العالم اذ العالم هو الدليل فالظاهر حينئذ ان يتفرع قوله فيلزم التناقض على هذا  
 القول ايضا ويمكن ان يتفرع حينئذ على قوله فلا يكون مبدأ اذ الدليل ليس بمصدر  
 في البيان ويحتمل ان يكون معنى قوله اذ لا يكون حينئذ اي حين لم يكن مبدأ لعدم  
 جواز دلالة على نفسه من العالم اذا ما هو من العالم لا بد ان يدل على المبدأ لكنه  
 خلاف الظاهر والحاصل ان كونه مبدأ وكونه من العالم مفروض اذ كل منهما يستلزم  
 عدم الاخر فيلزم اجتماع كل منهما مع عدم نفسه وقد وقع في بعض النسخ بدل كلمة  
 اذ او الفاصلة والمعنى انه اذا لم يدل على نفسه يلزم ان لا يكون مبدأ وان لا يكون  
 من العالم وعلى التقديرين يلزم التناقض لفرض كونه مبدأ ومن العالم والظاهر ان هذا  
 التردد مبني على ان المراد بقوله او لا يكون حين كونه مبدأ من العالم ولا يخفى انهما  
 لا يجتمعان على اننا نعتبر التردد خلويا حينئذ لا يمنع من الاجتماع فيه فاندفع ما قاله  
 المحشي المحقق من انه تصحيف اذ لا معنى للترديد لتحقيق لزوم كلا الامرين ولا فائدة  
 في ايراد كلمة او حينئذ في الثاني وتركه في الاول انتهى (قوله الاول طريقة الحدوث)  
 اذ حاصله انه لو كان جائزا لكان من جملة العالم الذي ثبت حدوثه سابقا فلم يصلح  
 ان يكون محدثا والالزام كونه على نفسه الوجود والثاني طريقة الامكان اذ حاصله  
 ان مبدأ الممكنات لو كان جائزا لكان من جملة الممكنات فلم يصلح مبدأ وانت  
 خير بان مدار الدليل الاول على قوله فلم يصلح ان يكون محدثا للعالم كما ان مدار  
 الدليل الثاني على قوله فلم يصلح ان يكون مبدأ الا يرى انه لو لوحظ الحدوث في الدليل  
 الاول يرد المنع على الملازمة الثانية فيه كما سبق من المحشي فالحق انه لا فرق بين  
 الدليلين الا في التعبير بالحدوث في الاول وبالامكان في الثاني كما حققناه سابقا وبؤيده  
 ان الشارح فرع قوله والمحدث للعالم على طريقة الامكان دون الحدوث وايضا  
 يؤيده قول الشارح وقريب من هذا ما يقال دون ان يقول وهذا قريب الى  
 ما يقال وان كان مقتضى الظاهر هو الثاني لان طريقة الامكان للممكن  
 ولا يخفى انه اسبق من المتكلم الحادث فالعبارة المناسبة لهذا ان يقول وهذا قريب  
 الى ما يقال اشارة الى اسبقية ما يقال لكنه لما شيد المتكلم طريقة الامكان بالتعبير  
 بالحدوث جعله طريقة اقدم في الاعتبار فتنبه واعتبر وان لم يتنبه بعض الافاضل  
 كالم يتنبه الى كون المشار اليه قريبا وطن ان العلاقة مانعة من القرب  
 ولم يتنبه ان العلاقة قيد في الظاهر والاعتبار بالمقيد لا بقيدده وقال فالاقرب  
 وقريب من ذلك والله الموفق (قوله ابطل التسلسل) اقامة دليل ينتج بطلانه يعني  
 ان معنى الابطلان ذلك سواء ادعى البطلان واقم الدليل عليه او لم يدع البطلان  
 اولا بل قرر بحيث انتج البطلان والامر هنا كذلك لان هذا الدليل  
 كما ثبت به الواجب يبطل به التسلسل وان لم يدع ذلك من اول الامر فاذا



عرفت هذا فالتسلسل في اثبات الواجب باحدا دلة بطلان التسلسل افتقار فيه الى ابطاله اى الى اقامة دليل ينتج بطلانه اذ لا معنى للابطال الا هذا وهو اى هذا الاقامة متحقق ههنا فعنى قول الشارح وقد يتوهم ان هذا انه قد يتوهم ان هذا دليل على وجود الصانع واثبات الواجب من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه وليس كذلك بل هذان من جهة ادلة اقامتها ينتج بطلانه فالافتقار في اثبات الواجب الى اقامة هذا الدليل افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه لان هذا الدليل ينتج بطلانه فاقامته اقامة دليل ينتج البطلان فالافتقار في هذا المطلب الى اقامته افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فكيف يتوهم ان هذا يكون دليلا من غير افتقار الى بطلانه فعلى هذا لا يرد عليه ما قيل ان الافتقار غير الاستلزام وما ذكره الشارح بقوله بل هو اشارة الى احدا بطلان التسلسل انما يفيد ان هذا الدليل ينتج بطلانه ويستلزمه لا الاحتياج في اثبات الواجب بهذا الدليل الى ابطاله مع ان مدعا هذا لان هذا الدليل اذا كان اشارة الى احدا دلة اقامتها ينتج بطلانه فالافتقار الى اثبات الواجب اليه افتقار الى ابطاله فاصل الدفع ان الافتقار ههنا لا يتاى الاستلزام فكما ان الدليل المذكور يستلزم بطلانه كذلك اقامته ههنا تستلزم الافتقار الى ابطاله كما عرفت هذا نهاية تحرير كلام المحشى على مذاق الشارح واقول قال الدواني في رسالة اثبات الواجب اعلم ان البراهين المؤدية الى هذا المطلب منحصرة في مسلكين احدهما يتوقف على ابطال الدور والتسلسل والاخر ليس كذلك بل يدل على اثبات الواجب اولاً ثم ينتقل منه الى ابطال الدور والتسلسل انتهى وقد صرح بان هذا الدليل من القسم الثاني ثم ان الظاهر ان الابطال في كلامه بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لا بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه كما ذكره المحشى ههنا اذ لا معنى له في كلام الدواني هذا وقال الشارح الحنفى في توضيح كلام الدواني فمن زعم ان جميع براهين هذا المطلب يتوقف على ابطال الدور والتسلسل فلم يفرق بين اللزوم من الدليل وبين ابتناء الدليل عليه مع انه بين انتهى وقد مضى عليه المولى ميرزا جان الشيرازى هناك اذا تقرر هذا فان كان مراد الشارح من ان هذا الدليل مقتدر الى ابطال التسلسل ان ابطاله من مقدمات هذا الدليل فظاهر الفساد اذ هذا الدليل يثبت الواجب اولاً ثم ينتقل منه الى ابطاله كما اشاروا اليه وان اراد ان ابطاله وان لم يكن من مقدماته لكن بهذا الدليل كما ثبت الواجب تعالى يبطل به التسلسل ايضا على ما يقتضيه قوله فيكون واجبا وتقطع السلسلة حيث جعلها ما في قرن واحد ولذلك وجه المحشى قوله من غير افتقار الى ابطاله بما حصله من غير افتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه كما عرفت فذلك لا يخلو عن وجه لكن مراد من قال ان هذا الدليل غير مقتدر الى ابطال التسلسل ان ابطاله ليس من مقدمات هذا الدليل كما سبق

نقل كلامهم ثم ان الظاهر ان الابطال بمعنى اقامة الدليل على بطلانه كما هو المستفاد من كلامهم لا ما ذكره المحشى في تحرير مراد الشارح والفرق بين المعنيين ظاهر والتحقيق في هذا المقام انهم لما قسموا البراهين المؤدية الى هذا المطلب الى قسمين قسم يتوقف على ابطال الدور والتسلسل وقسم لا يتوقف على ابطالهما بل يثبت الواجب اولاً ثم ينتقل منه الى ابطال الدور والتسلسل وفهم من كلامهم هذا ثبوت الواجب اولاً مع ذهاب التسلسل الى ما لا يتناهى وهو محال رد الشارح عليهم بان البراهين كلها على نسق واحد وان كلها مقتدرة الى ابطال التسلسل بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه سواء اقيم على بطلانه وجعل ابطاله من مقدماته كما في بعض المسالك او لم يقم على بطلانه بل اقيم على اثبات الواجب اولاً وانج بطلانه ايضا كما في بعض الاخر من المسالك ومنه هذا الدليل فلا فرق بين جميع المسالك في انه مقتدر الى ابطال التسلسل بالمعنى الذى اشار اليه المحشى ويستفاد من هذا التحقيق ان الابطال ان كان بمعنى اقامة الدليل على بطلانه فالحق معهم وان كان بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه فالحق مع الشارح فالنزاع بينه وبينهم لفظى متعلق بمعنى الابطال ويمكن ان يقال ان هذا وان كان نزاعاً لفظياً لكنه نشأ من نزاع معنوى وهو ان هذا الدليل هل يقام اولاً على اثبات الواجب ثم ينتقل منه الى ابطال التسلسل كما هو المستفاد من تقريراتهم او يقام على اثبات الواجب بحيث ينتج بطلان التسلسل ايضا من غير احتياج الى ابطال التسلسل بعده كما هو صريح كلام الشارح والحق مع الشارح لان هذا الدليل كما يفيد ثبوت الواجب الذى هو مقطع السلسلة يفيد بطلان التسلسل ايضا فالدليل المذكور وان لم يكن مقتدراً الى ابطال التسلسل بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لكنه مقتدر الى ابطاله بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه فالافتقار الى ابطاله بالمعنى المذكور عين استلزام بطلانه وان لم يكن الافتقار الى الابطال بمعنى اقامة الدليل على بطلانه عين الاستلزام بل غيره من حيث ان الموجود ههنا هو الشاى دون الاول وبهذا ظهران الايراد المذكور على ما حققه المحشى على ما شيدناه في غاية الضعف وان زعم القاضل السلوكى قوته هذا هو التحقيق في هذا المقام الذى زات فيه اقدام الافهام (قوله وفي قوله ابطال التسلسل) اى في اختياره لفظ الابطال في قوله بل هو اشارة الى احدا دلة ابطال التسلسل دون لفظ البطلان اشارة الى ما قررنا من ان معنى الابطال اقامة دليل ينتج البطلان سواء اقيم على بطلانه اولاً اذ لو كان معناه اقامة الدليل على بطلانه لكان معناه بل هو اشارة الى احدا دلة اقيمت على بطلانه ولا يخفى انه خلاف الواقع لان هذا الدليل لم يقم على بطلان التسلسل وان اتجه بل على اثبات الواجب بخلاف ما اذا كان معناه اقامة دليل ينتج بطلانه اذ يكون المعنى حينئذ بل هو اشارة الى احدا دلة اقامتها ينتج البطلان ولا يخفى صحته فان اقامة هذا الدليل



وان كان لا ثبوت الواجب لكنه ينتج بطلان التسلسل لا يقال انما يكون معنى اقامة  
الدليل على بطلانه في لفظ الابطال خلاف الواقع لو كان عبارة الشارح بل هو من  
احد ادلة ابطال التسلسل كما عرفت وليس كذلك بل ادعى الاشارة في ذلك حيث قال  
بل هو اشارة الى انه ومن المعلوم ان كون هذا الدليل مقاما على اثبات الواجب  
لا يتنافى كونه اشارة الى احد ادلة اقيمت على بطلانه وانما يتنافى كونه نفس دليل اقيم  
على بطلانه لانا نقول لا معنى لكون هذا الدليل اشارة الى احد ادلة اقيمت على  
بطلان التسلسل لانه مع كونه خلاف الواقع اذ ليس ههنا دليل آخر اقيم على  
بطلانه ويكون هذا الدليل اشارة اليه لا يكون هذا الدليل حينئذ مستلزما لبطلانه  
اذ لا يلزم من كون الدليل المشار اليه مستلزما لبطلان التسلسل كون الدليل  
المشير اليه مستلزما لما يستلزمه وهذا ظاهر فليس معنى الاشارة ههنا انه ليس  
صريحا في ابطال التسلسل بل هو اشارة الى دليل آخر غير نفسه يستلزم بطلانه  
لانه فاسد كما عرفت بل المقصود انه واحد من ادلة بطلان التسلسل الا انه لما لم يكن  
صريحا في ذلك حيث لم يقم عليه بل على اثبات الواجب او رد لفظ الاشارة فيه واذا  
عرفت هذا فلا فائدة في لفظ الاشارة لجل الابطال في كلامه على اقامة الدليل على  
بطلانه بل يكون المعنى على خلاف الواقع لوجمل الابطال ههنا على هذا المعنى  
كما لا يخفى على المتأمل الصادق لا يمكن لا يخفى عليك ان اضافة الادلة الى الابطال  
سواء كان بمعنى اقامة دليل ينتج بطلانه او بمعنى اقامة الدليل على بطلانه لا تخلو عن  
حرارة في المعنى مع ما فيه من شائبة التكرار ففي لفظ الابطال مسامحة واهذا غيره  
في بعض النسخ الى البطلان لا يقال يلزم حينئذ ان يكون هذا الدليل مقاما على  
بطلان التسلسل مع انه خلاف الواقع لانا نقول المتبادر من اضافة الادلة الى البطلان  
وان كان ما ذكرته لكن الظاهر ان تحمل الاضافة على الاضافة لا دنى ملازمة والمعنى  
من احد الادلة المتجهة لبطلان والداعي الى ذلك قوله من غير افتقار الى ابطاله فيكون  
ما ألمها واحدا فلا يكون في هذه النسخة الشائبة اشارة الى قوة اليراد المذكور  
كما زعم الفاضل السلكوتي وانما حملنا الاضافة في هذه النسخة على الاضافة لا دنى  
ملازمة لانه لو حمل على ما هو المتبادر لزم ان يكون هذا الدليل مقاما على بطلانه  
ويكون ابطاله وبطلانه من مقدمات هذا الدليل وكل ذلك خلاف الواقع بقي ههنا  
يحت وهو ان معنى الابطال اقامة الدليل على بطلانه كما هو المتبادر الشائع من صيغة  
الافعال في نظائره لا ما ذكره الشارح والفرق بين الا ان يقال يعتمد على مثل الشارح  
في امثاله على انك قد تحققت ان النزاع بين الشارح وبينهم معنوي في ان هذا الدليل  
يثبت به الواجب وتنقطع به السلسلة معا قال به الشارح او يثبت به الواجب ولا  
يضم مقدمات اخرى تنقطع السلسلة قالوا به وهذا السر هو الذي حمل الشارح على

جل الابطال ههنا على معنى اقامة دليل ينتج بطلانه كما حققه الخيال وان غفل عنه  
المحشي المدقق (قوله يتم بمجرد خروج العلة عن السلسلة) لان ما خرج عن سلسلة  
الممكنات من الموجود الخارجي لا يكون الا واجبا اذ لا موجود سوى الواجب  
والممكن فليس يمكن يكون واجبا قطعاً فاذ ثبت ان الممكنات لا يجوز ان تكون  
علتها نفسها ولا بعضها بل يجب ان تكون خارجا عنها ثبت الواجب (قوله  
واما الانقطاع) اي انقطاع السلسلة وانتهائها فمحتاج الى ضم مقدمات اخرى  
مقدمات اثبات الواجب وهي ان يقال ذلك الخارج عن السلسلة لا بد وان يكون  
علة لبعض منها ضرورة كون تلك السلسلة ممكنة محتاجة الى علة وذلك الخارج ليس  
علة لكل من تلك السلسلة والا للزم توارد العلتين فيما عدا المعلول الاول لتلك العلة  
وهو محال فتلك العلة علة لبعض منها لا لكل منها فظهر ان المراد من كون ذلك  
الخارج علة لبعض كونه علة تامة والا فلا مانع من كونه علة لكل من تلك السلسلة  
اذ لا يلزم التوارد المحال فيه حينئذ فانه دفع ما قيل من انه لم لا يجوز ان يكون علة  
كل واحد منها الواجب مع ما فوقه فلا يكون طرفا للسلسلة بل مأخوذاً مع بعض  
السلسلة في علة كل منها فلا يلزم الانقطاع ههنا انتهى لانه اذا كان علة تامة  
فلا يجوز ان يكون علة لكل واحد من تلك السلسلة ضرورة ان لكل واحد من تلك  
السلسلة ما عدا ذلك الخارج علة فاذا كان علة لكل واحد منها لزم التوارد فلا بد  
ان يكون علة للبعض منها وذلك البعض المستند الى الواجب طرف ونهاية للسلسلة  
فينقطع التسلسل والاى ولو لم يكن ذلك البعض المعلول طرفا للسلسلة بل كان  
في اثنائها فلا يخلو اما ان يكون فوق الواجب ممكن او لا وعلى الاول يلزم ان يكون  
الواجب معلولا لذلك الممكن الذي فوقه ودخول ما فرض خارجا وعلى الثاني يلزم  
دخول ما فرض خارجا فقط اذ ليس للواجب علة حينئذ وما القول بانه على الاحتمال  
الاول اعني انه اذا كان فوق الواجب ممكن لا يخلو ان يكون الممكن الذي فوقه علة  
للاوجب او علة لذلك البعض وعلى الاول يلزم ان يكون الواجب معلولا ودخول  
ما فرض خارجا وعلى الثاني توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد والكل باطل  
فتعين ان يكون ذلك البعض نهاية السلسلة فعلى هذا ففي تقرير المحشي نقصان فليس  
بشيء لانك قد عرفت منا اتفاقا ان المراد بالعلة ههنا العلة التامة واذا كان الواجب  
في اثناء السلسلة فالممكن الذي فوقه لا يكون علة تامة لذلك البعض بل العلة  
التامة له هو الواجب مع سائر العمل التي فوق الواجب وذلك الممكن علة ناقصة له لكنه  
اي ذلك الممكن مع سائر العمل التي فوقه علة تامة للواجب فليس في تقرير المحشي  
نقصان كما توهم بل الوجه في توجيه كلامه ما اشرنا اليه آنفاً وكم من عائب قولنا صح  
ثم اعترض على هذا التقرير بربان ذلك الخارج يجوز ان يكون علة للمجموع لا لاحادها



فيكون مرتباً بالجملة الغير المتناهية غير واقع في نظمها فلا يتقطع به السلسلة  
واجيب عنه اما اولاً فلا نه قد بين ان كل واحد من احاد تلك السلسلة يمنع الحصول  
بدون ذلك الخارج فلا قل من ان يكون موجوداً لواحد منها ابتداءً فيكون واقعاً  
في نظام السلسلة كذا قيل وفيه بحث وان كان مندفعا بما حققناه آنفاً واما ثانياً فلا نه  
يجب كون ذلك الخارج علة لبعض الاحاد والا التحق كل من الاحاد بموجده الواقع  
في السلسلة فيحصل المجموع بدونه وان كان علة لبعض تلك الاحاد لزم تواردها بالعتين  
المستقلتين على معلول واحد لان ذلك البعض له علة موحدة في السلسلة فرضاً  
فثبت ان كون العلة امراً خارجاً عنها محال كما ان كونها نفسها امراً محال فبطل  
السلسلة وهو محال ولا يخفى ان هذا مدفوع بما قررنا الدليل المذكور به وقد قيل ايضاً  
بان هذا طريق آخر مؤدى الى ابطال السلسلة الغير المتناهية لافتقارها الى علة وامتناع  
كون شيء ما علة ولا دلالة فيه بمجرد على لزوم الانقطاع عند الواجب الا بان يضم الى  
ذلك انه اذا ثبت امتناع السلسلة الغير المتناهية فيلزم ان تكون السلسلة منتهية  
ولا يتصور الانتهاء الى غير الواجب فيلزم المطلوب هذا وبعد في الزوايا خبائياً (قوله  
قظهر) اي فظهر بما ذكرنا ان ابطال التسلسل مقتضى اثبات الواجب لكون  
دليله مقدمة من مقدمات ابطال التسلسل على ما عرفت فيكون دليل ابطال  
التسلسل مقتضى اثبات الواجب لا كما زعمه الشارح من ان دليل اثبات الواجب  
مقتضى ابطال التسلسل واقول قد عرفت ان مراد الشارح ان الواجب كما ثبت  
بهذا الدليل يثبت به انقطاع السلسلة وليس الامر كما يفهم من كلامهم من ان الواجب  
يثبت من غير انقطاع السلسلة واما المقدمات التي ذكرها فاعلم الشارح لا يقول  
بها او يقول انها من قبيل التنبهات على انقطاع السلسلة وان معنى افتقار الدليل الى  
ابطال التسلسل ليس بمعنى افتقاره الى اقامة دليل على بطلانه كما هو عندهم بل  
بمعنى الافتقار الى اقامة دليل ينتج بطلانه فظهر ان معنى الافتقار كما فهمه الشارح  
وبما حققناه اندفع ما قاله المحشي المدقق ههنا من انه اذا كان مراد الشارح بقوله  
وليس كذلك انه لا يتم بهذا الدليل الدلالة على وجود الواجب مع ذهاب  
السلسلة الى ما لا يتناهى او مع امكانه فلا يرد عليه ما ذكره المحشي وان كان  
مراده ان ابطال التسلسل من مقدمات هذا الدليل فالحق ما ذكره المحشي  
انتهى بل الحق انه اراد الاول ~~ليكن~~ لا مطلقاً بل مع امور حقهها فاندبر وبالله  
التوفيق (قال الشارح العلامة) لو ثبتت سلسلة الممكنات لاحتاجت الى علة  
اي احتاجت الاحاد الغير المتناهية باجمعها بحيث لا يشذ منها شيء من الاحاد  
فان مجموع الاحاد بهذا المعنى موجود بوجود جميع اجزائه ويمكن ان يكون مركباً  
من الاحاد الممكنة ومغاير لكل من تلك الاحاد اذ الكل غير الجزء وكل ممكن موجود

قوله علة فلا بد للاحاد من علة فعلتها اما نفس المجموع او بعضها او خارج عنها  
والاولان محالان لا استحالة كون الشيء علة لنفسه ولعله فلا بد ان يكون خارجاً عنها  
فيكون واجباً وتقطع السلسلة عنده او رد عليه ان سلسلة الممكنات ليس لها وجود  
سوى وجودات اجزائها وعلة كل جزء منها داخل في السلسلة فلا نسلم افتقار الكل  
حينئذ الى العلة اذ ليس لها وجود آخر الا الاجتماع وهو من لوازم وجود السلسلة  
على الترتيب ولو سلم افتقاره الى علة هي نفسه لكن بطريق التوزيع بان يكون كل جزء  
منه معللاً بما قبله وليس فيه تقدم الشيء على نفسه حتى يكون محالاً واجيب بانه ليس  
الغرض ههنا بيان احتياج المجموع الى علة غير علل الاحاد بل ابطال كون كل واحد  
من تلك الاحاد معللاً بما قبله من غير انتهائه الى ما ليس كذلك فحينئذ نقول فرق بين  
تعليل كل واحد من السلسلة باخر منها وبين تعليل المجموع المقروض المحتاج الى العلة  
لامكانه بالمجموع وهما متغايران والثاني يذهبى البطلان وبه يثبت بطلان الاول  
المقصود ههنا فان ثبوت الاول يستلزم ثبوت الثاني على ما اثبتنا في تقرير  
الدليل وبطلان اللازم يدل على بطلان الملزوم وفي هذا الدليل اجمعت احوالاً يحتملها  
المقام (قوله واعلم اه) كانه ابرز ما تركه الشارح ههنا اما لان التسلسل لازم للذور  
وبطلان اللازم دليل بطلان الملزوم وان لم يتم ذلك الاستلزام كما اشار اليه السيد السند  
في حاشية المطالع بعد توضيحه كما هو حقه فراجع وان حقق ذلك الاستلزام ودفع  
ما اورده الشريف عليه المولى ميرزا جان الشيرازى فلرجع الى تعليقاته عليها وقد  
قيل ذلك التسلسل اللازم تسلسله في الامور الاعتبارية وليس ذاتيهاً بل والسكلام  
في الباطل واما لانهم ما يذكرون معافاة كراحد هما مشعر بذكر الاخر وبالجملة  
فالشارح يترك ذكر الدور لهذين الوجهين والمحشى اعتنى بذكره حفظاً لغيره القاصر من  
فليس هذا تفصيل ما اجمعه الشارح كما زعمه بعض الافاضل (قوله وهما باطلان)  
لانه يستلزم كون الشيء علة لنفسه في صورة كون المجموع علة للمجموع ولنفسه  
ولعلته في صورة كون واحد منهما علة للمجموع لانه اذا كان واحد منهما علة للمجموع  
كان ذلك الواحد علة لنفسه لكونه جزءاً من المجموع وقد فرضناه علة له ولعلته لان  
الامر الثاني علة له لكون كل منهما متوقفاً على الاخر واذا كان علة للمجموع يكون  
علة للامر الذي هو علته وهذا ظاهر وان زعم السلك في ان لزوم كون الشيء علة  
لنفسه ولعلته موجود في صورة كون المجموع علة للمجموع ايضاً بناء على انه اذا كان  
المجموع علة للمجموع ~~يكون~~ علة لكل من الجزئين الذين هما علة للمجموع  
فيكون علة لنفسه ولعلته كما قررناه وهذا كما ترى لا يخلو عن خبط لان كون كل  
من الجزئين علة للمجموع غير ما خود في صورة كون المجموع علة للمجموع حتى  
يلزم كونه علة لعلته الا ان يقال اذا كان كل من الجزئين علة للآخر فكان الواحد



منهما مثلا علة لاخر ولاخر علة له يكون ذلك الواحد علة لاخر ولنفسه فيكون علة  
للمجموع وكذا الامر الثاني الا ان هذا مع بده لا يجري في التسلسل والحق ان استحالة  
كون المجموع علة للمجموع يدعي لا يحتاج الى البيان فقولهم في صورة التسلسل  
لاستحالة كون الشيء علة لنفسه واعلم انما هو بالنظر الى كون علة السلسلة بامرها  
بعضا منها ويؤيده عطف قولهم ولعله عليه وهو المستفاد ايضا من تقريراتهم في هذا  
المقام فكذلك الحال الدور (قوله فينقطع التوقف) لتقدم ذلك الخارج على كل واحد  
منهما (قوله فلا دور) الظاهر ان معناه انه يلزم خلاف المفروض من عدم الدور لانا  
فرضنا الدور فعدم الدور لكونه خلاف المفروض باطل فكذلك الملزوم اي الدور باطل  
وهو المطلوب ويحتمل ان يكون معناه ثبت عدم الدور وهو المطلوب لكنه خلاف  
الظاهر جدا وكذا في قولهم في صورة التسلسل فيكون واجبا وفي قول الشارح  
فيكون واجبا وتنقطع السلسلة فيحفظ ذلك (قوله البرهان السابق) الذي اشار  
اليه الشارح يبطل التسلسل في جانب العمل فقط كما اشار اليه الشارح لكنه لا يبطله  
الا في الامور المجتمعة لان العمل اعنى التامة لا تكون المجتمعة وهذا البرهان  
اعنى برهان التطبيق يعنى جانبي العمل والمعلولات بان يقال اذا تسلسلت العمل  
متصاعدة الى غير النهاية اعتبرنا جلة من معلول معين الى غير النهاية واعتبرنا جلة  
اخرى من معلول متقدم على ذلك المعلول الذي هو اول الجلة الاولى بعدد متناه  
واذا تسلسلت المعلولات متنازلة الى غير النهاية واعتبرنا جلة من علة معينة الى  
غير النهاية واعتبرنا جلة اخرى من علة بعد تلك العلة التي هي اول الجلة الاولى بعدد  
متناه وهذا هو الظاهر من سوق كلام الشارح وههنا احتمالات اخرفعليل باعتبارها  
(قوله المجتمعة والمتعاقبة) يعنى ان هذا البرهان يعنى ابطال التسلسل في جانبي العمل  
والمعلولات المجتمعة في الوجود اما مرتبة طبعيا كما في سلسلة العمل التامة  
والمعلولات او وضعيا كما في الابعاد او غير مرتبة طبعيا لكنها مجتمع في الوجود كالنفوس  
الناطقة المفارقة عن الابدان والمتعاقبة كالحرركات الفلكية وبهذا ظهر ان كلها  
من قبل العمل والمعلولات على ما هو صريح كلام المحشى لكن الترتيب الطبيعي  
انما يوجد في سلسلة العمل التامة ولذا قيدناها بالتامة فافهم واليه ذهب المتكلمون  
والفلاسفة اشترطوا في جريان الاجتماع والترتيب فلا يجري عندهم فيما ليس فيه ترتيب  
كالمتعاقبة ولا اجتماع كالنفوس لكن يستفاد من كلام المحشى في هذا المقام ان الترتيب  
يوجد في النفوس ايضا بحسب اضافتها الى ازميتها الحادثة فيها بل يوجد في الامور  
المتعاقبة على ما يستفاد مما ذكره في النفوس فكانه ادعى شرطية الترتيب في جريان  
التطبيق فانظر ما فيه (قوله وبه) اي برهان التطبيق يبطل عدم تناهي النفوس  
الناطقة المفارقة كما ذهب اليه ارسطو واتباعه حيث ذهبوا الى قدم النفس الناطقة

بالنوع وحدث افرادها المتعاقبة ازاوا بداجدوث الابدان التي هي مشروط  
فيضا من المبدأ القديم وقالوا المفارقة عن الابدان غير متناهية بل الابدان التي هي  
شروط الفيضان غير متناهية لاستنادها الى اقتضاء الادوار الفلكية التي لا تنهاى  
ولا استحالة في عدم تناهيها اما الابدان فلانها متعاقبة على حسب تعاقب الحركات  
واما النفوس فلانها اذا كانت باقية بعد المفارقة فيلزم اجتماع الامور الغير المتناهية  
في الوجود لكن لما لم يكن بينها ترتيب طبيعي ولا وضعي لم يجز البرهان المذكور فيها  
وانما قيدنا بالمفارقة لان المتعلقة بالابدان متناهية عنده كما عند المتكلمين لتناهي  
الابعاد باتفاق الاراء الا عند شاذمة لا يعباها (قوله لانها مترتبة بحسب اه) دليل  
لقوله وبه يبطل اه يعنى انها وان لم تكن بحسب ذاتها مترتبة لكنها مترتبة بحسب  
اضافتها الى الازمنة التي حدثت فيها الترتيب تلك الازمنة فينبذ نقول لو كانت  
النفوس الناطقة غير متناهية فلنفرض جلة مبتدأة مما حدثت في اليوم متسلسلة  
الى غير النهاية واخرى مبتدأة مما حدثت في الامس كذلك ثم نطبق بينهما على حسب  
الازمنة فيلزم اما تساوى الزا ندمع الناقص واما الانقطاع هذا واقول فيه بحث  
اما اول فلان هذا الاستدلال ان كان على طريق الالزام للحكماء بان يقال على تقدير  
اشتراط الترتيب في جريانه يبطل عدم التناهي فيها بهذا الطريق فلا يتم هذا عليهم  
لانهم شرطوا الاجتماع في الوجود ايضا والازمنة متعاقبة لا موجودة فضلا عن  
الاجتماع وان لم يكن على طريق الالزام لهم على ما ذهب اليه المتكلمون فغير تام ايضا  
لانهم لم يشترطوا الترتيب فلهذا اشتغال بما لا يرتضيه اصحابه واما ثانيا فلان اجراء  
البرهان المذكور في الامور المتعاقبة على ما هو عند المتكلمين يعنى عن اجراءه  
في النفوس لان الايام المتعاقبة اذا كانت متناهية تكون الابدان الحادثة فيها  
والنفوس المفارقة عن تلك الابدان ايضا متناهية بالضرورة فالحاجة الى اشتغال  
اجراء البرهان المذكور في عدم تناهي النفوس سيما بمثل هذا التقرير والحق  
ان اجراء البرهان في عدم تناهي النفوس على ما ذكره مبني على جريانه في الامور  
المتعاقبة ان تم والافلا ولعل هذا هو مراد بعض الافاضل وان رده بقوله وما ذكره  
بعض الافاضل جوابه اه فتدبر هذا فقد غفل عنه المناظرون جليلهم وديقهم  
(قوله وما ذكره بعض الافاضل في عدم جريانه في النفوس الناطقة) بان هذا انما يتم  
اذا كانت النفوس الحادثة في الازمنة المتعاقبة متساوية في العدد فيحصل التطبيق  
بحسب تطبيق الازمنة المترتبة لكن التساوى في العدد في النفوس الحادثة فيها  
مجموع لوقد يحدث جلة من النفوس في زمان وجلة اخرى اقل من الاولى او اكثر منها  
في زمان آخر بحسب تفاوت الابدان الحادثة في العدد وقد يحدث آحاد منها في ازمئة  
مترتبة لتحقيق آحاد الابدان فيها فينبذ لا يحصل الانطباق في افراد النفوس بمجرد



ترتب اجزاء الزمان لجوابه ان هذا انما يدل على امتناع تطبيق فرد بفرد وهو غير لازم في التطبيق بل يكفي فيه تطبيق المتناهي بالمتناهي اقل او اكثر فيكون في انطباق النفوس انطباق اجزائها المترتبة بحسب ترتب الازمنة وان كانت الاجزاء متفاوتة بحسب قلة الاقراء وكثرتها لان كل جملة يوجد منها في زمان واحد متناهية قطعاً لتناهي الابدان التي هي مشروط فيضائها من القديم عند القائل بعدم تهاهيا ففي انطباق اجزاء الزمان يحصل انطباق المتناهي من النفوس بالمتناهي وهو كاف في جريان البرهان هذا وههنا بحث وهو ان النفوس من حيث ذاتها غير مرتبة ومن حيث انها مضافة الى ازمته حدودها غير مجمعة في الوجود لا متناع اجتماع تلك الازمنة وقد فرضناها مجمعة فكيف يجري التطبيق فيها صرح به ذلك الفاضل ثانياً والعجب ان المحشى لم يتعرض لجوابه وهذا الوجه وارد على ما قرره اولاً وعلى جوابه هذا الان يقال تلك النفوس مترتبة في الحدوث فيجري البرهان فيها ولا يضر مقارنة جملة اخرى لاحاد تلك السلسلة ولا يخفى ما فيه ايضا والكلام القاطع في بيان تهاهيا هو ان يقال الامور الغير المتناهية مطلقاً تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة وبيان ان تلك الاحاد ان كانت مرتبة فهذا وان لم تكن مرتبة فلا شك ان المجموع متوقف على المجموع الساقط منه واحد وذلك ايضا يتوقف على المجموع الساقط منه واحد آخر وهكذا فكل واحد من تلك المجموعات يتوقف على المجموع السابق وهكذا الى غير النهاية فالامور الغير المتناهية مطلقاً تستلزم الامور الغير المتناهية المترتبة فيجري التطبيق بين المجموعات اذهى امور مرتبة موجودة في الخارج على فرض الامور الغير المتناهية لا يقال اللازم من هذا التطبيق انما هو تهاهي المجموعات لانها بمنزلة الاحاد المترتبة ولا يلزم منه تهاهي آحاد المجموع الاول كيف وكل من تلك المجموعات يشتمل على آحاد غير متناهية لا نأقول ذلك المجموع الاول على فرض تهاهي المجموعات ينتهي بعد اسقاط الاحاد المتناهية التي هي عدة المجموعات المتناهية الى مجموع لا يكون مجموع اقل منه وذلك هو الاثنان فكل من المجموعات المتناهية لا يزيد عليه الا بقدر متناه فيكون المجموع الاول وهو مجموع المجموعات المتناهية متناهياً قطعاً كذا اشار اليه المحقق الدواني في رسالته اثبات الواجب فتخلص منه وما ذكره المحشى في هذا المقام انه لا بد في اجزاء التطبيق من الترتيب وان ترك ذلك القيد في ظاهر كلام المتكلمين لم يكن فينا ذكره الدواني ايضا ليجعلها المقام (قال السارح) كان الساقط كما رأيت قال بعض الافاضل ان اريد به التساوي في الحدين فلا جد فيها من جانب اللاتماهي وان اريد به وجود جزء من احدهما بازاء كل جزء من الاخرى فالتساوي محتمل لئلا يكون ذلك من جهة عدم التناهي لان التساوي في المقدار وانما يلزم ذلك لو ثبت اللاتماهي في الطرفين واقول لاشك ان واحداً

من السلسلتين المقروضتين جزء من الاخرى على المذكور وهو كون السلسلتين متسقتي النظام فالمتساوي فيهما باي معنى اخذ محال وقد اتفق العقلاء على استحالة زيادة غير المتناهي على غير المتناهي اذا كانا متسقي النظام وليت شعري ماذا اراده (قوله اي في الجملة) سواء كانت مجمعة مرتبة كالعلل التامة والمعلولات او غير مرتبة كالنفوس وقد عرفت ما فيه او متعاقبة كالحركات الفلكية هذا عند المتكلمين وقالت الفلاسفة انما يمنع التسلسل في امور لها وجود بالفعل وترتبها ما وضعها وما طبعها فبرهان التطبيق لا يجري عندهم الا في الامور المجمعة في الوجود المترتبة واستدلوا عليه بانه اذا كانت الاحاد موجودة معاً بالفعل وكان بينها ترتيب ايضا فاذا جعل الاول من احدي الجملتين بازاء الاول من الجملة الاخرى كان الثاني بازاء الثاني قطعاً وهكذا فيتم التطبيق بلا شبهة وان لم تكن موجودة في الخارج لم يتم لان وقوع آحاد احدهما بازاء الاخرى ليس في الوجود الخارج اذ ليست مجمعة بحسب الخارج في زمان اصلاً وليس في الوجود الذهني ايضا استحالة وجودها مفصلة في الذهن دفعة ومن المعلوم انه لا يتصور وقوع بعضها بازاء بعض الا اذا كانت موجودة تفصيلاً معاً ما في الخارج او في الذهن وكذا لا يتم التطبيق اذا كانت الاحاد موجودة معاً ولم يكن بينها ترتيب بوجه ما اذ لا يلزم من كون الاول بازاء الاول كون الثاني بازاء الثاني والثالث بازاء الثالث وهكذا لجواز ان يقع آحاد كثيرة من احدهما بازاء آحاد من الاخرى اللهم الا اذا لاحظ العقل كل واحد من الاولى واعتبره بازاء واحد من الاخرى لكن العقل لا يقدر على استحضار ما لا نهاية له مفصلة لا دفعة ولا في زمان متناه حتى يتصور هناك تطبيق ويظهر الخلف بل يتقطع التطبيق بانقطاع الوهم والعقل واستوضحوا ذلك بتوهم التطبيق بين الخيلين الممتدين على الاستواء وبين اعداد الحصى فانه اذا طبق طرف واحد الخيلين على طرف الاخر كان ذلك كافياً في وقوع كل جزء من احدهما بازاء الثاني وليس الحال في اعداد الحصى كذلك بل لا بد في التطبيق من اعتبار تفاصيلها فالواقعة تظهر انه لا بد من هذين القيدين في تميم البرهان التطبيق كذا في شرح المواقف واعترض عليه المتكلمون بانه لا يخلو اما ان يتوقف التطبيق على ملاحظة الاحاد مفصلاً او يكفي ملاحظتها مجملًا وعلى الاول لا يمكن التطبيق في المرتبة ايضا لان العقل لا يقدر على ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلاً مجمعة اولا على ان التطبيق بهذا المعنى يعبر عن الموجود والمعدوم فلا وجه تخصيصه بالموجودة وعلى الثاني يجري في غير المرتبة ايضا فانه لم يجبالا ان لا يخلو من ان يكون في الجملة الآتية ما لا يكون بازاءه شيء من الساقطة اولا وعلى الاول يلزم الانقطاع وعلى الثاني يلزم التساوي وقال المحقق الدواني وجه التخصيص عنه انه يمكن في غير المرتبة ان يختار الاول ويمنع لزوم الانقطاع لان الزيادة



ربما تكون في الاوساط واما في المرتبة اذا طبق الطرف على الطرف فلا زيادة في جانب  
التناهي لانطباق ولا في الاوساط لاتساق الاحاد فلو لم يكن في الجانب الاخر لزمن  
التساوي قطعاً وتوضيحه ان الجملتين لاشك في زيادة احدهما على الاخرى فبالطبيق  
تنتقل تلك الزيادة الى الجهة الاخرى فيلزم الانقطاع ولما لم يكن للغير المرتبة اتساق  
نظام لم يمكن التطبيق بحيث يظهر انتقال تلك الزيادة الى الجهة الاخرى هذا فقد ظهر  
ان المحققين من المتكلمين اشتراطوا الترتيب كما هو ظاهر مما ذكره المحشي آتفا واشتراطوا  
الوجود ايضا ولولم تعاقبا فلا يراد بالاعداد وبمعلومات الله تعالى ومقدوراته ايسر  
بمتوجه لكون الاول من الامور الوهمية والثاني والثالث من الامور الغير المرتبة  
فليفهم وقد عرفت انه باشتراط الترتيب يبطل الامور الغير المتناهية مطلقاً وتلخيص  
هذا المقام ان في اشتراط الترتيب ما عرفت مفصلاً واشتراط اصل الوجود ثابت  
لان البرهان انما يدل على ان السلسلة الغير المتناهية يستحيل وجودها والسلسلة  
المعدومة الاحاد باسرها غير موجودة واما اشتراط الاجتماع في الوجود فقد يقال  
ان السلسلة الغير المتناهية من الامور الغير المجتمعة في الوجود غير موجودة اصلاً  
لعدم اجتماع اجزائها في الوجود والبرهان انما يدل على عدم وجودها فلا منافاة بين  
مقتضى البرهان في اشتراط الاجتماع حتى يجري البرهان فيها وقد قيل انها قد ضبطها  
وجود خارجي فلا حاجة الى اشتراط الاجتماع فيجري التطبيق فيها باعتبار انها  
قد ضبطها وجود خارجي لكن تردد في انه هل يكتفي في الاجتماع وجران التطبيق ضبط  
الوجود الخارجي اياه والحق كفاية ضبط الوجود الخارجي في جريان التطبيق ولذا قال  
الامام الرازي في المطالب العالية استقر رأي بعد الافكار المتتالية مدة اربعين سنة  
على انه كاف فيه فظهر من هذا ايضا ان المحققين من المتكلمين شرطوا الاجتماع  
في الوجود كما شرطوا الترتيب لكن لا كاجتماع النفوس على ما زعمه الحكماء  
بل الاجتماع الذي افاده الوجود الخارجي وتحقيقه ان كل ما وجد في الخارج يوجد  
في المبادئ العالية ويكون ثابتاً في نفس الامر فيجري التطبيق فيه فلا بد من الانتهاء  
وهو المطلوب فليست امل في هذا المقام فانه من محارر الافهام وقد بقي دقائق في هذا المرام  
تركها حذراً عن تشييع اللثام (قوله فيجري في الحركات الفلكية) هذا في مذهب  
المتكلمين ظاهر لان الحركة في كونات متعددة وجود كل منها مسبوق بعدم الاخر  
واما على مذهب الحكماء فلانهم وان قالوا بالحركة بمعنى التوسط بين المبدأ والمنتهى  
امر واحد عارض للافلاك مستتر من الازل الى الابد وصفة شخصية موجودة  
في الخارج لاتعدد فيها اصلاً والحركة بمعنى القطع امر موهوم خيالي كالقطرة النازلة  
والشعلة الجواله لا وجود لها اصلاً لكنهم قالوا بالحركة الفلكية مع كونها حالة مستمرة  
في ذاتها مستلزمة لتجددات انتقالية وضعية بلا بداية وهي واسطة بين عالمي الحدوث

والقدم فلها جهتان استمرار وعدم استمرار فمن حيث استمراره مستند الى قديم  
ومن حيث عدم استمراره المتجدد التعاقب لا الى الاول يصير نسبياً فيض ان الحوادث  
من القديم وقد سبق منا تحقيق هذه المقالة في بحث الحركة والسكون فاذا عرفت هذا  
فالمراد من الحركة ههنا الحركة بمعنى التوسط ولا شك في وجود الامور المتعددة فيها  
بالوجه الذي قررناه فيجري التطبيق فيها جزماً ولا يلتفت الى ما توهم السلكون في  
ههنا من عدم جريانه في الحركة بمعنى التوسط بالنظر الى جهة استمرارها المقتضى  
لعدم التعدد اللازم في جريان التطبيق فتدبر وباللّه التوفيق وههنا يبحث اخذ كرها  
الدواني في مدرج العلوم فمن اراد فليرجع اليها (قوله فان الذهن لا يقدر ان) يعني  
ان الاعداد لا تكونها من الامور الوهمية المحضة لا وجود لاحادها في الخارج  
بل في الذهن وهكذا شأن كل امر اعتباري وهمي لا يوجد في الخارج بل في الذهن فلا  
يجري التطبيق فيها لان جريانه لا من تحقق آحاد السلسلة في نفس الامر فيحصل  
العقل منها جملتين ويفرض وقوع الانطباق بينهما فيلزم احداً الامرين اما تناسلي  
ما لا يتناهي في نفس الامر او التساوي والامور الاعتبارية الوهمية لا تحقق لها  
في الخارج وهو ظاهر ولا في الذهن بحيث يجري التطبيق فيها لان آحاد السلسلة  
الغير المتناهية لا تحقق في الذهن الا بملاحظة ملاحظة الاجالية  
لا توجد الاحاد الوجود واحد وهو العلم الاجالي المتعلق بها وذلك غير كاف في جريان  
التطبيق والذهن لا يقدر على استحضار ما لانهاية له مفصلاً لا مجتمعاً ولا متعاقباً  
لان الكل لا يتحقق الا في الازمنة الغير المتناهية والذهن حادث فلا يقدر على  
ملاحظة الامور الغير المتناهية مفصلاً لا مجتمعاً او متعاقباً فيقطع ملاحظة الاحاد  
في حدتها البتة فيقطع التطبيق ولا يلزم احداً الامرين اللازم فيه فظهر ان قوله  
لا مجتمعاً ولا متعاقباً تفصيل لقوله تفصيل لا يعني ان الملاحظة التفصيلية اما ان تكون  
بطريق التعاقب والوهم لا يقدر على ملاحظة غير المتناهي بهذين الطريقين ورد  
عليه الشارح في شرح المقاصد بان تحصيل الجملتين من سلسلة ثم تقابل جزء من هذه  
بجزء من تلك انما هو بحسب العقل دون الخارج فان كفي في انمام الدليل حكم العقل  
بانه لا بد من ان يقع تقابل جزء من هذه بجزء من تلك فالدليل جار في الامور الاعتبارية  
والموجودة لان للعقل ان يفرض ذلك في الكل على سبيل الاجمال وان لم يكف ذلك  
بل اشترط ملاحظة الجملتين على التفصيل لم يتم الدليل في الموجودات المرتبة  
المجتمععة ايضا اذ لا سبيل للعقل الى ذلك انتهى وفيه بحث اذا مقصود من برهان  
التطبيق ابطال السلسلة الموجودة الغير المتناهية واذا لم تكن السلسلة موجودة  
فلا حاجة الى اجراء التطبيق فيها بل نقول فرض الامور المعدومة موجودة  
ولو في الذهن ثم اجراء التطبيق فيها فرض سلسلتين منها من قبيل الهذيان بل نقول



اللازم من اجراء التطبيق احد الشيتين تناهي ما لا يتناهى في الواقع او تساوى الزائد للناقص في الواقع واذا لم تكن الامور المفروضة موجودة في الواقع فلا يلزم هنا احد هذين الامرين والحق ان التطبيق انما يجري فيما يدخل تحت الوجود دون ما هو وهمي اعتباري ومعنى كون التطبيق بحسب العقل ان العقل حاكم بذلك وانما احتساج الى حكم العقل لان الموجود ههنا انما هو سلسلة واحدة فيحتاج الى حكمه بعد فرض سلسلة اخرى مأخوذة منها انقص منها بواحد مثلاً بتطبيق كل جزء من هذه بجزء من تلك وتحقيق هذا المقام ان العقل لا يشتغل بما هو موهوم محض فلا بد ههنا من امر موجود يشتغل العقل بشأنه فاذا كانت السلسلة الغير المتناهية موجودة فرضاً فالعقل يفرض سلسلة اخرى مأخوذة منها وذلك ممكن على التقدير المذكور ثم يطبق بينهما واما اذا لم تكن السلسلة موجودة فلا يشتغل بشأنه ولو فرضنا اشتغاله يكون ههنا اذا الغرض من الاشتغال المذكور اثبات ان السلسلة الغير المتناهية غير موجودة وذلك حاصل اولاً وهذا هو سر اشتراطهم اصل الوجود في اجراء التطبيق وبالله التوفيق وبما قررنا ظهر اختلال ما نقله السلكتوني عن بعضهم في الجواب عن ايراد الشارح حيث قال قيل ان تحصيل الجملتين والتطبيق وان كان بحسب العقل لكن اتحاد السلسلة لا بد ان تكون موجودة لتكون الجملتان موجودتين ويكون وقوع احاد كل منهما بازا لا اخرى امراً يمكن فيلزم من فرض وقوعه الخلف انتهى اذ لا شك ان احدي الجملتين ههنا مفروضة على ما حققناه فليست في هذا المقام فانه من مؤالي الاقدام (قوله ولو سلم اه) اي ولو سلم عدم انقطاع اعتبار العقل على سبيل التعاقب بان تكون النفس قديمة ومستمرة بالابدان الغير المتناهية على سبيل التسامح على ما ذهب اليه بعض الحكماء من قدم النفوس المتناهية الافراد وتعلقها بالابدان الغير المتناهية على سبيل التسامح والالزم تناهي الابدان وانقطاع تعلقها بها وكلاهما باطل عندهم وهو المنقول عن افلاطون ومن تبعه فلا ضرر ايضا لان كل ما دخل تحت الوجود الوهمي بالملاحظة على سبيل التعاقب يكون متناهياً دائماً فالنطبيق ههنا لا يستلزم تناهي ما لا يتناهى في نفس الامر مع ان المقصود من اجراءه فيما ذكره فلا يجري فيها التطبيق وعندى ان حاصل كلامه ههنا ان الاعداد لكونها من الامور الوهمية المنقطعة بانقطاع الاعتبار لا يجري التطبيق فيها اذ يلزم فيه الوجود الحقيقي حتى يستلزم تطبيق المبدأ على المبدأ انطبق الباقي على الباقي فيجري فيها التطبيق كما قيل في الامور المراتبة فيلزم اما التساوى او الانقطاع ولو سلم جريان التطبيق فيها بان فرض كفاية الوجود الوهمي في التطبيق لكن لان التسامح بحكم المدعى عن الدليل فيها لان المدعى تناهي الامور الغير المتناهية وهو محقق ههنا اذ كل ما دخل

تحت الوجود الوهمي متعاقباً لا الى حد يكون متناهياً دائماً فالمدعى فيها غير مختلف عن الدليل فلا يرد ههنا نقض على الدليل لانه انما يكون جريان الدليل وتختلف مدعاه والاول ههنا غير مسلم فعلى تقدير التسليم مدعاه غير مختلف ههنا هذا التقرير هو اللامح من كلام الشارح ههنا ومقصود المحشى تلخيص كلامه وبذل على ما قررناه ان الدواني قال في انموذج العلوم ههنا مدار النقض بها على جريان الدليل مع تخلف المدعى وههنا الوهم جريان الدليل فالمدعى غير مختلف لان المدعى انتفاء السلسلة الغير المتناهية والسلسلة الغير المتناهية في الاعداد متفقة على ما فصلناه فلا نقض بها هذا هو الكلام المشهور في هذا المقام انتهى (قوله ونظيره نعيم الجنان) فان معنى لا تناهيه على ما نطق به النصوص عدم الانتهاء الى حد لا يتصور فوقه آخر مع ان الوجود منه يكون متناهياً دائماً وليس معنى لا تناهيه ان ما لا نهاية له يدخل في الوجود لانه محال اذ يجري فيه التطبيق فيلزمه انقطاعه مع ان عدم تناهيه ثابت بالنصوص (قوله لكن يشكل بالنسبة الى علم الله الشامل اه) حاصله ان مراتب الاعداد الغير المتناهية ونسبة الانطباق بين الجملتين منها معلومة له تعالى على سبيل التفصيل لشمول علمه تعالى الممكن والممتنع فيجري فيها التطبيق بالنسبة الى علمه تعالى الشامل فعلى تقدير التطبيق يلزم تناهي ما ليس متناهياً في الوجود العلى له تعالى وهو محال فالدليل المذكور منقوض بمراتب الاعداد الغير المتناهية بالنسبة الى علمه تعالى الشامل لما يجري بانه فيها وتختلف المدعى عنها واما باستلزامه خصوص الفساد فتبصر ولا يخفى ان هذا انما هو على تقدير كون الاعداد من الامور الموجودة ضرورة انه على هذا التقدير يكون جميع مراتبها موجودة في علمه تعالى الشامل واما اذا كانت من الامور الاعتبارية الوهمية الثابتة بالملاحظة الوهم وهو الظاهر فلا يرد (قوله فتأمل) نقل عنه وجه التأمل ان علمه تعالى الشامل انما يشمل ما لا يتبع العلم به كما ان قدرته الشاملة انما تشمل ما لا يمنع وجوده وامكان تعلق العلم بالمراتب الغير المتناهية مفصلة ممنوع انتهى واقول هذا بظاهره ينافي قولهم ان علمه تعالى يعم الممكن والممتنع بخلاف القدرة فانه يخص بالممكن لان غاية المراتب الغير المتناهية ممنوعة واذا كان العلم متعلقاً بالممتنع كما لم يكن فلا مانع من تعلق العلم به وذلك صريح في قول الشارح فان الاول امكن من الثانية على ما يشير اليه المحشى فلا وجه للمنع المذكور الا ان يقال معنى تعلق علمه تعالى بالممتنع انه تعالى يعلم الممتنع بانه ممنوع وههنا يعلم مراتب الاعداد الغير المتناهية بانها متمسكة وذلك علم اجالى غير كاف في جريان التطبيق وانما يجري التطبيق اذا علم الله تعالى تلك المراتب الغير المتناهية مفصلة وذلك ممنوع اذ لا وجود لها حتى يتعلق العلم بها والحق ان العلم المتعلق بالممتنع علم اجالى لا علم تفصيلي على ما قررناه



وهذا القدر كاف في التطبيق وبما حررنا لك اندفع ما ذكره الامام في المطالب العالية حيث قال من جملة النقوض الواردة على برهان التطبيق انه سبحانه وتعالى عالم بالشيء وكل من علم شيئا ممكنه ان يعلم كونه عالميا به فاذا ثبت هذا الامكان وجب ان يكون حاصله بالفعل في حق الله تعالى لكونه منزها عن طبيعة القوة والامكان وعلى هذا فهو سبحانه عالم بالشيء وبكونه عالما وهكذا في المرتبة الثانية والثالثة الى ما لا نهاية له فقد حصل هذا من انب غير متناهية مرتبة بالطبع مع كونها باسرها موجودة فهذا انقض قوي على قولكم التسلسل في الاسباب والمسببات محال انتهى ووجه الاندفاع ظاهر لان تلك المراتب الغير المتناهية متمنعة والعلم المتعلق بها علم اجمالي لا تفصيلي غير كاف في جريان البرهان وقد دفع ما ذكره الامام ايضا تارة بان العلوم لكونها اضافات امور اعتبارية لا يجري فيها التطبيق وتارة بان علمه تعالى بعلمه بالشيء نفس علمه بذلك الشيء كما ذهب اليه الامام نفسه والقاضي لا يقال اذا لم يتعلق علمه تعالى بالمراتب الغير المتناهية مفصلة يلزم الجهل عليه تعالى عن ذلك لانا نقول انما يلزم ذلك لو صح تعلق العلم بها تفصيلا وهو متوعد بل العلم المتعلق بها هو العلم الاجمالي المتعلق بامتناعها الغير الكافي في التطبيق على ما حققناه فاذا لم يصح تعلق العلم بها تفصيلا فلا يلزم ذلك اي الجهل لانه عدم العلم بما يصح تعلق العلم به كإمكان الجزم عدم تعلق القدرة بما يصح ان يتعلق به فتدبر والله الهادي (قوله لان القدرة خاصة بالممكنات اه) اشار بهذا الى ان اكثرية معلومات الله تعالى من المقدورات من جهة تعلق العلم بالمتنوعات ايضا والكل غير متناه بالنظر الى قدرة الله تعالى وعلمه ولو فرضنا سلسلة من المقدورات وسلسلة اخرى من المعلومات وطبقنا احدهما على الاخرى يلزم لما التساوي اولا تقاطع مع ان كلا منهما غير متناه فالدليل جار فيهما مع تخلف حكم المدعى وهو التناهي عنه في صورتين واعتراض عليه بعض الافاضل بان التطبيق المذكور انما يستلزم تناهي المقدورات لاتناهي المعلومات ايضا لانا نختار حين التطبيق انه يقطع سلسلة المقدورات ولا يلزم من ذلك انقطاع سلسلة المعلومات اذ يجوز ان تكون زيادة المعلومات عليها غير متناه فلا تنقض حينئذ عدم تناهي المعلومات نعم لو زادت عليها بمتناهية يتم النقص بها ايضا لا يقال المقصود انه يلزم تناهي المقدورات مع انها غير متناهية فالنقص انما هو بالمقدورات وقد تم لانا نقول كلام الشارح على توجيه المحشى انما هو في النقص بهما على ما هو صريح عبارته والتقرير المذكور انما يفيد النقص بالمقدورات فقط واقول قد اشترنا الى ان في اجراء التطبيق يكفي وجود سلسلة واحدة والسلسلة الاخرى ما خوذ منها انقص منها بواحد وانما كان الامر كذلك لان السلسلتين اذا كانتا متباينتين لا يمكن التطبيق بينهما الا في الوهم وهو عاجز عن التطبيق فلا يجري التطبيق حينئذ بخلاف ما اذا

كان احدى السلسلتين ما خوذت من الاخرى فانه اذا طبق الجزء الاول من الاولى بالجزء الاول من الثانية يكون الباقي منطبقا على الباقي فعلى هذا فالظاهر ان مراد الشارح ان كلا من جملة المعلومات والمقدورات يجري فيه التطبيق مع اكثرية الاولى من الثانية بان يطبق جملة المعلومات على جملة منها انقص من الاولى بواحد مثلا وجملة المقدورات على جملة منها كذلك فيلزم تناهيها مع ان كلا منهما غير متناه على ما ذهبوا اليه وان كانت عبارته ظاهرة فيما قررناه اولا ويمكن ان يقال ان سلسلة المقدورات داخلية في سلسلة المعلومات اذ كل مقدور معلوم قبل التطبيق تنتهي سلسلة المعلومات فتنتهي سلسلة المقدورات بطريق الاولى على انه يمكن ان يقال ان اكثرية المعلومات انما هي بالنظر الى تعلق علمه تعالى بالمتنوعات ولا شك انها متناهية اذ لا معنى لعدم التناهي فيها وانما اللاتناهي فيها انما هو بالنظر الى تعلق العلم بالمقدورات الغير المتناهية فلان سلم ان زيادة المعلومات عليها بغير متناهية فتناهي المقدورات يستلزم تناهي المعلومات قطعا فلا يلزم على ظاهر كلام الشارح شيئا حينئذ الا ما ذكرناه من ان السلسلتين حين التطبيق لابد ان تكونا متناسبتين وقد اشترنا الى وجود التناسب ههنا ايضا فافهم ويمكن ان يقال ان سلسلة المقدورات داخلية في سلسلة المعلومات على ما اشترنا اليه فعدم تناهي سلسلة المعلومات انما هو بعدم تناهي سلسلة المقدورات الداخلية قبل التطبيق ينتهي الجزء وينتهي الكل لان عدم تناهيه فرع عدم تناهي الجزء واذا ثبت تناهي الجزء ثبت تناهي الكل فاحفظ هذه الالاءى فقد غفل عنها الموالى (قال الشارح العلامة وذلك لان معنى لاتناهي الاعداد اه) اقول الذي يلوح من قول الشارح وهذا التطبيق انما يكون فيما دخل تحت الوجود دون ما هو وهمي محض اه ان الاعداد والمقدورات والمعلومات لا يرد النقص بها لكونها من الامور الوهمية فلا يجري التطبيق فيها لكون الوهم عاجزا وهذا كما ترى انما يصح في الاعداد دون المقدورات والمعلومات والذي يلوح من قوله وذلك لان معنى لاتناهي اه ان الموجود من الكل قدر متناه فعلى تقدير التطبيق لا يتخلف حكم المدعى عنه فلا يرد النقص بها ايضا وهذا كما ترى انما يصح في الاعداد ايضا دون المقدورات والمعلومات اذ لا معنى لمنع الجريان فيها ثم تسليمه ثم منع التخلف وانما يصح ذلك في الاعداد على ما وجهناه كلام المحشى سابقا ولذلك قال بعض الافاضل ان اول كلامه يدل على ان النقص انما هو بالمراتب الممكنة للعدد ولا شك في عدم تناهيها بالمعنى المشهور وملخص الجواب الذي اشار اليه بقوله فلا يرد اه منع جريان التطبيق فيها لانها معدومة والتطبيق فيما بينها لا يمكن بما قرره الشارح وكذا الحال في المقدورات ومعلوماته فان المقدور قد يطلق على ما تعلق به القدرة تعلق الابداد وهو متناه البتة ولا كلام فيه وقد يطلق على ما تعلق به نوعا آخر من التعلق



لا يترتب عليه وجود المقدور وهو غير متناه واما المعلوم فالحق انه غير متناه بالمتة  
واكبر من المقدور بالمعنى الثاني فينتقض برهان التطبيق بهما واما قوله وذلك لان  
معنى اه فهو في الحقيقة تسليم لا طراد الدليل في صورة النقص ومنع لتخلف الحكم  
عنها فهو لا يصلح جوابا عن ذلك النقص بل هو جواب عن النقص بالمراتب الموجودة  
من العدد بناء على ما اشتهر من ان مراتب الاعداد غير متناهية وبالقدورات بالمعنى  
الاول لما عرفت من ان قدرة الله غير متناهية واما معلومات الله فكما لا وجه  
له قطعا لا حاجة اليه ههنا قطعا انتهى ملخصا فقد خصص النقص في اول كلامه  
بالمراتب الممكنة للاعداد والمقدورات ولا شك انها غير موجودة وخض النقص  
في آخر كلامه بالمراتب الموجودة منها وهي متناهية فيهما وحل اول الجواب  
على انه منع لجرى ان الدليل فيهما وآخره على انه تسليم لا طراد الدليل فيهما ومنع  
التخلف وحزم بان النقص بمعلومات الله وارد ولا يخفى انه لا بد ان يكون المنع والتسليم  
ثم منع التخلف من وادى واحد وعلى ما ذكره لا يكون كذلك ثم ان النقص بمعلومات  
الله تعالى لا بد ان يكون مندفعاً وعلى ما ذكره لا مدفع له فيبطل الدليل الذي هو اساس  
قواعد الملة والتحقيق ان مراد السارح على ما اشار اليه المولى الخيال ان كلامه  
الاعداد والمقدورات والمعلومات وان قالوا بعدم تناهيها لكن اللا تناهي فيها وهي  
غير موجودة فلا يجري التطبيق في الامور الوهمية اكون الوهم عاجزا والموجود  
منها متناه فلا يجري التطبيق فيها اذا التطبيق انما يجري فيما يكون غير متناه حتى  
يفرض الجملة وان يلزم تناهي ملا يتناهى ولا فرق في ذلك بين الاعداد والمعلومات  
والمقدورات فعلى هذا اول كلامه وآخره منع لا طراد الدليل في الثلاثة فاصل  
كلامه ان الامور الغير المتناهية من تلك الثلاثة امور وهمية لا يجري التطبيق  
فيها والامور المتناهية منها وان كانت موجودة لكن لا يجري التطبيق فيها ايضا  
اذا المقصود من اجراء التطبيق اثبات تناهي الغير المتناهى ولا يوجد من الموجود  
منها الغير المتناهى حتى يثبت بها التناهى مع ان المقصود حاصل والحق ان النقص  
انما هو بالغير المتناهى والموجود من الكل ههنا متناه فلانقص بها فعلى هذا ينبغي  
ان يحقق كلام المحشى في تحشية قوله فانه ينقطع بانقطاع الوهم الى قوله ونظيره  
بما حققناه ههنا وان اقمنا ههنا كقولنا تقرير كلامه بظاهر كلام السارح في الاعداد  
وبما قرره الدواني فيها اذ هو قاصر لا يتم في المقدورات والمعلومات فتدبر والله الهادي  
(قوله توضيحه) اي توضيح عدم ورود النقص على برهان التطبيق بالاعداد والمعلومات  
والمقدورات ان التناهى وعدمه المشار اليهما بقوله وذلك لان اه فرع الوجود  
سواء كان في الخارج او في الذهن فالشيء بدون الوجود في الخارج او في الذهن  
لا يتصف بالتناهى وعدمه فالاعداد والمعلومات والمقدورات مع قطع النظر عن

الوجودين لا تكون متناهية ولا لا متناهية فلا يجري فيها التطبيق والموجود منها  
لا يكون الا قدرا متناهيا اما في الخارج فلان كل ما هو موجود في الخارج متناه  
واما في الذهن فلانه لا يقدر على استحضار ما لا يتناهى والمستحضر فيه لا بد ان يكون  
متناهيا فلا يجري فيها التطبيق ايضا لا بد فيه من كون السلسلة غير متناهية حتى  
تفرض الجملة وان يلزم منه اما التساوى او الا تقطاع هذا وان لم يلزم ظاهر كلام  
السارح بعض الملازمة على ما حققنا كلامه لكنه متحد في الجال اذ مالمس بوجود  
من الاعداد والمعلومات والمقدورات لا في الخارج ولا في الذهن يطلق عليها انها من  
الامور الوهمية على ما يقتضيه قول السارح دون ما هو وهمي محض وان لم يتعرض  
له المحشى فليقم واعلمنا ان التناهى وعدمه فرع الوجود لان الظاهر ان التقابل  
بينهما تقابل العدم والملكية لا تقابل الايجاب والسلب الا يرى انهما يرتفعان  
عن الواجب والوحدة والنقطة ولو كان التقابل تقابل الايجاب والسلب لزم ارتفاع  
النقيضين وموضوع العدم والملكية يكون وجوديا في الجملة نعم لو كان التقابل تقابل  
الايجاب والسلب لحاز اطلاق اللا تناهى على الامور الغير المتناهية اذ السلب  
لا يقتضى وجود الموضوع وانى يكون ذلك وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الفضلاء من  
ان كون التناهى واللا تناهى فرع الوجود محمل تأمل هذا ثم قال وايضا ان الاعداد  
من الموجودات الخارجية عند جمهور الحكماء انتهى وفيه ما فيه ايضا لانه ان اراد  
ان الاعداد المتناهية من الموجودات الخارجية فسلم لكنه غير مفيد اذ لا يجري  
فيها التطبيق على ما حققنا وان اراد ان الاعداد الغير المتناهية من الموجودات  
فقا سدا لا يقول متكلم ولا حكماء على ان الاعداد من الامور الاعتبارية عند  
المحققين من الحكماء وان جعلها من اقسام الممكن باعتبار فرض وجودها صريح به  
الدواني في حواشي التجريد وهذا اطلعت على خلال اول تقرير السلكوني في الجواب  
عنه ههنا ثم استفاد من كلام المحشى من ان الموجود من الاعداد متناه انما هو  
على مذهب الحكماء القائلين بوجودها واما على مذهب المتكلمين القائلين بانها  
من الامور الاعتبارية فلا دلالة مبنية على تسليم وجودها على ما اشرنا اليه سابقا  
من تقرير العلامة الدواني ههنا وهذا اطلعت على خلال آخر تقرير القاضل  
المذكور ههنا ايضا (قوله وما يقال ام) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل اذا لم  
تكن الاعداد والمعلومات والمقدورات غير متناهية في شيء من الوجودين  
فما معنى عدم التناهى فيها وحاصل الدفع ان اطلاق اللا تناهى عليه باعتبار انها  
لو وجدت باسرها لكانت غير متناهية لان الغير المتناهى منها باسرها  
موجود بمعنى قولهم انها لا تنتهى الى حد انها لو وجدت باسرها لكانت غير  
متناهية بالفعل لكنها لا توجد باسرها فلا تكون غير متناهية بالفعل بل



كل ما خرج فهو متناه وما بقي بالقوة بعد ذلك فهو غير متناه واقول في خلاصته بحث  
 لاننا لانسلم انها لو وجدت باسرها كانت غير متناهية بل لو وجدت باسرها تجري  
 التطبيق فيها فتكون متناهية جواها ان هذا معنى عدم التناهي الى حد وطر فا  
 الشرطية مفروضا الصديق والتطبيق انما يجري في الامور الموجودة وهذا هو السر  
 في عدم خروج جميع افراد الاعداد والمعلومات والمقدورات من القوة الى الفعل  
 والالزم التناهي فيها مع ان الافراد الممكنة للاعداد والمعلومات والمقدورات غير  
 متناهية قطعاً واما ما قيل من ان عدم تناسي المعلومات ليس بمعنى عدم الانتهاء  
 الى حد كما في المقدورات بل عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات بالفعل والالزم  
 الجهل انتهى قد وقع بما حققناه من انه لو كان عدم التناهي في صورة العلم والمعلومات  
 بالفعل لزم التناهي باجراء التطبيق فيها والقول يطلان الدليل التطبيقى اشنع  
 من القول بعدم التناهي الى حد في صورة العلم والمعلومات واما الجهل فانه يلزم  
 حينئذ لو كان المراد ان التناهي بحسب تعلق العلم مطلقاً الى حد وليس كذلك  
 بل المراد ان العلم بما يمكن ان يتعلق العلم به وعدم التناهي فيه انما هو باعتبار انها  
 لا تنتهي في الوجود الى حد معين نعم لو كان المراد عدم التناهي بالاعتبار الاول  
 لكان عدم التناهي فيها بالفعل لكن المعلومات لا تصف بهذا الاعتبار بالتناهي  
 واللاتناهي لكونها مفرغ الوجود بل اتصافها بعدم التناهي انما هو بالاعتبار الثاني  
 وعدم التناهي فيه انما هو بمعنى عدم الانتهاء الى حد من غير لزوم جهل عليه تعالى وقد  
 اشرنا سابقاً الى ان علمه تعالى بالامور الغير المتناهية ممكنة وممتعة علم اجمالى والتعلق  
 بالفعل على سبيل التفصيل ممتنع الوقوع فمعلومات الله تعالى وان كانت غير متناهية  
 بالنسبة الى علم الله الاجمالي الشامل لكن متناهية بالنسبة الى وجودها مفصلة  
 فلا يجري فيها التطبيق فاندفع ما قيل ان علمه تعالى لما كان متعلقاً بمعلومات غير  
 متناهية امكن جريان التطبيق فيها باعتبار الوجود العلمى فيلزم تناسيها انتهى وقد  
 قال المولى ميرزا جان الشيرازى في حواشى اثبات الواجب من ان الحق هو ما اختاره  
 المصنف اى الدوائى من ان علم الله تعالى علم اجمالى صرف فلا يتوجه ان الصور الغير  
 المتناهية حاصلة فيه حتى يجري برهان التطبيق وكذا العقول انتهى وههنا كلام  
 لا يتحمله المقام قال صاحب المواقف ايضا في رد من قال انه تعالى لا يعقل غير  
 المتناهي اذ المعقول متميز عن غيره وغير المتناهي غير متميز عن غيره والالكان له حده  
 يتميز عن الغير فليس غير متناه اولاً انه معقول من حيث انه غير متناه ولما لم يكن هذا  
 في مقابلة الخصم من اجل ان النزاع في غير المتناهي تفصيلاً لا اجمالاً قال ثانياً والحق  
 ان يقال لانسلم ان التميز يجب ان يكون له حد ونهاية وانما يكون كذلك ان لو كان تعقله  
 يتميز وانه صال له عن غيره بالحد والنهاية وانه ممنوع انتهى ولا يخفى ان الاول صريح فيما

حقيقه الشيرازى وان الثانى وان كان يتراءى من ظاهره وسوقه انه يجوز تعقله بالامور  
 الغير المتناهية تفصيلاً لكنه ليس كذلك بل مراده انه يعقل غير المتناهي بما ليس له  
 حد ونهاية حتى يكون في المقابلة للخصم وتعقله تعالى غير المتناهي بهذا الاعتبار  
 لا يقتضى وجودها مفصلة في علم الله تعالى والالزم التناهي فالوجهان متقاربان بالمآل  
 فلا يتوهم ان صاحب المواقف يجوز كون معلومات الله تعالى غير متناهية بالفعل  
 هذا لعدم التناهي بالمعنيين يوجد في معلومات الله تعالى اما عدم الانتهاء الى حد  
 فبالنظر الى الجزئيات المتجددة على وفق تجددتها واما عدم الانتهاء بالفعل فبالنظر  
 الى احاطة علمه تعالى بجميع المراتب لكنه اما علم اجمالى او قريب اليه على ما يستفاد  
 من تحقيق صاحب المواقف وعلى كل تقدير لا يجري فيها التطبيق فتدبر وبالله  
 التوفيق (قوله اشارة) اى هذه لعناية اعنى عناية الوحدة في وجوب الوجود اشارة  
 الى دفع استدراك التوهم من ظاهر عبارة المصنف اعنى هو الله وهو ان الاسم الله  
 علم للجزئى الحقيقى وهو لا يكون الا واحداً فثبتت الوحدة له ضرورى فلا وجه لذكرها  
 وقد ذكرها في معرض المسائل وكيف يكون الامر البديهي من المسائل ولا بد من  
 نظريتها اما ما قيل من ان توهم الاستدراك جارٍ في الصفات الانية له تعالى من الحى  
 السميع العليم القادر لان هذه الصفات كانت مشهودة في ضمن هذا الاسم فلا حاجة  
 الى ذكرها انتهى فليس بشئ لان الاستدراك انما نشأ من كون الاسم الله علماً للجزئى  
 الحقيقى لان ثبوت الوحدة له ضرورى واما الصفات الباقية فليست بضرورية  
 الثبوت له فلا بد من ذكرها وجعلها من مسائل الفن وانما عبر عن ذلك بالتوهم  
 اذ لا يخفى على عاقل ان المراد من الوحدة ههنا ليس هى وحدة ذلك الجزئى وقد اشتهر  
 ان الواحد يستعمل في الصفة فذلك التوهم بعيد جداً (قوله وحاصل الدفع) يعنى  
 حاصل دفع التوهم المذكور انه ليس المراد بالوحدة ههنا وحدة الجزئى الحقيقى  
 في ذاته بشخصية دون صفة بل المراد بها الوحدة في صفة وجوب الوجود لافى ذاته  
 الذى هو جزئى حقيقى والمفسر الشارح سابقاً لفظ الله بقوله الذات الواجب الوجود  
 حمل الوحدة ههنا على الوحدة في صفة وجوب الوجود لا الوحدة في تلك الذات  
 الموصوف اذ هو جزئى حقيقى لا اشتراك فيه اصلاً فلا معنى لحمل الوحدة عليه  
 وتوصيفه بها والالزم الاستدراك قطعاً هذا هو مراد المحشى وبهذا اندفع ما قاله  
 السلكتونى من ان دفع التوهم بالعناية المذكورة انما يتم اذا كان المراد بلفظ الله في قوله  
 والمحدث للعالم هو الله الجزئى الحقيقى واما اذا كان المراد واجب الوجود مطلقاً على  
 ما بينه الشارح حينئذ يكون وصفه بالواحد بمنزلة وصف الواجب به بالتوهم المذكور  
 مندفع بتلك الارادة لا بارادة الوحدة في صفة الواجب اذ يقال حينئذ ليس المراد بالله  
 الجزئى الحقيقى حتى يكون ثبوت الوحدة له ضرورى بل واجب الوجود مطلقاً وثبوت



وحدانيته محتاج الى الدليل انتهى ووجه الاندفاع ظاهر عما حررناه على ان الكلام  
بالنظر الى ظاهر عبارة المصنف ولا شك ان الاسم الله جزئى حقيقى مع قطع النظر  
عن تفسير الشارح مع انه يحتمل ان تكون هذه العناية لبيان تفسير الشارح يعنى  
انه لو لم يفسره بالتفسير السابق لكان الوصف المذكور مستدركا جذا ومقصود المحشى  
تحقيق هذا المعنى كما لا يخفى على اولى انتهى ثم ان في الوحدة بهذا المعنى اشارة الى ان  
التوحيد هو عدم اعتقاد الشريك في الالهية وخواصها واراد بالالهية وجوب  
الوجود وبخواصها الامور المنفردة عليه من كونه خالق الالاجسام مدبر العالم  
مستحقا للعبادة بقى ههنا شئ وهو ان بعض الافاضل اعترض ههنا بان الواجب  
للشارح ان يقول يعنى ان خالق العالم وكذا في قول المصنف المحدث للعالم الواجب  
خالق العالم لان اسماء الله تعالى توقيفية ولم يرد في الشرع اسم المحدث والصانع ثم اجاب  
بان هذا من اطلاق اللفظ على اعم من الله تعالى لان المقام مقام اثبات الله الجامع  
للصفات المذكورة فلا يذنب ذكر الصفات لا يثبت وما لا يثبت لا يكون اطلاق اللفظ  
على خصوصه انتهى والجب انه غفل عما يستحقه الشارح من ان اطلاق مثل الصانع  
والواجب ثابت بالاجماع الذى هو احد الادلة الشرعية هذا ثم في تفسيره المذكور  
اشارة الى ان قوله الواحد خبر مبتدأ محذوف وان كان في الصورة وصفا وكذا  
نظائره وقد اصاب لان كلامها عقيدة كلاسية تستدعى كلاما تاما لا فادته فلا يناسب  
ان يجعل المجموع حكما واحدا (قوله وهذا التوهم) اى توهم الاستدراك في لفظ احد  
بعد الاسم الله مع دفعه في قل هو الله احد وهو ان المراد من احد ليس هو الاحدية  
في الذات الجزئى الحقيقى بل في صفة وجوب الوجود ولوازمه قيل هذا على تقدير  
ان يكون هو الشأن والله مبتدأ واحد خبره اذ يرد حينئذ ان الله علم للجزئى الحقيقى  
فثبتت الوحدة له ضرورى فلا فائدة في هذا الحكم ويدفع بان المراد وحدته في صفة  
الوجوب ولوازمه لا في ذاته رد على الكفار الذين توهموا اشتراك معبوداتهم فيها  
ولوازمها ولو بطريق التنزيل واما اذا كان ضمير هو مبتدأ راجعا الى الذى سألتموني  
والله خبره واحد بدلا منه او خبرا بعد خبر على ما في الكشف عن ابن عباس رضى  
الله تعالى عنه قالت قريش يا محمد صف لنا ربك الذى تدعونا اليه فنزلت يعنى الذى  
سألتموني صفته الله احد فلا يتأتى التوهم المذكور انتهى وفيه بحث اما اولافلان  
الضمير اذا كان للشأن فلا معنى لارادة الجزئى الحقيقى من لفظة الله مع قطع النظر عن  
اتصافه باوصاف اذ لا شأن فيه حتى يتوهم الاستدراك ويدفع بالدفع المذكور بل  
الشأن انما هو في كون الذات الواجب الوجود موصوفا بالاحدية في ذاته وصفاته  
ولا يخفى انه لا يتصور في هذا المعنى استدراك اصلا واما ثانيا فلان السؤال اذا كان عن

الوصف وكان قوله تعالى هو الله احد جوابا له فلا يكون المراد بلفظ الله حينئذ كونه  
خبر الذات فقط اذ هو خلاف وضعه بل المراد بالذات مع الوصف ولذا احتاج الى الابدال  
بقوله احد الى خبر بعد خبر على ما اشار اليه الكشف وفي هذاتوهم الاستدراك  
ايضا فلا وجه لتخصيصه بصورة الشأن والتحقيق ان الاستدراك انما هو بالنظر الى  
كون لفظ الله علما فلا فرق في ذلك بين توجيهه وتوجيهه واما بالنظر الى المعنى فلا يتوهم  
الاستدراك ههنا اصلا قال البيضاوى في تفسير هذه الصورة على تقدير كون الضمير  
راجعا لما سئل عنه واحد بدل او خبر ثان يدل على مجامع صفات الجلال كما دل الله  
على جميع صفات الكمال اذ الواحد الحقيقى ما يكون منزها بالذات عن انحاء التركيب  
والتعدد وما يستلزم احدهما كالجسمية والتخيز والمشاركة في الحقيقة وخواصها  
كوجوب الوجود والقدرة الذاتية والحكمة التامة المقتضية للالهية انتهى ولا يخفى  
ان المعنى على هذا ايضا في صورة كون الضمير للشأن وان خصه بالتقدير الثانى فليفهم  
(قوله فلا يرد اه) يعنى لما كان المراد بالالهين الواقع في الدليل الصانع القادرين على  
الكمال لا يرد منع امكان التمانع بان يقال لانسلم انه لو امكن الهان لا يمكن منهما مانع  
بناء على ان المراد من الاله ما هو واجب الوجود ولا يلزم من امكان الواجب الوجود  
امكان التمانع وانما يلزم ذلك لو كان الواجبان صانعين قادرين على الكمال وهو ممنوع  
فلم لا يجوز ان يكون احد الواجبين صانعا قادرا على الكمال والواجب الاخر معطلا  
او ناقص القدرة او موجبا فلا يمكن التمانع بينهما حينئذ اما على تقدير كونه معطلا  
او ناقصا فظاهر واما على تقدير كونه موجبا فلانه يجوز ان تكون الانوار الصادرة  
من احدهما بطريق الايجاب هي الانوار الصادرة من الاخر بتوسط القدرة لا يقال  
حينئذ يلزم التوارد المستحيل اذ كل منهما علة مستقلة لتلك الانوار بل يلزم التمانع  
فيما اذا اراد المختار خلاف مقتضى ذات الموجب لاننا نقول اجيب عنه بانه يجوز  
ان يكون اختيار المختار شرطا لايجاب الموجب بالاقتضاء فكل ما يختاره المختار  
يكون مقتضى ذات الموجب بالايجاب انتهى فقد التزم دخول اختيار المختار في علية  
الموجب فلا يلزم التوارد ولا التمانع لكن الكلام في صدور تلك الانوار من كل منهما  
والحق ان تلك الانوار لا تصدر من كل منهما بالاستقلال اذ يلزم التوارد المستحيل  
والتمانع ايضا بل تصدر منهما على ان يكون اختيار القادر شرطا لايجاب الموجب  
فالجموع علة تامة فلا تواردهما ولا تمانع هذا (قوله فقوله ام) هذا تقرير على دفع  
الايراد المذكور فقيه اشارة الى ان منشأ ورود ذلك الايراد انما هو هذا على الملازمة  
احتجاج الى تحرير المقدم لدفعه ولما حرر المقدم بالتحرير المذكور ورد على استلزام  
الدليل المذكور له عروا اعنى نفي تعدد الواجب مطلقا اذ لا يلزم من الدليل بعد التحرير  
المذكور انما هو نفي تعدد الصانع القادر على الكمال والمبدعى نفي تعدد الواجب



مطلقا والاول لا يستلزم الثاني فلم لا يجوز ان يتعدد الصانع ويكون احدهما صانعا قادرا والاخر معطلا او ناقص القدرة او موجبا والحاصل اما ان تكون الملازمة ممنوعة او يكون استلزام الدليل لدعواه ممنوعا بعين هذا السند (قوله الا ان يقال) اي الا ان يخصص المدعى كقدم الدليل ويقال المراد بقوله ولا يمكن ان يصدق مفهوم واجب الوجود وجوب الوجود على وجه الصنع والقدرة الكاملة فحينئذ يكون الدليل مطابقا للمدعى (قوله او يقال اه) يعني لا حاجة الى تخصيص المدعى بل بين استلزام الدليل للمدعى ويقال التعطل ونقصان القدرة والايجاب كل منها نقص يجب تنزيه الواجب عنها فلا يجوز ان يكون المعطل وناقض القدرة والموجب واجبا بل الواجب لا يكون الا صانعا قادرا على الكمال فلو تعدد لا يمكن التمايز وحاصله ان الايراد المذكور وان ورد على الملازمة لكن لا يرد على استلزام الدليل المدعى بل لا يرد على الملازمة ايضا اذا كان المراد بالالهين الواجبين بعد تحرير الوجوب بالوجوب على وجه الصنع والقدرة الكاملة هذا (قوله لكن يرد على هذا) اي على كون الايجاب نقصا عنهم صرحوا بان الواجب تعالى موجب في صفاته فلزم اتصافه تعالى بالنقص في حق صفاته فعلى قولهم الايجاب ليس بنقص فلا منع في كون الموجب واجبا هذا والقول بان ذاته ليست فاعلة لتلك الصفات حتى يلزم ان يكون البارى تعالى موجبا لتلك الصفات او مختارا فيها اذ لو كانت فاعلة لتلك الصفات لكانت مفتقرة الى ذات البارى وعلة الافتقار عندهم هو الحدوث وصفاته تعالى ليست بحدثة بل قديمة قائمة بذات الله تعالى على ما صرحوا به قد رد بانها اذا لم تكن مستندة الى ذاته تعالى يلزم تعدد الواجب لذاته اذ لا بد ان يكون لكل موجود وجود اما من ذاته او من غيره فاذا لم يكن هذا يلزم الوجوب لذاته قطعا واذا كانت مستندة الى ذاته تعالى يلزم الوجوب ايضا والايجاب قطعا اذ لو كان البارى تعالى مختارا فيها لزم الحدوث وان منعه بعضهم والتحقيق في هذا المقام ان جمهور المتكلمين انما ذهبوا الى ان الواجب تعالى موجب في صفاته لانهم اثبتوا حدوث العالم اعني ما سوى الله تعالى وصفاته ببراهين قطعية فلو ذهبوا الى الايجاب فيه لزمهم ان يقولوا بقدمه وذلك مخالف لما افاده البراهين القطعية واما القول بالايجاب في الصفات فلا مانع فيه بل النصوص لما دلت على وجود الصفات فيه تعالى واستنع ان تكون حادثة لامتناع ان يكون البارى تعالى محلا للحوادث بل تموا الى القول بالايجاب فيها وان ذهب الامدى الى ان البارى تعالى مختار في صفاته القديمة وزعم ان الاختيار لا يستلزم الحدوث وان لم يتم على تحقيقهم على انهم لم يمنعوا كون بعض الاشياء واجبا على الله تعالى بمعنى مراعى رعاية مطلق الحكمة لانه تعالى حكيم والحكمة لازم له لا ينفك عنه

على ما يصرح به الفاضل المحشى فلا منع حينئذ في كون الواجب تعالى موجبا في حكمته وفي سائر صفاته فظهر ان معنى كون البارى تعالى موجبا في صفاته تعالى ان صفاته تعالى لا تنفك عنه ازلا وابدا بخلاف الممكنات وبالجملة من اعترف بوجود الصفات لا يستبعد ذلك الايجاب (قوله والفرق بين ايجاب الصفات وبين ايجاب ما عداها من الممكنات بان الاول كمال والثاني نقص مشكل) هذا ما ذكره الشريفي في شرح المواقيف بعين هذه العبارة ومنشأ ما ذكره الامدى كما اشرنا اليه واجاب عنه المحشى المدقق بان صفات الواجب تعالى كالات له لكون الخلق عظم نقصا بخلاف ايجاب غير الكمالات وزده الفاضل السلوكي بان افاضة الوجود على الممكنات خير وكال فيلزم ان يكون بطريق الايجاب ولا يتقعه القول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وكونه بعده لان ذلك مما لا يعتد به في المقامات اليعقوبية على ان كون خلوص الصفات نقضا في ذاته تعالى ممنوع لا بد له من دليل وفيه بحث اما اولانا لاننا نسلم ان افاضة الوجود على الممكنات كمال بمعنى انه لو لم يفيض الوجود عليها لزم النقص فيه تعالى اذ الكلام فيه لا بمعنى ان الوجود خير وكال وان العدم شروتنقص اذ لا كلام فيه لاحد ولو سلم ان تلك الافاضة كمال فلم لا يجوز ان يكون بالاختيار فابن الوجوب والايجاب الذي ادعاه الفاضل واما ثانيا فلانا لاننا نسلم ان القول بان كمال السلطنة يقتضى ان يكون الواجب قبل كل شئ وبعده لا يتقعه اذ لو كانت الممكنات صادرة عن الواجب تعالى ايجابا لكانت قديمة ازلا ولذا قال السلطنة حينئذ تكون للممكنات اذ لا يظهر سلطنة الواجب عليها في وقت ما اصلا ولعمري ان مثل هذا الكلام ناشئ عن القصور في المعارف الالهية كما هو مشرب الفلاسفة واما ثالثا فلان كون خلوص الصفات نقضا في ذاته تعالى غير خاف على من نظر الى نفسه ادنى نظر اذ لو لم يوجد في شخص تلك الصفات السبع لكان حقيقيا بان يلحق باليهام بل بالاعدام والحق ان الكلام المذكور مبني على انكار الصفات الزائدة على ذاته تعالى وذلك بحث آخر والكلام ههنا مع من اثبت صفات زائدة لله تعالى على ذاته تعالى بنصوص قاطعة وادلة يقينية سيبي تحقيقها فلا بد من الايجاب والالزام حدوثها تعالى عن ذلك ولذا قال في شرح المقاصد اسناد الصفات عندهم من يثبتها ليس الا بطريق الايجاب وقولهم علة الاحتياج هو الحدوث ينبغي ان يخصص بماعدا الصفات واعلم ان تحقيق الحق في مسألة صفات البارى في نهج آتية على ذاته تعالى او لا محتاج الى الكشف كما اشار اليه المحقق الدواني وكلام الصوفية مائل الى ما ذهب اليه الفلاسفة من انكار زيادتها لكون الكلام ههنا مع جمهور المتكلمين القائلين بزيادتها فلا اشكال في ذلك الايجاب كما لا يخفى على اولى الالباب ولتحقيق المقام مقام آخر فانظر (قوله وهم يناجحان) اي في الترهان



المذكور بحثان الاول النقض الاجمالي باجراء البرهان المذكور في نفي امكان الواجب المختار عندهم بل في وجوده او باستلزامه المحال اعني عدم وجود الوجوب المختار وتقريره انه لو امكن الواجب المختار لامكن تعلق ارادته باعدام ما صدر عن ذاته بطريق الايجاب اعني صفاته تعالى لكون الاعدام المذكور امر امكانا وكذا الصادر بالايجاب ايضا امر ممكن وهو ظاهر وكذا تعلق الارادة بالاعدام المذكور ايضا ممكن فلا يتخلو اما ان يحصل كل من مقتضى الذات اعني وجود تلك الصفة ومقتضى الارادة اعني عدمها فيلزم اجتماع النقيضين وهو محال او لا يحصل احدهما فان لم يحصل مقتضى الارادة فيلزم عجز الواجب المنافي للالوهية او لا يحصل مقتضى الذات فيلزم تخلف المعلول عن علته التامة وهو باطل ويلزم العجز ايضا فيما يكون علة تامة اذ لم يحصل معلوله واي عجز اعلى من هذا ولو ضوحه تركه الناقض فاندفع ما قاله بعض الافاضل من ان كون المذكور نقضا غير واضح لان الجارى في الصفات ليس بعينه الدليل المذكور بل احدهما الترديد الذي فيه العجز فقط ونحن نقول في الجواب فرق بين الاعدام والعدم فصفات الباري تعالى على تقدير كونها صادرة عنه تعالى ايجابا وان كان عدمها امكانا لكونها امكانات فوجودها وعدمها بالنظر الى ذاتها متساويان لكن بعد ما اوجبتها ذات الباري يكون وجودها واجبا فيكون اعدامها محالا فلا يعلق ارادته تعالى بذلك المحال فكل من الاعدام المذكور وتعلق الارادة به محال فاندفع النقض المذكور فن غفل عن الفرق بين العدم والاعدام وتصدى في دفع النقض بما يوجب الملام فحقيق ان يلتحق كلامه بالاعدام واكثرهم اجابوا عنه باننا نختار انه لا يحصل مقتضى الارادة فقولا كم يلزم العجز قلنا لانسلم لزوم العجز المنافي للالوهية لان ذلك العجز لا نسداد جاء من قبل الذات وهو لا ينافي الالوهية لان الذات اقتضت تلك الصفات وكانت كالات له تعالى والعجز عن نفي الكمال عن ذاته كمال بل لا يسمى في العرف عجزا اذ العجز انما يكون اذا غلب الغير على ما اراده وحصل مراد ذلك الغير ولم يحصل مراده فهذه هي ليس المقاومة الذات للذات لا مقاومة الغير له وبالجمله العجز المذكور لا ينافي الالوهية وانما المنافي له هو العجز الذي يكون اسد الغير طريق القدرة عليه كذا قررنا الناظرون ههنا عصا ما ومدققا ومحققا والحق انه لا عجز ههنا اضلا اذ العجز انما يكون بعد صرف الارادة وعدم التنفيذ وقد عرفت ان كلامنا الاعدام وتعلق الارادة محال ههنا فتدبروا بالله التوفيق ونعم ما قيل في دفع ما يقال ههنا من انه تعالى اذا اوجد شيئا لا يبق له قدرة عليه فيلزم عجزه ان عدم القدرة بناء على عدم تنفيذها ليس بعجز بخلاف ما اذا اسد الغير طريق تنفيذها هذا قوله والثاني (الحل) اي البحث الثاني النقض التفصيلي اعني منع مقدمة معينة وهو لزوم العجز على تقدير ان لا يحصل مقتضى الارادة يعني اننا لانسلم انه لو حصل مراد احدهما دون

الاخر اعني مقتضى الارادة ههنا يلزم عجز الاخر لان عدم القدرة على المنع بالغير ليس بعجز لانه محل للقدرة لانها تتعلق بالممكنات الصرفة الا يرى انه تعالى لا يقدر على اعدام المعلول مع وجود علته التامة ولا شك ان ارادة احد الالهين وجود الحركة مثلا تحصيل عدمها وتجهله بمنع عدم قدرة الاخر ليس بعجز في تقرير هذا المنع اشارة الى ما حققناه في جواب النقض من انه لا عجز في صورة النقض ايضا وان زعموه واجب عنه بان عدم القدرة على الممكن الذاتي بناء على سد الغير طريق القدرة عليه ومقاومته به هي المنافي للالوهية ولا شك ان عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن الذاتي انما هو بواسطة وجود العلة التامة وذلك ليس الا بالعجز لتجهيز الغير اياه هذا واقول هذا اذا لم يكن الواجب الذي نحن بصدد اثباته من جملة تلك العلة التامة واما اذا كان من جملة تلك العلة التامة كما هو في نفس الامر فلا يكون عدم القدرة على اعدام المعلول الممكن بواسطة وجود علته التامة عجزا كما حققناه في دفع النقض لان الواجب تعلق ارادته بايجاد فكيف يتعلق ارادته بعد ذلك باعدامه وبهذا اندفع ما قاله السلكوني في الجواب المذكور من انه يلزم على هذا ان يكون الواجب قادرا على اعدام المعلول مع وجود علته دفعا للعجز وهذا يستلزم جواز تخلف المعلول من علته وهو خلاف ما قرر عند القوم انتهى لاننا لانسلم اللزوم المذكور لان الواجب من جملة العلة التامة فلا قدرة حينئذ على الاعدام ولا عجز حتى يلزم التخلف المذكور وان ادعى ان ههنا واجبا آخر من جملة تلك العلة التامة فلو لم يكن الواجب الذي اردنا اثباته قادرا على اعدام المعلول المذكور يلزم العجز قطعاً فلا بد من القدرة عليه ويلزم التخلف جز ما فريد عليه ان ثبوت ذلك الواجب اول المسئلة ونحن بصدد ابطاله فكيف يؤخذ مسلم الثبوت ويعترض ههنا على الجواب المرتضى المبتوت فاحفظه فانه من سواغ الوقت ولا تنصف بالجدال والمقت (قوله والجواب اه) هذا جواب بتلخيص الدليل بحيث لا يجري فيه مادة النقض ولا يجري فيه المنع وحاصله بالنظر الى النقض منع الجريان بملاحظة قيد في الدليل يعني اننا نعرض تعلق ارادتي الالهين معا ونقول ان المراد لو امكن الاله ان لا يمكن التمانع بان يريد احدهما حركة زيد في زمان ارادة الاخر سكونه ولا شك انه لا يجري في مادة النقض لان ما تقتضيه الذات بطريق الايجاب مقدم على ما تقتضيه بتوسط الارادة هذا لكن يرد عليه ان يقال ان اراد من المعية المعية الزمانية وهو الظاهر في الدليل فذا موجود في مادة النقض لان ما تقتضيه الذات مقدم ذاتا على ما تقتضيه بتوسط الارادة لكن المتبادر من التقرير المذكور المعية الزمانية الان يقال المراد من المعية في عبارة المحشى مطلق المعية وان لم ينسأ عنه تقرير بعضهم ولا يتم الحل المذكور ايضا لان كل واحد من تعلق الارادتين يكون بالممكن الصريف حينئذ



لعدم تقدم احدهما على الاخر ذاتا و زمانا كما حققناه فعند عدم حصول مراد احد  
الاهتين يتحقق بحجزة قطعا هكذا ينبغي ان يقرر وقيل في جواب الحل ايضا من غير  
احتياج الى ملاحظة المعية ان سكونه مثلا امر ممكن في نفسه وانما جاء استحالة  
من جهة تنفيذ احدهما قدرته فكان الاخر محتسجا في فعله الى عدم تنفيذ قدرته  
فلا يكون الله اهناء خلف ولا يخفى انه كلام آخر لا مقام الدليل بل لاثبات المدعى لا دفع  
للعلم المذكور والكلام فيه فقيه انتقال الى مراد آخر بل فيه شائبة الزام (قوله اي  
لا تدافع بين تعلقيهما بل التدافع اه) اشار بذلك الى ان قوله بين الارادتين على حذف  
المضاف اعني لفظ التعلق اذ الكلام فيه حيث قال وكذا تعلق الارادة بكل واحد  
امر اه ويؤيده ان الارادة صفة قديمة فعلى تقدير تعدد الاله لا معنى لكون احدهما  
مريدا حركة زيد والاخر سكونه بارادة قديمة لا تعلق ارادة كل منهما حركة زيد  
او سكونه وهذا واضح وان خفي على بعضهم والى ان المراد بالتضاد ههنا معناه اللغوي  
الاعم من معناه الاصطلاحي الشامل له ولسائر اقسام التقابل من التضاد  
والتقابل بالعدم والملكية والتقابل بالايجاب والسلب ولما كان هذا خلاف الظاهر  
جدنا تصدى ليانه بقوله ولم يرد بالتضاد اه اي لم يرد به ما هو المتبادر منه وهو المعنى  
الاصطلاحي اعني كون الامر من الوجوديين بحيث لا يجتمعان في محل واحد من جهة  
واحدة ولا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر لان حصول التقيدين في محلين جائز  
وقد عرفنا ان الكلام على حذف المضاف فالتضاد المنفي في كلامه انما هو بين تعلق  
الارادتين فعلى تقدير تحقق التضاد بين ذين التعلقين لا خلل في صحة الدليل لتغاير  
متعلقهما اعني الحركة والسكون فيجوز حصول ذين التعلقين المتضادين  
في المحلين المتغايرين فيتم الدليل بلا حاجة الى نفي التضاد بينهما فيلزم الاستدلال  
وتحتمل نقول ان التضاد الاصطلاحي اخص من التضاد بمعنى التدافع ولا يلزم من  
نفي الاخص نفي الاعم فلو حمل التضاد المنفي على المعنى الاخص يحتمل ان يبقى ههنا  
تدافع بوجه آخر فلا يثبت ذلك امكان تعلق الارادة بكل منهما كما ادعاه الشارح  
واما اذا حمل على المعنى الاعم اعني مطلق التدافع فلا كلام في دلالة عليه قطعا لانه  
اذا لم يكن ههنا تدافع اصلا يمكن التعلق بكل منهما قطعا فظهر من هذا انه لا بد من  
حمل التضاد في كلام الشارح على المعنى الاعم لا كما يستفاد من تقرير القاضل المحشي  
من انه اذا لم يحمل عليه يكون مستدركا كما قررناه الان يكون مراده انه اذا لم يحمل  
عليه لا ينفيد للدلالة على امكان تعلق الارادة لاحتمال وجود التدافع ههنا بوجه آخر  
كما اشترنا اليه فيكون مستدركا هذا ثم انظر ههنا ايضا ما قررناه ان لا حذف لفظ التعلق  
في التفسير كما اشترنا اليه مدخلا فيما قررناه بقوله ولم يرد بالتضاد اه وان فهم من ظاهره  
انه بالنظر الى لفظ التضاد فقط اذ لا يتم ما قررناه بقوله ولم يرد بالتضاد اه الا بملاحظة

لفظ التعلق اذ لا معنى لحصول تعقل الارادتين المتضادتين في الحركة والسكون  
واما حصول تعلقيهما في ذين التعلقين فله وجه ظاهر كما لا يخفى على من له عقل باهر  
(قوله وايضا اه) وكانه لما اشار الى الباعث للتفسير السابق اشار الى باعث  
اقوى منه وهو انه على تقدير المعنى الاصطلاحي ان المانع من الاجتماع في محل واحد  
لا يتحصر في التضاد فان كل واحد من التضاد والعدم والملكية والايجاب والسلب  
ايضا مانع من الاجتماع فتنتي التضاد بين تعلق الارادتين لا يكفي في جواز اجتماعهما  
فلم لا يجوز ههنا مانع آخر من الاجتماع فلا بد من حمل التضاد على المعنى الاعم وتلخيص  
كلامه ههنا انه لا حاجة الى نفي التضاد بين التعلقين اذ لو وجد التضاد بينهما لما ضر  
امكان التعلق بكل منهما ولو سلم ان وجود التضاد يضر امكان التعلق وانه لا بد من نفي  
التضاد ههنا لكنه لا يثبت المدعى ايضا اذ لا يلزم من نفي التضاد ههنا نفي التدافع  
مطلقا فلا يثبت ذلك الامكان الا بحمل التضاد على مطلق التدافع هذا ما نسخ الحاضر  
العليل قيل وانما اخص التضاد بالنفي لان التعلقين وجوديان فلو ثبت بينهما تناف  
لكانا متضادين انتهى هكذا نقله السلكوني والظاهر ان يقال هكذا لان التعلقين  
بل الارادتين وجوديان لا يتوقف تعقل احدهما على تعقل الاخر فلو ثبت بينهما  
تناف لكانا متضادين كذا وقع في كلام بعضهم والالورد المانع على الملازمة في قوله  
الذي نقله بقوله فلو ثبت بينهما اه ثم انه يرد عليه انه ليس الكلام في كون التنافي  
الثابت تضادا اوليا بل في تطبيق قوله اذ لا تضاد اه على المدعى ولا ينطبق ذلك  
الا بما قرره لحملة على المعنى الاعم وان كان المثال المذكور يقتضي ابقاء على المعنى  
الاصطلاحي واما ما قاله المحشي المدقق وتبعه المحقق في رده من انه لو كان المنفي بين  
الارادتين التضاد لكان المثبت بين المرادين اعني الحركة والسكون اياه ايضا وليس  
كذلك انتهى فقيه ما فيه اما اولا فلا ينعربان المحشي انما صرف التضاد عن معناه  
الاصطلاحي لكونه غير ثابت بين المرادين وقد عرفت انه انما صرفه عن معناه لاجل  
تطبيق الدليل على دعواه ليس الا واما ثانيا فلا نالنا لاسم انه اذا كان المنفي بين  
الارادتين التضاد كان المثبت بين المرادين اياه ولو سلم فلا نسلم انه ليس بين الحركة  
والسكون تضاد بل الظاهر ان السكون عبارة عن الاستقرار والكون في آئين  
في مكان او الكون الثاني في مكان اول كما ذهب اليه المتكلمون لا ما ذهب اليه  
الفلاسفة من ان السكون عدم الحركة عما من شأنه ان يتحرك والكلام يجب ان يبنى  
ههنا على مذهب المتكلمين هذا وفيه اظهر اختلال ما قاله المحشي المدقق ههنا  
من انه لو حمل المحشي عدم كون المراد به اي بالتضاد المعنى الاصطلاحي به اي بما ذكره  
في الرد لكان احسن كما لا يخفى انتهى وليس هذا الا بتجسس ما هو موطأ فاحش منه  
كما لا يخفى على اولي النهى (قوله اي دليلهما) يعني ليس المراد بلا مارة ما يفيد الظن



حتى يرد عليه بان الظنى لا يقيد في المطالب اليقينية لاسيما في مثل التوحيد  
والاولى ان يقال ان هذا من قبيل الاكتفاء بالادنى يعنى ان ما يقيد ظنا بالحدوث  
والامكان لا يليق بجناحه تعالى فكيف اذا افاد يقينها ويدل على ما قررنا انه قال  
الشارح في بحث التنزيه ثم ان مبنى التنزيه عما ذكرنا على انها تنافي وجوب  
الوجود لما فيها من شائبة الحدوث ورايحة الامكان انتهى فانظر الى قوله  
ورائحة الامكان فقيه من الاكتفاء ما بلغ مبلغه ثم لو سلم صحة تفسير الامارة بالدليل  
وتوجيهه كما ذكره فإذ قول في قوله من شائبة الاحتياج فلا بد في توجيهه كلام الشارح  
من ان يصار الى ما ذكرنا فاندفع ايضا ما قيل ههنا من ان يختلف المراد بفيد العجز  
قطعا لظنا فقوله من شائبة الاحتياج مع ان الاحتياج قطعي ليس في محله فتدبر  
والله الهادى (قوله اذ يلزمه) اى العجز الاحتياج الى الغير في فعله وتنفيذ القدرة  
في ان لا يسد عليه طريقه والاحتياج الى الغير مطلقا سواء كان في الوجود او في  
الايجاد نقص يستحيل على ذات الواجب تعالى فانهم اجتمعوا بالادلة القطعية على انه  
تعالى متصف بجميع صفات الكمال منزوع عن جميع سمات النقص والزوال وان لم يكن  
ما زعم بعضهم صفة كمال صفة كمال في نفس الامر ولا صفة نقص صفة نقص في نفس  
الامر ايضا لكنه لا يضرب ذلك اعتقادهم القطعي في ذلك واذا كان الاحتياج مطلقا  
مستحيلا على ذات الواجب تعالى لا يكون العاجز لا احتياجه واجبا بل يكون  
حادثا ومعكافلا يكون الها وبهذا التقرير يندفع ههنا امور الاول ما قيل ان اللازم  
الاحتياج في الايجاد وهو لا يستلزم الحدوث والامكان بل المستلزم له الاحتياج  
في الوجود وهو غير لازم انتهى وجه الاندفاع ان الاحتياج في كلام الشارح والمحشى  
مطلق وبعد تسليم كون الاحتياج في الايجاد يستلزم المقصود ايضا لان الاحتياج  
في الايجاد الى الغير في تنفيذ القدرة وعدم السد امارة الحدوث قطعا الثاني ما قيل ان  
هذا التمايز على من يقول بحجبة الاجماع وجه الاندفاع ان الاجماع ههنا ليس مجرد  
الاجماع على المقدمات العقلية بل الاجماع المقرون بالادلة القطعية على ذلك يشير  
اليه لفظ القطعي هذا الثالث ما قيل لانسلم ان الاحتياج مطلقا نقص فان الواجب  
يحتاج في ايجاده الى امكان المعالول انتهى وجه الاندفاع ان المراد بالاحتياج  
في الايجاد ههنا ليس مطلقة بل الى الغير في تنفيذ قدرته وعدم سده عليه طريقه  
وامكان المعالول لازم له في قبوله التأثير من العلة وذلك لا يستلزم الاحتياج اليه  
بل ليس ههنا الافيض محض والحق ان ذاته تعالى غنى عن العالمين وان افتقر  
في ربوبيته الى المربوب وامكانه وذلك الافتقار والاحتياج ليس هو الاحتياج الذى  
هو نقص في حقه تعالى كما حققناه ولولا مخافة الاطناب لبييت ههنا ما يتعلق بغنى  
الواجب وافتقاره بحيث يظهر ان هذا القائل الثالث محجوب بعقله ورأيه بل بقره

واقتراره ثم ان للفاضل السلوكى ههنا اعتراضا وهو ان قول الشارح وهو امانة  
الحدوث يدل على ان المدعى عدم تعدد الواجب مطلقا والافلا حاجة الى هذه  
المقدمات لانه اذا ثبت العجز ثبت امتناع وجود الصانعين القادرين على الكمال  
فتفسير قوله لو امكن الهان بقوله اى صانعان قادران على الكمال ليس بشئ انتهى  
واقول وهذا ليس بشئ ايضا لانك قد عرفت من ان المقصود منه تنزيه الواجب  
تعالى عن ادنى ما يوهم النقص حتى يثبت تنزيهه عن اعلام بالطريق الاول ولذا  
اكتفى في امثال هذا المقام بالامارة والشائبة والرايحة كما لا يخفى على من له رايحة مع  
ان المحشى ما اكنى بما اكنى به الشارح بل ضم اليه كون الاحتياج نقصا واستحالة  
مطلق النقص على الله تعالى كما لا يخفى على من له تدبر على انه صرح فيما سبق  
في توجيه التفسير وتطبيق الدليل على المدعى وجها ثانيا وهو ان ما كان واجبا لابدان  
يكون منزها عن جميع سمات النقص فلا يكون موجبا ومعتلا وناقصى القدرة فلا بد  
من التفسير المذكور حتى ينطبق الدليل على المدعى فليتهم اذ لفظ الاله الواقع  
في الدليل ظاهره مطلق والحق ان التفسير المذكور انما هو لتوجيه الملازمة مع قطع  
النظر عن المدعى اذ لا تتم الملازمة الا بهذا واما ان كون المدعى اثبات مطلق وجود  
الواجب مقصود الشارح اولا فبحث اخر فان اراد الشارح اثبات مطلق وجود  
الواجب على ما هو المستفاد من ظاهر كلامه هذا كما زعمه المعارض فغايته عدم  
تامة التقرير بعد توجيه الملازمة بالتفسير المذكور واللازم لبيان لزوم امكان  
التمايز وقد عرفت بيانها وان اراد اثبات وجود الواجب الكامل كما حققناه وهو  
اللاق بجماله وبمثل هذا المقام فلا كلام عليه قطعا وعلى كل تقدير فخلا التفسير  
المذكور لا يخفى على من له ادنى شعور (قوله ان قلت اه) لما كان هذا البرهان مشتركا  
بين المتكلمين اهل السنة والمعتزلة وغيرهم وكان بينهم نزاع في ان الامر مغاير للارادة  
كما ذهب اليه اهل السنة اولا كما ذهب اليه المعتزلة لقولهم ان الله تعالى امر  
بالطاعة للفاسق وبالايمان للكافر واراد ههنا ما لا يحصل ورد على البرهان المذكور  
بناء على مذهب المعتزلة الذين هم من اصحاب هذا الدليل انا لانسلم انه اذا لم يحصل  
مراد كل منهما او احدهما يلزم العجز اذ لو كان عدم حصول المراد عجزا يلزم على  
المعتزلة ان يقولوا بجزالة فيما ذهبوا اليه من ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق وايمان  
الكافر ولا يحصل وليس كذلك ولو قرر السؤال معارضة تقديرية لكان البق  
بمناته فافهم (قوله قلت العجز اه) حاصله ان الارادة والمشيئة عندهم قسمان مشيئة  
قسر لا يجوز التخلف عنها ولا يقولون بجزالة فيما ذهبوا اليه من ان الله تعالى اراد طاعة الفاسق  
عنها ولا عجز فيها حتى لزمتهم ذلك لقولهم بالتخلف عنها والمتعلقة بطاعة الفاسق  
وايمان الكافر هي التعويضية دون القسرية فلا اشكال على الدليل بناء على مذهبهم



فحاصله تحرير المراد من المقدمة الممتنعة بان كلام من الالهين اذا اراد ما اراد ارادة  
 قسرو لم يحصل من ادكل منهما او احدهما يلزم الجزم قطعاً وهذا لما لا شك فيه بين  
 القرينين والظاهر ان الجواب المذكور منع لزوم القول بالجزم على المعتزلة بسند  
 ان الارادة في الصورة المذكورة تفويضية يجوز الخلاف عنها ولا يقولون بالجزم فيها  
 وهذا يظهر ان الجواب يقتضى ايضا ان يكون السؤال معارضة تقديرية وان رجح  
 كونه منعا وعلى كل تقدير ففى هذا البحث تعريض بان برهان التوحيد مختل على  
 ظاهر ما ذهبوا اليه وان وجه بالتوجيه المشار اليه قد يروى في الامور الى الله تعالى  
 (قال الشارح العلامة) واعلم ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت الساعة  
 اقتناعية لما اشار سابقا الى ان الالة اشارة الى برهان التمانع وجعل تلك الاشارة غير  
 مرضى حيث قال والمشهور دون ان يقول والالة اشارة اليه اشارهم الى ان الظاهر  
 ان الخطابات القرآنية مبنية على الامور العادية وانه وان اشهر بينهم جعلها اشارة الى  
 برهان التمانع لكنه خلاف سوق الالة وخلاف ظاهر النظم وان توجيههم ايضا لا يخلو  
 عن خلل اذ لا يخلو ما اشاروا اليه من البرهان في الالة السكرية عن بحث عند اهل  
 الامعان على ما اشار اليه بقوله لانا نقول وللاعتناء الى ما اشار اليه ههنا صدره  
 بكلمة اعلم فقال واعلم اه يعنى ان الظاهر من منطوقها انها حجة اقتناعية تفيد المسترشد  
 القاصر على ما هو عادة البارى الفاطر والملازمة عادية مبنية على عادات الناس من  
 التخالف والتنازع عند تعدد الحاكم على ما هو اللائق بخطابات العليم العلام مع اوساط  
 الناس والعوام لانهم لا يدركون المقدمات اليقينية ولا يفهمون المواد الدقيقة  
 القطعية ومن شأن الحكيم تعالى ان يكلمهم على قدر عقولهم ومراتب افهامهم  
 فخطابهم مع الحجج القطعية والادلة اليقينية يجرى اوهامهم ويضل الباسم فلا  
 يرم خطبهم بخطابات ظنية ومقدمات اقتناعية وملازمات عادية على ما هو اللائق  
 بالعادة القرآنية فالحق ان الالة حجة اقتناعية لا قطعية والملازمة عادية لا يقينية  
 وان جعلوها اشارة الى برهان التمانع لكنه مع كونه خلاف ظاهر النظم والسوق  
 لا تكون الملازمة قطعية ايضا كما سيحققه هذا توجيه كلامه في هذا المقام وقد اخذه  
 من كلام صاحب الكشف حيث قال ههنا وفيه دلالة على امرين احدهما وجوب  
 ان لا يكون مديبرهما الا واحد والثاني ان لا يكون ذلك الواحد الا اياه وحده لقوله  
 الا الله فان قلت لم وجب الامر ان قلنا ان الرعية تفسد بتدبير الملائكة لما يحدث  
 بينهم من التغالب والتناكر والاختلاف واما طريقة التمانع فالمستكلمين فيها تجادل  
 وطرا هذا كلامه فقد صرح بان اللائق ان يكتفى في هذه الالة بالعلم العادى بين  
 الناس الظاهر من سوق الالة ولا يحمل الالة على طريقة التمانع لما فيها من التجادل  
 والتنازع اذ يجب على العاقل الفطن ان يحفظ كلام الله تعالى من ان يحمل على الامر

الهي وهذا مثل ما حققنا كلام الشارح على ما عرفته آنفا وقال ايضا في تفسير قوله  
 تعالى اذن لذهب كل اله بما خلق ولعل بعضهم على بعض لا نفر دكل واحد من الالهة  
 بخلقه الذى خلقه واستبد به ولرايت ملكا وكل واحد منهم يتميز عن ملك  
 الاخرين ولغلب بعضهم على بعض كما ترون حال ملوك الدنيا مما لكهم متميزة وهم  
 متغالبون وحين لم تروا اثر غاير الممالك والتغالب فاعلموا انه اله واحد بيده ملكوت  
 كل شئ هذا وهذا مثل ما حققنا في الالة السابقة من ان العلم العادى يفيد في مثل هذا  
 المقام الخطاى كما حققنا في كلام الشارح وقد قال الحفيد العلامة وصرح باقتناعية  
 الملازمة في شرح المفتاح والشيخ محي الدين قدس سره في التدبيرات الالهية وقال  
 الغزالي في الهام العلوم المرتبة الثالثة ان يحصل التصديق بالادلة الخطائية التى جرت  
 العادة باستعمالها فى المحاورات وهو مفيد فى حق الاكثرين تصديقا يبادى الرأى  
 اذ لم يكن الباطل مشحونا بالتعصب والمجادلة وكثير من ادلة القرآنية من هذا القبيل  
 مثل قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدت الساعة من لا يشوب فطرته حين سيق  
 هذا الدليل يفهم التصديق ويجزم بوحدايته لكن تشوش الجدل بجواز توافق  
 الصانعين وتعاونهما على التدبير فيعسر عليه دفعه بالنسبة الى القاصرين ثم قال وما  
 يؤيده قوله تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة اى بالبرهان والخطابة والجدل  
 وينبغى ان يعلم ان الملازمة الظاهرة من الالة اقتناعية ولا يشك فيه منصف لكن اشار  
 فى ذلك الى برهان التوحيد انتهى وقد عرفت ما فى تلك الاشارة ثم قال الحفيد جعل  
 ابو المعين النسفى هذه الحجج قطعية وبالغ فى الرد والتخطئة لمن جعلها اقتناعية وتبعه  
 صاحب الكشف وجماعة وثبت بكلامهم بعض الجهلة والطلبة فتورفى حق  
 الشارح العلامة بالكلمات الوقحة والمقالات القبيحة واتمس من سلطان الزمان  
 معين الدين شاهر فى بهادر سلطان ان يعقد مجلسا ملأوا بفحول الامثال ليظهر ان تلك  
 العقيدة باطلة فأت قبل ذلك اليوم فجأة مينة جاهلية فى القاذورات وعدم تلك كرامة  
 دالة على علو منزلته انتهى وهذه الواقعة مقتضية ايضا كون الالة حجة اقتناعية على  
 ما حققه الشارح وجعل الالة اشارة الى برهان التمانع وجعل ملازمتها قطعية بعد  
 هذه الواقعة لا يناسبها ولا يناسب ايضا قوله لانا نقول امكان اه على ما حققناه بل  
 لا يناسب سوق كلامه ههنا قطعاً وان تصدى بعضهم لتحقيق تلك الاشارة وجعل  
 الملازمة قطعية فيها واستعرف ما عليه والحق ان الشارح العلامة لا يرضى تلك الاشارة  
 فى الالة ولا جعل الملازمة قطعية وان ارتضاها بعضهم فانظر ما عليه (قال الشارح  
 العلامة) والملازمة عادية على ما هو اللائق بخطابات الالهية مع كثرة الازهان  
 القاصرة قطعية يقينية على ما هو شأن الخطاب مع اصحاب الافهام العالية الذين هم  
 اقل افراد الماهية الانسانية قيل العادة مستمرة فى ان كلام الملائكة المقندين



في مدينة واحدة بل في اقليم لا يوافق الاخر في كل جليل وحقير الا ان يكون احدهما مغلوبا او من شأنه ان يكون مغلوبا بل تأبى نفس كل وتطلب الانفراد بالملك والقسر فكيف بالالهيين مع ان الاله يوصف بغايات العظمة والتكبر ثم ان الاستلزام العادي القطعي احيد الموجبات للعلم القطعي وقد حقق في تعريف العلم بانه حكم الذهن الجازم الثابت المطابق للواقع لموجب ان الموجب الذي يستند اليه الجزم المذكور اما حس او عقل او عادة وقد حقق ايضا في تعريف العلم بانه صفة توجب تميزا لا يحتمل النقيض ان المراد بلا يحتمل هو عدم الاحتمال في الحال كما في النطق اوفي المال كما في الجهل المركب والتقليد لانفي الاحتمال الرجوع الى الامكان الذاتي فاننا نعلم قطعا ان جبل احد لم ينقلب ذهبا حسا وعادة مع امكان الانقلاب قد خلت العلوم العادية فيه كما حققه الشريف وغيره فالامكان الذاتي لا ينافي العلم القطعي العادي والامكان في المجردة ذلك العلم فظهر ان قوله تعالى لو كان فيهما آلهة الا الله لفسدنا بحجة قطعية بعبادتها لا اقتناعية نظرا للعوام وقطعية باشارتها الى برهان التمانع نظرا للخواص انتهى وفيه بحث اما اول فلان العاديات انما تفيد اليقين فيما يتعلق بالحس كما بسطه واما فيما يتعلق بالحس كما فيما نحن فيه فلا وقد بين خلل قياس الغائب على الشاهد واما ثانيا فلان استمرار العادة على ما ذكره ممنوع ولو سلم فذلك انما يكون اذا علم او ظن احد المتكئين غلبته على الاخر واما اذا كانا متساويين من جميع الجهات وعلم كل بذلك فلا يكون بينهما اختلاف في العادة مع ان كون ما قرره من قبيل المنطوق في حيز المنع والكلام فيه هذا وقد نسخ في هذا المقام وجه وهو ان سبب التنازع في الملكين المقترنين تخالف حقيقةهما نوعا وشخصا فلا بد ان يكون الارادة والاثار من كل منهما متغايرين فيقع التنازع وعلى هذا نقول لو تعدد الصانع فلا بد ان يكون لكل منهما حقيقة مغايرة للآخر نوعا وشخصا وقد ثبت بالبراهين القطعية ان الواجب تعالى مختار فكل منهما موصوف بارادة مغايرة لارادة الاخر فيقع التنازع بينهما قطعا ولا يتوهم انه يقتضي ان لا يكون الواجب تعالى مبدأ لاثار مختلفة لان التخالف الذي نحن بصدده غير الاختلاف ولا مانع فيه اصلا بل الكلام في التخالف وذلك واقع قطعا في صورة تعدد الصانع على ما حققناه فظهر بهذا قطعية الملازمة للخواص بل للعوام اذا نظر العاقل العاصي الى حقيقةه والى حقيقة مثله فان عد هذا من قبيل المنطوق كما هو الظاهر بادنى نظر فتكون الآية حجة قطعية والملازمة يقينية ولعل هذا هو منشأ ما ذهب اليه الامام النسفي وغيره وان لم يلخصوا الكلام بهذه المثابة وان عد من قبيل الاشارة فيكون ظاهر النظم حجة اقتناعية وباشارتها حجة قطعية غير الذي اشاروا اليه من برهان التمانع ومرضه الشارح بقوله والمشهور وينه بقوله لا نقول وكان في قوله في صدر البحث ولا يمكن

ان يصدق مفهوم الواجب اشارة الى بعض ما حققناه فتدبر (قال الشارح العلامة) لجواز الاتفاق بينهما على هذا اه اقول هذا هو الذي حمل الشارح على جعل الآية حجة اقتناعية وهذا مثل قول الامام الغزالي وقد نقلته سابقا لكن تشوش الجدل بجواز توافق الصانعين وتعاونهما على التدبير واعتراض عليه المولى الخادى بانه ان كان النظام بمجموعهما فنقص لهما وان بكل منهما افتوارد وتحصيل حاصل او وجود موجود واحد بوجودين وان بواحد فقط مع عدم مخالفة الاخر فترجح بلا مرجع مع ان المخالفة من الاخر ان تمتنع فجزوا ان يحكم فان وجد بارادتهما فاجتماع النقيضين والا فجزهما او بجز واحد منهما ثم قال وعلى هذا تكون الآية حجة برهانية لا اقتناعية انتهى وفيه ايضا اما اول فلاننا لا نسلم انه ان كان النظام بمجموعهما فنقص لهما فلم لا يجوز ان يريد كل واحد منهما نظام العالم بحيث يكون لقدرة الاخر مدخل فيه كما في افعال العباد عند الاستعداد ولا ينافي ذلك كمال القدرة كما حققه الفاضل المحشي واما ثانيا فلانه يجوز ان يريد احدهما الوجود بقدرة الاخر او يفوض بارادته تكون الامور الى الاخر ولا استحالة فيه وان اعترض بعضهم عليه فانه نظر فقوله آخر او بجز واحد منهما ممنوع واما ثالثا فلان غاية ما ذكره ان تكون الآية حجة برهانية لا ان منطوقها حينئذ حجة قطعية كما ادعاه ولعمري ان فيه من المناجحة ما لا يخفى ولو قرر في دفع هذا الجواز ما قررناه آنفا بقولنا وقد نسخ اه لا ندفع هذا الجواز اندفاعا ظاهرا فيظهر حينئذ كون الآية حجة قطعية باشارتها بل بمنطوقها كما لا يخفى على اولى انتهى (قال الشارح العلامة) لا يقال الملازمة قطعية اشارة الى تقرير برهان التمانع الذي اشاروا اليه في هذه الآية والى كون الملازمة قطعية ثم زده بقوله لا نقول اشارة الى ان تلك الاشارة غير خالية عن البحث وان حمل الآية على ما يقبل المنع غير مناسب لسأنا بل الظاهر حملها على ظاهرها من كونها حجة اقتناعية وليس مقصوده رد برهان التمانع مطلقا بل رد البرهان المشار اليه بهذه الآية ولذلك اورد المنع حينئذ على قوله فلم يوجد المصنوع المشار اليه بقوله تعالى لفسدنا الا يرى انه ما اورد المنع على تقرير البرهان سابقا لخلوه عن الاشارة الى قوله تعالى لفسدنا ولو لوحظ الاشارة في التقرير السابق الى هذا القول في اللوازم الثلاثة التي اوردناها سابقا فيرد البحث الذي اوردته ههنا عليه كما لا يخفى ويمكن ان يقال المنع الذي اوردته ههنا على الدليل المشار اليه احتمال غير ناف للقطع واليقين بل ذلك مثل الاحتمال الذي لم ينشأ عن دليل غير منافي للقطع على ما صرح به الائمة وارتضى به في تصانيفه فبراهين التوحيد مطلقا وكذا برهان التمانع المشار اليه بهذه الآية مفيدة لليقين الا يرى ان براهين اثبات الواجب غير خالية عن المنع والبحث ولذا قيل باي استدلاليان جويين بود مع حصول القطع لاذن كما اصحاب الانظار والافكار بل لا يبعد من الشارح ان يكون



مقصوده ادعاء البداهة في توخيد الواجب الوجود وانما مقصوده التعريض لاصحاب  
الدليل في ذلك وربما يشعر بذلك كلامه في اول المبحث حيث قال ولا يمكن اه وسيجيئ  
تظير ما ذكرناه من الشارح في بحث الرؤية اذا دعي البداهة في جواز الرؤية وبين خلل  
ادلة المستدلين في ذلك هذا هو تحقيق المقام ثم قال بعض الافاضل في هذا السؤال  
تقرر ان احدهما انه لو فرض صانعان لا يمكن بينهما تمناع في الصنع فلا يتحقق مصنوع  
ودفعه حينئذ بان امكان التمانع لا يستلزم وقوعه حتى يلزم انتفاء المصنوع فيمكن  
وجود المصنوع لتوافقهما وانما هما لو فرض صانعان لا يمكن التمانع بينهما فيكونان  
عاجزين فلم يتحقق صنع وحينئذ دفعه بمنع لزوم عجزهما بل يكون العاجز احدهما  
فلا يكون الا صانع واحد فيمكن وجود المصنوع ايضا هذا ولا يخفى ان التقرير الاول  
محتمل في السؤال وان لم يلايمه جوابه والمنع ايضا وارد محققا على الملازمة في قول  
السائل فلم يكن احدهما صانعا ثم على قوله فلم يوجد المصنوع لكن الشارح حل  
السؤال على التقرير الثاني واررد المنع على قوله فلم يوجد المصنوع او على بطلانه  
على احتمال وعلى هذا بنى المحشى الخيال ما حققه في هذا المقام بقوله والتحقيق في هذا  
المقام اذ لو حل السؤال على التقرير الاول لم يتم تحقيقه المذكور فانظر فكلامه  
حينئذ الزام للشارح لتحقيق في المرام على ما حققه بعون الله العلام ثم قال ذلك  
الفاضل بعد التقرير الثاني وبيان تطبيق منع الشارح عليه هذا المنع من الشارح  
لا يضر اثبات المدعى وهو وحدة الصانع لكن لا ينبغي حمل القرءان على امر يشتمل  
على دعوى ممنوعة لا يمكن دفع منعه وان لم يكن المنع مضرا انتهى فكأنه  
اراد ان الشارح لا جل ذلك ما رضى بحمل الآية على برهان التمانع اذ لا يرد عليه منع  
لا يدفع وان لم يمكن مضرا وجعلها على ظاهرها وجعلها حجة اقناعية ويرد عليه  
ان المدعى ههنا ليس الا وحدة واجب الوجود والاله لا وحدة الصانع وفرق بينهما  
ولو ورد هذا فانما يرد على ما حرره المحشى من كلام الشارح لا على مطلق كلام الشارح  
كما لا يخفى على النصف والكلام ههنا مع الشارح على انه لو سلم ان المدعى ههنا  
وحدة الصانع وكان غير مضر في ذاته لكنه لا يضر غرض الشارح ههنا لانه في صدد  
التوسل بذلك المنع الى رد كون الملازمة قطعية وذلك حاصل اذ حينئذ يكون قوله  
في السؤال فلم يوجد المصنوع مردودا وتلخيصه ان المنع المذكور وان لم يكن مضرا  
في المدعى لكنه مضر في كون الملازمة قطعية وذلك نافع للشارح فتدبر فانه دقيق  
ويمكن حل قوله لكن لا ينبغي اه عليه كما لا يخفى على المتأمل وبما قررناه في هذا المقام  
اندفع ما اورده ذلك الفاضل على هذا السؤال بدل قول الشارح على انه يرد اه بانه  
اذا استلزم امكان التمانع عدم كون احدهما صانعا فقد ثبت المطلوب فلا معنى  
للتوسل بعدم كون احدهما صانعا الى عدم مصنوع ثم التوسل به الى انتفاء التعدد

انتهى لانه انما يرد على التقرير الثاني من التقريرين لا على الاول مع ان المدعى انما اخذ  
في الدليل بكونه لازما لنقيض المدعى اعني تعدد الصانع حتى يلزم خلاف المفروض  
ويثبت المطلوب وهذا إعادة مستمرة في قياس الخلف كما فيما نحن فيه واكثر براهين  
اثبات الواجب من هذا القبيل لا على انه هو المدعى ثم لما كان عدم وجود المصنوع  
اعلى فسادا من هذا كونه مشاهدا انتقل اليه في بيان البطلان لا لاجل عدم كون  
وحدة الصانع فسادا اذ هو فاسد ايضا لكونه خلاف المفروض وهذا هو الباعث  
على التحقيق الذي افاده الفاضل المحشى في هذا المقام وعند ذلك يظهر ضعف ورود  
منع الشارح ويظهر متانة التوجيه المذكور في كون الملازمة قطعية الا ان يقال  
نصرة للشارح بل الفاضل ايضا لو كان اخذ وحدة الصانع في الدليل لكونه لازما للتمانع  
لاكتفى به مع انه بعيد من توجيه كلامه اذ هو في صدد توجيه الملازمة وليس اخذه  
الاتوجيه الملازمة لاي بيان الفساد على تقدير نقيض المدعى فلذلك اعتنى الشارح  
بمنع الملازمة المذكورة سواء كان اللازم لا مكان التمانع عدم وجود الصانع  
او وحدةه على التقديرين كما عرفت ولما كان لزوم وحدة الصانع لا مكان التمانع ظاهرا  
ورود المنع حينئذ على قوله فلم يوجد المصنوع ظاهرا وحينئذ لا تظهر متانة التحقيق  
الذي افاده المحشى ههنا لان مطمح نظر الشارح انما هو منع الملازمة سواء كان اللازم  
لا مكان التمانع وحدة الصانع او عدم وجوده وان اشعر ظاهرا قوله امكان التمانع  
بينهما لا يستلزم الاعداد تعدد الصانع وانه بنى منعه على هذا الاخذ وقد وقع في بعض  
النسخ امكان التمانع بينهما يستلزم عدم تعدد الصانع ومعناه كما يستلزم عدم وجوده  
فكيف يتم التحقيق الذي افاده على انه يرد عليه ايضا كيف يؤخذ المدعى في الدليل  
حتى يبنى تحقيق الملازمة عليه وستعرف جملة الحال في ذلك المقال فليست بدريفا  
حققناه في هذا المقام فانه خلاصة ما حققه الاعلام مع عناية كثيرة من الملوك العلام  
خلت عنها صحائف اكابر الانام (قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع لجواز ان يوجداه)  
يعنى امكان التمانع لو استلزم فانما يستلزم عدم تعدد الصانع لان لا يوجد مصنوع  
بالفعل لجواز ان يوجد بارادة احدهما ابتداء قبل وقوع التمانع فان الامكان لا يستلزم  
الوقوع فغاية ما لزم ان يكون امكان التمانع مستلزما لان يكون التعدد المستلزم له  
محالا ويلزمه عدم تعدد الصانع قطعاً ولا يلزمه انتفاء المصنوع بالفعل للجواز المذكور  
وهذا التقرير على تقدير ان يكون الضمير في قوله وهو لا يستلزم راجعا الى امكان  
التمانع كما هو مقتضى سنده المذكور والظاهر من سوق الشارح رجوعه الى عدم تعدد  
الصانع فالمدعى ان امكان التمانع انما يستلزم عدم تعدد الصانع وهذا يستلزم انتفاء  
المصنوع كما ادعاء السائل بل المستلزم له هو ان لا يكون صانعا بمعنى السلب الكلي  
الذي يستلزمه وقوع التمانع لا امكانه وانما جعله المحشى عليه مع انه خلاف الظاهر



إشارة إلى جواز حمل قوله فلم يكن أحدهما صانعا على السلب الكلي وإن كان الظاهر من تقرير الشارح حمله على السلب الجزئي فيثبت لو كان قوله فلم يوجد من بوطا بقوله فلم يكن أحدهما أه لم يكن قابلا للمنع اذ هو ظاهر قطعا فإشارته بهذا التقرير إلى أنه حينئذ من بوطا بقوله لا يمكن بينهما أه لا بقوله فلم يكن أحدهما أه وتحقيقه أن ههنا ملازمين أحدهما في قوله فلم يكن أحدهما أه وثانيتهما في قوله فلم يوجد المصنوع ثم إن قوله فلم يكن أحدهما أه أما سلب كلي أو جزئي فإن كان الأول فالملزمة الأولى ممتنعة والثانية لا تقبل المنع اظهرها حينئذ قطعا وإن كان الثاني فالملزمة الثانية غير قابلة للمنع اظهرها فسادها حينئذ والمنع انما يرد على المحتمل لأن يكون ولأن لا يكون كما لا يخفى على الطالب والملزمة الأولى غير قابلة أيضا لوضوحها ولما حمل الشارح هذا القول على السلب الجزئي أشار المحشي بهذا إلى أن قوله فلم يوجد أه لا يصح حينئذ أن يكون من بوطا بقوله فلم يكن أحدهما أه فجعله لازما لقوله لا يمكن بينهما تمنع بأرجاع الضمير إليه وإن كان من بوطا بقوله فلم يكن أحدهما أه على أن يكون سلبا جزئيا كما هو ظاهر كلام الشارح فلا يصح ذلك لظهور فساد فضلا عن المنع فلا بد حينئذ لكلام الشارح ولتوجيه الملزمة من محمل صحيح وهو حمل قوله تعالى فيهما في قوله تعالى لو كان فيهما أه على التأثير فيهما حينئذ تصح الملزمة المذكورة مع الحمل على السلب الجزئي وعلى هذا المحمل يبنى تحقيقه الآتي عن قريب في رد جواب الشارح فانتظر من ههنا يظهر أن تحقيقه الآتي لا يتم حين كان قوله فلم يوجد أه من بوطا بقوله لا يمكن بينهما تمنع فليكن هذا على ذكر منك ومنهم من حمل قوله فلم يكن أحدهما أه على رفع الإيجاب الكلي أعم من السلب الكلي والجزئي وكذا حمل قول الشارح ههنا لا يستلزم الإعدام تعدد الصانع عليه أيضا ولعله بملحظة اعتبار أرجاع النفي إلى قيده ومقيده وإلى مقيده فقط مع إبقاء قيده وإن كان قليلا في الكلام حينئذ لا كلام على الملزمة الأولى على إطلاقها فلا تقبل المنع الا عند التفصيل والثانية قابلة للمنع بالنظر إلى إطلاقها لا عند التفصيل كما لا يخفى على المتأمل ولولا قول المحشي ههنا ابتداء لملأنا عليه ولم نصرف الضمير عن ظاهره بأرجاعه إلى إمكان التامع واللام يلتفت إليه المحشي بعده عن سوق كلام الشارح مع أن تحقيقه الآتي لا يتم إلا بالحمل على السلب الجزئي فافهم فقد حصل لك وجه آخر لا ندفاعه ويمكن أن يقال إن قوله فلم يكن أحدهما أه وكذا قوله لا يستلزم الإعدام تعدد الصانع لو حمل على رفع الإيجاب الكلي فاما أن يتحقق في ضمن السلب الكلي فالملزمة الثانية حينئذ ظاهرة لا تقبل المنع واما أن يتحقق في ضمن السلب الجزئي فعدم الملزمة حينئذ ظاهر قطعا لا حاجة إلى منعه فلم هذا أرجع الضمير وإن كان خلاف الظاهر إلى إمكان التامع حتى يصح ورود المنع عليه لا يقال حينئذ كيف

يسوع للشارح ربط قوله فلم يوجد أه على قوله فلم يكن أحدهما أه مع أنه حمله على السلب الجزئي وعلى ما ذكرته لا يصح ذلك لانا نقول لعله نظر إلى الظاهر أو أراد من المنع مطلق الرد أو أراد في قوله وهو لا يستلزم انتفاء المصنوع بل يستلزم وجود المصنوع ولعل المحشي حقق الملازمة حينئذ كما استعرف فليستدبر في هذا المقام فأنك لا تجد في صدور الكرام (قوله وهذا الجواب مبني على أن الظاهر المتبادر من قوله عدم تكونهما عدم التكون بالفعل) اذ قد عرفت أن حاصله أنا لا نسلم أن إمكان التامع يستلزم عدم تكونهما بالفعل فإن إمكان التامع لا يستلزم الوقوع فيجوز أن يوجد بأرادة أحدهما ابتداء قبل وقوع التامع هذا على مذاق المحشي فافهم (قوله فعني قوله على أه) أي اذ عرفت أن الجواب السابق مبني على الظاهر المتبادر فاعلم أن معنى العلاوة أنه يمكن أن لا يبنى على الظاهر المتبادر بل يفصل ويقال إن أردت بلزوم عدم التكون عدم التكون بالفعل فتصح الملازمة بالسند السابق من أن المستلزم له وقوع التامع لا إمكانه فيجوز أن يوجد بأرادة أحدهما قبل وقوعه وإن أردت به عدم التكون بالإمكان فالملزمة مسلمة لأن إمكان التامع يستلزم إمكان عدم التكون لا يمكن لا نسلم بطلان التالي بل الإمكان المذكور من شأن الممكن بقاء على أن كل ممكن يمكن عدم تكونه بدل تكونه وهذا على مذاق المحشي أيضا ولو بنى الكلام على مذاق الشارح يكون حاصل الجواب أيضا أنا لا نسلم أن عدم تعدد الصانع يستلزم انتفاء المصنوع بالفعل بل يستلزم وجوده وحاصل العلاوة أنه إن أردت بعدم وجود المصنوع عدم وجوده بالفعل فالملزمة ممتنعة والسند ما عرفت وإن أردت إمكان عدم وجوده فالملزمة مسلمة وبطلان التالي ممنوع فإن إمكان عدم الوجود من شأن الممكن الوجود (قوله فتدبر) فيما قلنا من تحرير العلاوة حتى يظهر اندفاع ما قيل أن ما سبق على العلاوة منع للملازمة فلامعنى لا يراد في العلاوة بعينه كذا افاده المحشي المحقق على ما هو ظاهر كلام الخياط والحق أن هذا التوجيه لا يغني عن الاستدراك شيئا بل العلاوة هذه سريرية جواب مستقل بدل السابق مبني على تفصيل لا تسليمية تقتضي عدم تمامية الأول حتى يلزم الاستدراك وقد أشرنا إلى الفرق بين العلاوتين فتوجه بالبصيرتين والتفصيل في تعلية اتعا على حواشي التهذيب الفخية واما ما قاله بعض الأفاضل في تحريره بدل تحرير المحشي من أن حاصل العلاوة أن هذا التقرير بعدم ما ذكر من إبطال كون الآية حجة قطعية في غاية السقوط لأنه مع اشتماله على صرف النظم عن ظاهره يتجه عليه ما ذكره بعينه فلا يرد عليه الاستدراك السابق ولا يحتاج إلى جواب المحشي انتهى فليس بشئ في دفع الاستدراك لأنه التزم كون هذه العلاوة عين ما قرره الشارح في إبطال كون الآية حجة من التردد بكلا شقيه وهل هذا الا وقوع في أعظم مما هرب عنه على أنه لو كان مراده ذلك لكفى له أن يقول على أنه



يرد عليه الايراد السابق من التردد مع ان بين المقامين فرقا اذا الملازمة المتنبهة  
في السابق استلزام مجرد التعدد عدم التكون على ما يشهد به قوله سابقا فمجرد التعدد  
لا يستلزم ذلك وهما استلزام عدم تعدد الصانع عدم التكون فإين احدهما من الآخر  
والحق ان مأل الايرادين وان كان واحدا لكن بينهما من التفاوت ما لا يخفى على اولى  
النهي (قوله لم يتكون السماء والارض) اي بالفعل كما هو الظاهر المتبادر وكما يقتضيه  
الدليل ايضا حيث قال لان ~~تكونهما~~ اما بمجموع القدرتين اه لان ذلك صريح  
في التكوين بالفعل (قوله واما الثالث فلانه ترجيح بلا مرجح) لان مقتضى القادرية  
ذات الاله ومصحح المقدورية امكان الممكن فنسبة الممكنات الى الالهين المفروضين  
على السواء فاقيل من انه يجوز لبعض الممكنات خصوصية بالنسبة الى احدهما فلا  
يلزم الترجيح بلا مرجح ليس بشئ وعلى هذا ينبغي بعضهم برهانا فوحيدا كما نقله الفاضل  
الحشي في الحواشي التوضيحية حيث قال ومنهم من استدلل على ذلك بانه لو وجد الهان  
ويتصفان لا محالة بصفات الالهية لكان نسبة جميع المقدورات اليهما على السوية  
اذا مقتضى للقدرة ذاتهما والمقدورية الامكان او الحدوث فيمكن قصدهما الى ايجاد  
مقدور وحيث ان يقع بهما فيلزم مقدورين قادرين وانه محال اوبا احدهما فيلزم  
الترجيح بلا مرجح ثم قال والاحسن ان يقال لو كان في العالم صانعان لكان محتاجا الى  
كل منهما او مستغنيا عنهما لكونهما مبدئين مستقلين واللازم باطل بالضرورة فكذا  
الملزوم انتهى فاحفظه (قوله ويرد عليه ان التردد) المذكور بقوله لان تكونهما اه اما  
على تقدير التمانع الفرضي بان يكون ذلك ملحوظا في الملازمة فيكون تقرير الدليل  
هكذا لو امكن الهان لا يمكن بينهما تمنع ولو امكن ذلك لم يتكون السماء والارض لان  
تكونهما على تقدير التمانع اما بمجموع القدرتين فيلزم النقص بهما لان قدرة كل منهما  
مستقلة بالاجساد ولم تف به او بكل منهما فيلزم التوارد اوبا احدهما فيلزم الترجيح بلا  
مرجح فحينئذ يراد عليه منع الملازمة باننا لنسلم انه لو تعدد الاله لم يتكون السماء  
والارض وانما يلزمه امكان التمانع ولا يلزم من ذلك عدم تكونهما لان امكان التمانع  
لا يستلزم وقوعه عقلا حتى يلزم عدم التكون فيجوز ان يتكونا قبل وقوع التمانع بارادة  
واحد منهما الوجود بقدرة الاخر او بتقويض احدهما الى الآخر هذا هو المطابق لما قرره  
الحشي في ابتداء هذا القول على ما سبق وقد اطلعت في انشاء هذا التقرير الى ان هذا  
المنع راجع الى دليل الملازمة اعني قوله آخر افلا نه ترجيح بلا مرجح فليفهم هكذا ينبغي  
ان يقرر لكن يراد عليه ان هذا الايراد على هذا يكون مشتركين هذا التقرير من تقدير  
التمانع الفرضي والتقرير الثاني من اطلاق الملازمة لانك قد عرفت ان حاصل الايراد  
على تقدير التمانع هو حاصل قوله في التقرير الثاني وكذا يمكن اختيار الثالث قيام معنى  
الترديد اذ الوجود مشترك وايضا فامعنى تأخير ذلك الايراد في التقرير الثاني مع اشتراكه

الا ان يقال اشار بقوله وكذا يمكن اختيار الثالث الى انه يمكن ههنا اختيار الثالث  
كما يمكن اختياره في الاول فقد اشار بذلك الى ان كون التردد على التمانع الفرضي  
اهون من كونه على تقدير الاطلاق حيث يراد عليه ايراد واحد وعلى تقدير الاطلاق  
ايرادان ويمكن ان يقال لا يلزم من تقدير التمانع وقوعه فيحتمل ان يكون التكون  
حينئذ بمجموع القدرتين كما قاله الاستاذ في افعال العباد فيرد عليه الايراد المذكور  
في تقدير الاطلاق ايضا فلا فرق بين التقديرين في ورود الايرادين وانما رد المحشي  
بينهما سدا للطرق على القائل لانه ان قصد بهذا اثبات اليقين في الملازمة لا يكون  
الا بملاحظة التمانع الفرضي كما اشار اليه الشارح بقوله في الشرح لا يقال الملازمة اه  
فهو مردود اذ يراد عليه منع الملازمة وان قصد بهذا اثباته من غير احتياج الى اعتبار  
امكان التمانع بالبرهان المذكور فلا يتم ذلك البرهان ايضا وعلى كل تقدير فلا تكون  
الملازمة قطعية ولا تلك الالية حجة برهانية بالتقرير المذكور ولهذا اورد بعده قوله  
والتحقيق اه هذا هو التحقيق في هذا المقام فظهر من هذا ان ما اشار اليه الشارح  
ههنا من رد كون الالية حجة برهانية والملازمة قطعية بقوله لانا نقول اه منافي  
لما اشار اليه في شرح المقاصد من الاستدلال على كون الملازمة قطعية في تقرير  
الحشي اشارة الى دفعه ايضا بان ما ذكره في شرح المقاصد مردود وان الظاهر ما ذكره  
ههنا من كون الالية اقناعية والملازمة عادية وان القطعية ان تمت فانما تتم بما سنحقة  
لا بما ذكره هنالك والله الموفق لاعلى المسالك (قوله عقلا) وانما قال عقلا لان تعدد  
الالهين المستقلين في التأثير يستلزم وقوع التمانع فيه عادة على ما هو منطوق الالية نص  
عليه الشارح ايضا (قوله واما على الاطلاق اه) يعني ان التردد المذكور اما ان يكون  
على اطلاقه من غير اعتبار التمانع الفرضي هناك كما هو الظاهر القريب الى الفهم  
فحينئذ تختار الشق الاول من التردد وهو ان تكونهما واقع بمجموع القدرتين (قوله  
وذا ينافي كمال القدرة) قلنا انما ينافي كمال القدرة لو لم يكن ذلك التكون بارادة كل منهما  
انضمام قدرة الاخر الى قدرته وهو ممنوع لم لا يجوز حينئذ ذلك التكون بالقدرتين  
بارادة كل واحد اجتماع قدرته مع قدرة الاخر لمصالح وظاهر ان هذا لا ينافي كمال  
القدرة وانما المنافي له ان تتعلق ارادته بوجود المقدور بحيث لا يكون للقدرة الاخرى  
مدخل فيه ومع ذلك لم يكن واقعا الا بانضمام قدرة الاخر اليه ولا شك انه نقصان  
لا يخلو عن العجز والامكان اذ لم تكن القدرة حينئذ على وفق الارادة وذلك لا يخلو  
عن الرذالة واما اذا كانت القدرة على وفق الارادة كما في السند المذكور فلا يكون  
فيه شائبة النقص بل هو عين الكمال لان المؤثر على وفق ما اراد ليس الا هو ويرد عليه  
انه اذا تعدد الاله تكون حقيقة كل منهما مغايرة لحقيقة الاخر نوعا وشخصا والصفات  
الموجودة فيهما حينئذ متغايرة ضرورة فيقع التخالف ضرورة فكيف يتوافقان



في الارادتين مجموع القدرتين ولا يرد عليه بما في مذهب الاستاذ لان القدرتين عنده  
وان كانتا مؤثرتين مجتمعتان في فعل العبد الا ان قدرة الله تعالى غالبية وقدرة العبد  
مغلوبة بل ناقصة في الحقيقة الا يرى انه لا يوجد كل ما اراد العبد بخلاف ما اراد الله  
فهذا يدل على ان قدرته ناقصة بالنسبة الى قدرة الله وان اجتماعهما في الفعل وقد اعترف  
السائل بان كمال القدرة ان يكون على وفق ما اراد ولا يوجد هذا في العبد قطعاً  
حينئذ اذا تعدد الاله يتصف كل منهما بقدرة غالبية فكيف يقاسن هذا على مذهب  
الاستاذ بعد تقدير تماميته فليست مل في هذا فانه من معاركة الافهام وقد غفل عنه  
ناظر وهذا المقام والله ولي التوفيق والانعاس ( قوله كما في افعال العباد عند  
الاستاذ ) فانه ذهب الى ان فعل العبد حاصل بمجموع القدرتين على ان يكون مؤثراً تاماً  
في اصل الفعل بطريق جرى عادته تعالى بان يخلق عقيب قصد العبد ولا يخلقه بدونه  
وان قدر على ذلك كما في سائر الغايات فلا يلزم نقص في قدرته تعالى لان ارادته تعالى  
تعلقت ههنا بان يكون لقدرة العبد مدخل فيه وقد حصل الفعل على وفق ما اراد  
وقد عرفت انه لا يؤيد المنع المذكور ولا سنده لان الفعل وان كان بمجموع القدرتين  
وكان المجموع علة تامة للفعل عند الاستاذ وهو مذهب الماتريدية على ما هو  
المفهوم من كلام الفاضل المحشي في بحث افعال العباد وهو اللازم لتحقيق صدر  
الشريعة في التوضيح على ما حققه بعض الافاضل في بعض رسائله وحققناه ايضا  
هناك لكن لا يشك عاقل في كون قدرة العبد مغلوبة وناقصة وذاليس كذلك فيما نحن  
فيه هذا وبما قررنا ايضا ظهر اختلال ما قرره بعض الافاضل في خواشي الالاري من  
ان مذهب الاستاذ مقابل لمذهب الماتريدية وانه ليس لقدرة العبد تأثير عند الماتريدية  
وما قاله المحشي المدقق ههنا حيث قال اعلم ان فعل العبد واقع عندنا بقدرة الله  
تعالى وحدها وعند المعتزلة بقدرة العبد وحدها وعند الاستاذ بمجموع القدرتين  
على ان يتعلقا جميعا باصل الفعل وعند القاضي على ان تتعلق قدرة الله تعالى باصل  
الفعل وقدرة العبد بكونه طاعة ومعصية وعند الحكماء بخلق الله تعالى في العبد  
كذا في شرح المقاصد انتهى وليكون ما قرره غير تام عنده احواله الى شرح المقاصد  
اذا حاله اليه للتأييد وعلى كل تقدير فكل كلام شارح المقاصد لا يخلو عن تسامح وسجيء  
ان الشارح يقرر المذهب في افعال العباد على مذاق الاستاذ وهو بصدد تقرير  
مذهب الماتريدية حيث قال هناك وتحقيقه ان صرف العبد قدرته الى الفعل كسب  
وايجاد الله تعالى عقيب ذلك خلق والمقدور الواحد داخل تحت قدرتين ليسكن  
بجهتين مختلفتين هذا وقد صرح الفاضل المحشي في موضع بان هذا التمايز من مذهب  
مذهب الاستاذ فليكن هذا على ذكر من ذلك ( قوله وكذا يمكن اختيار الثالث ) وهو  
ان يكون تكونهما باحدهما ولا نسلم الترجيح بلامرجح لم لا يجوز ان يكون المرجح

ارادة احدهما الوجودية توسط قدرة الاخر او تفويض احدهما بآرادته تكون جميع  
الامور الى الاخر ولا استحالة فيه هذا واعترض عليه بان حاجة خصوصية المعلوم  
الى خصوصية العلة ضرورية وان معنى التردد ان المقدور المعين اما ان يجوز وقوعه  
بهما او باحدهما فقط والارادة لا تصلح مرجحاً لمثلها لان ما رجحه يكون خلافه جائزاً  
في نفسه وجوابه ان ضرورية الحاجة المذكورة لا تساقى كون ارادة  
احدهما الوجود بقدرة الاخر مرجحاً او كون التفويض مرجحاً لان المعلولات  
حينئذ تحتاج بخصوصها الى الاله الخصوص المؤثر بقدرة فقط غايته ان ارادة  
الوجود كذلك او تفويضه من الشرط ولا مانع في ذلك ثم انما لا نسلم ان الارادة لا تصلح  
مرجحاً لمثلها لان ما رجحه يكون خلافه جائزاً في نفسه قلنا ذال موجود ههنا  
غايته انه بعد صرف الاخر قدرته واداته الى الوجود يكون خلاف ارادة ذلك الواحد  
ممتنعاً اذا امتناع بالغير لا شك في جواز خلافه على ان الارادة وما حصل بسببها  
لكونها من الممكنات يجوز خلافها في انفسها قطعاً لكن يرد عليه ما اشرنا سابقاً من انه  
اذا تعدد الاله تكون حقيقة كل منهما مغايرة لحقيقة الاخر نوعاً وشخصاً فتختلف  
الارادتان ههنا قطعاً فلا يقع من واحد مثل تلك الارادة فضلاً عن ان تكون مرجحاً  
ولا يقع ايضا من واحد التفويض فضلاً عن ان يكون مرجحاً على ان التفويض  
يستلزم التعطيل والكلام ههنا في الواجب الوجود الصانع التام للقدرة كما حرره  
سابقاً وبهذا ظهر اختلال ما قاله المحشي المدقق وارتضاء المحقق وكذا يجوز  
ان يكون كل منهما مستقلاً في اليجاد لكن اراد احدهما وجوده ولم يرد الاخر  
وجوده ولا عدمه ولا استحالة في ذلك انتهى وليس هذا الا التعطيل كما لا يخفى على اهل  
التحصيل نعم يمكن مثل هذه المنوع بقاء على ظاهر كلام الشارح من ان المقصود  
ههنا نفي تعدد الاله مطلقاً لا على ما حرره المحشي في كلامه سابقاً ولو كان مقصوده  
هو الا لزام للشارح الفاضل علامة الانام لا يخلو عن الملام وكان غير مناسب  
لما سبقه في المقام والتحقيق في هذا المقام اي في ان الالهية حجة قطعية لا تقبل المنع  
او اقتناعية تفيد المسترشد لا الا لزام للجاحد انه ان حمل الالهية على نفي تعدد الصانع  
مطلقاً سواء كان مؤثراً بالفعل او لا فهي اقناعية لا تفيد القطع سواء كانت  
مبنية على تقدير التامع الفرضي كما اشار اليه بقوله لا يقال او على اطلاقه كما اشار اليه  
اولاً فانه سواء اريد بالفساد الخروج عن هذا النظام او عدم التمكن يرد عليه  
متع الملازمة ان اريد بالفعل ومنع انتفاء اللازم ان اريد بالاسكان على ما بينه الشارح  
في الموضعين هكذا ينبغي ان يقرر لكن الظاهر من منطوق الالهية نفي تعدد الصانع  
المؤثر في السماء والارض حيث قال الله تعالى لو كان فيهما اه اذ ليس معنى الظرفية  
ههنا التمكن فيهما لكونه معنى حقيقة لالهانه محال على الله تعالى فيكون المراد



التصرف والتأثير فيهما مع ان الالية في صدق اثبات وحدانية الواجب الموجد بالعالم  
المشاهد فلا بد ان يحمل على ذلك والمعنى لو كان المؤثر فيهما آلهة الا الله فسدنا  
اي لم يتكونا فالحق حينئذ ان الملازمة قطعية فتكون الالية حجة برهانية لان تأثير  
الالهين في تكوينهما على سبيل التوارد بان يوجد كل منهما على حدة محال لامتناع  
توارد العلتين المستقلتين على معلول واحد شخصي فتأثيرهما في تكوينهما على  
سبيل الاجتماع بان يكون تكوينهما بمجموع قدرتهما وعلى سبيل التوزيع والتقسيم  
بان يكون المؤثر في السماء الهما وفي الارض الهما آخر مثلا وحينئذ نقول لو امكن  
الهمان مؤثران فيهما اجتماعا وتوزيعا لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما  
صانعا تام القدرة لكن امكان التمانع لكونه مستلزما للمحال محال فلا يكون احدهما  
صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام كل من السماء والارض وعدم وجوده  
ان كان التأثير على سبيل الاجتماع ضرورة انعدام جزءه الكلي حينئذ المستلزم  
لانعدام علته لان انعدام الجزء يستلزم انعدام الكل قطعا وانعدام البعض ان كان  
على سبيل التوزيع لانتفاء علته التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر يلزم ان يفسد العالم  
بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس كلا او بعضا لان التعدد يستلزم امكان التمانع  
المستلزم لان لا يكون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا على تقدير  
الاجتماع وبعضا على تقدير التوزيع فعلى قوله فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون  
التأثير على سبيل الاجتماع والتوزيع يلزم عدم وجود الكل او البعض عند كون  
احدهما صانعا الذي يستلزم امكان التمانع الذي يستلزم تعدد الصانع  
هذا خلاصة التيسر للفاضل السلك كوفي في هذا المقام ونهاية تحريره بعون الله  
العلام وقد حسنه غاية التحسين وحرره بغاية التبیین وفيه بحث اما اولافلا ناقد اشرفنا  
مرارا الى ان هذا انما يتم على الشارح فيما يستفاد من ظاهر جوابه اعنى قوله  
وهو لا يستلزم اه اذ الظاهر منه رجوع الضمير الى عدم تعدد الصانع بناء على جعل  
قوله فلم يكن احدهما صانعا سلبا جزئيا كما عرفت تقريره واما اذا كان راجعا الى  
امكان التمانع على معنى ان امكان التمانع يستلزم لا يكون احدهما صانعا ولا يستلزم  
انتفاء المصنوع لجواز ان يوجد لا احدهما ابتداء قبل وقوع التمانع على ما حرره سابقا  
فلا يتم هذا التحقيق فان قلت جواز ان يوجد باحدهما ابتداء منافي لمبنى التحقيق  
الذى هو فرض تعدد المؤثر اذ على هذا يكون المؤثر واحد اقلت هذا وارد على اعتبار  
التمانع الفرضي في الدليل حينئذ قطعا وقد اعتبره الشارح وبني جوابه عليه والظاهر  
ان تحقيقه مبني عليه ايضا كما عرفته وان بنى التحقيق المذكور على عدم اعتباره  
فليقر به لا بل مذكور واما ثانيا فلانا لا نسلم انه لو امكن التمانع بينهما يلزم ان لا يكون  
احدهما صانعا اذ لا يلزم من الامكان الوقوع فلم لا يجوز ان يقع التأثير اجتماعا

مارادشوما

بارادتهما كما في افعال العباد عند الاستاذ اذ يقع التأثير بها على سبيل التوزيع  
 بارادتهما ايضا ولا يلزم الترجيح بلا مرجح حينئذ كما عرفت من المحشى فلا يلزم حينئذ  
 الانعدام لا الكل ولا البعض وعلى هذا بنى المحشى المدقق وقال ههنا مغترضا على  
 المحشى في قوله فيلزم انعدام الكل اه فيه انه يجوز ان لا يعدم كون احدهما صانعا  
 فلا يلزم انعدام الكل ولا البعض وان اريد انه يلزم الكل بالامكان فانه فناء اللازم  
 ممنوع ومن لم يتنبه لهذا قال هذا الكلام منسأمة قلة التدبر فان عدم كون احدهما  
 صانعا لازم لامكان التامع الذي هو لازم لامكان التعدد فانه قد عرفت ان كلامه  
 هذا من قلة التدبر لا بالانسليم ان عدم كون احدهما صانعا لازم لامكان التامع فان  
 امكان التامع لا يقتضى وقوعه فلم لا يجوز حينئذ ان يكون كل منهما صانعا اما اجتماعا  
 واما توزيعا على ما قررناه نعم تكونهما بمجموع القدرتين بارادتهما وتكونهما على سبيل  
 التوزيع بهما بارادتهما ايضا منظور فيه ههنا ولا يقاس ما نحن فيه على افعال العباد  
 عند الاستاذ كما حققناه سابقا لكن المحشى اعترف واعثنى به في رد كلام شرح المقاصد  
 فان كان هذا مسلما عنده فلا يكون ما ذكره تحقيقا وان لم يكن مسلما فيكون ما في شرح  
 المقاصد ايضا برهانا تحقيقيا واما ما للثافلان الظاهر ان المحشى بنى هذا التحقيق على  
 عدم اعتبار التامع الفرضي اذ لو كان مبنيا على اعتباره لما كان له حاجة الى اعتبار  
 التأثير في الصانعين المفروضين كما حققه اذ مطلق التعدد يستلزم امكان التامع قطعا  
 ويدل على ما ذكرناه به بعد هذا قال ويمكن ان يوجه اه فقد بيني ذلك على اعتبار التامع  
 الفرضي فالحق ان اعتبار التأثير في الصانعين المفروضين يستلزم تمانعهما قطعا  
 فحاصل كلامه حينئذ انه اذا تعدد الصانع المؤثر فتأثيرهما لا يكون على سبيل  
 التوارد لكونه بل اما على سبيل الاجتماع بان يكون التكوين بمجموع القدرتين او على  
 سبيل التوزيع حينئذ نقول انه لو تعدد الصانع المؤثر في السماء والارض لوقع التامع  
 بينهما - حاضرة كون كل منهما صانعا تام القدرة لكن التامع محال لاستلزامه  
 المحال فلا يكون احدهما صانعا واذا لم يكن احدهما صانعا يلزم انعدام الكل  
 ان كان التأثير على سبيل الاجتماع لانعدام جزءه الكل او انعدام البعض ان  
 كان التأثير على سبيل التوزيع لا تنفأ العلة التامة فعلى تقدير تعدد المؤثر  
 في العالم يلزم ان يفسد العالم بمعنى ان لا يوجد هذا المحسوس لان التعدد يستلزم التامع  
 المستلزم لعدم كون احدهما صانعا المستلزم لعدم تكون العالم كلا او بعضا فعلى قوله  
 فيلزم انعدام اه انه على تقدير ان يكون التأثير على سبيل الاجتماع او التوزيع يلزم  
 عدم وجود الكل او البعض عند كون احدهما صانعا الذي يستلزمه التامع الذي  
 يستلزمه التعدد هذا هو التقرير المطابق لسياق كلامه وسبقه فيثبت لا يرد عليه شيء  
 من الابحاث التي قررناها الا انه يرد عليه ايضا منع الملازمة الاولى باننا لانسلم انه لو



تعدد الصانع المؤثر لوقوع التمانع فلم لا يجوز ان يكون التأثير بمجموع القدرتين بارادتهما كما في افعال العباد عند الاستاذ هذا في صورة الاجتماع واما في التوزيع فلم لا يجوز ان يكون تأثير كل في نصيبهما بارادة الاخر او بتقويض الاخر فلا يقع التمانع ولا يلزم الترجيح بلامرجح ايضا ويدفع ايضا بان قياس ما نحن فيه الى مذهب الاستاذ في افعال العباد قياس مع الفارق اذ كل من المؤثر ههنا مستقل تام القدرة واما قدرة العبد وان كانت مؤثرة لكنها ناقصة مغلوقة قطعاً فلا بد انه لو تعدد المؤثر المستقل لوقع التمانع قطعاً بقي انه اذا كان مراد المحشى ما حققه فالظاهر ان مراد شارح المقاصد ما ذكره ههنا ايضا فلم صرفه عن ظاهره وردد فيه بين اعتبار التمانع الفرضي وعدمه وايضا لم اورد المعنيين المذكورين ههنا في صورة الاطلاق بل الظاهر ان تحقيقه هذا مأخوذ عما ذكره فايرد عليه برد على هذا ايضا وهذا اشكال صعب على المحشى ههنا الا ان يقال لعله بنى كلام شارح المقاصد على نفي تعدد الصانع مطلقاً فردد فيه واورد على الشق الثاني ما اورد لكن الظاهر ان كلام شارح المقاصد كالصريح في ان مراده نفي تعدد الصانع المؤثر فالحق ان استدلال شارح المقاصد قريب الى التحقيق لكن ما حققه على ما بيناه اوفق بالقبول كما لا يخفى على الفحول وبما قررنا ههنا ايضا ظهران ما قاله السلكوني بعدما قرر المقام على ما نقلناه واعلم انه يمكن حل قوله لا يقال الملازمة قطعية على هذا التوجيه وحينئذ لا يتم الجواب المذكور انتهى ليس بشئ لان هذا القائل بنى توجيهه هذا على اعتبار التمانع الفرضي في الدليل وقد عرفت انه مزيف في تحقيقه هذا ولعله مبنى على زعمه القديم في تحرير مراده مع ان الجواب المذكور على هذا التحقيق غير تام سواء حل قوله لا يقال على هذا التحقيق اولاً وليت شعري ماذا اراد هذا وقد بقي هنائي وهو ان هذا التحقيق انما يجعل الآية قطعية للخواص الذين يفهمون المقدمات الدقيقة لالاعوام الذين لانصيب لهم من الاطلاع على الدقائق فهذا التوجيه وان كان مبني على منطوق الآية لكنه مشتمل على مقدمات صعبة الفهم يفهمها اولوا الالباب فتكون الآية حجة قطعية عندهم ولا يضر هذا فيما قرره الشارح من ان الآية بظاهرها حجة اقناعية والملازمة عادية فلا منافاة بين هذا التحقيق وبين ما اشار اليه الشارح فالخاصل ان الآية بظاهرها ومنطوقها حجة اقناعية وبإشارتها مع منطوقها حجة قطعية فليست في هذا المقام فانه حقيق بالتأمل التام (قوله ويمكن ان توجه الملازمة) اي يمكن توجيه الملازمة في الآية بحيث تفيد نفي تعدد الصانع قطعاً مطلقاً سواء كان الصانع مؤثراً اولاً و**مكانه** ترقى الى تحقيق القطعية تعريضاً لشارح المقاصد وهذا ايضا على تقدير ان يكون المراد بالفساد عدم التكون بالفعل والمعنى انه لو امكن تعدد الواجب الذي من شأنه التأثير

والايجاد لم يكن العالم محققاً بالاحرى ان لا يكون موجوداً لان وجوده فرع امكانه والاى وان كان العالم ممكناً حين تعدد الواجب لا يمكن التمانع بينهما ضرورة كون كل منهما قادراً تاماً وتحقيق مضمون مقدور بينهما وهو امكان المصنوع لكن امكان التمانع محال لاستلزامه المحال على ما مر فلا يكون العالم ممكناً فلا يتعدد الصانع وانما قلنا ان عدم تعدد الصانع ملزوم لعدم امكان العالم بهذا الدليل اعني لزوم امكان التمانع لا يمكن العالم لان امكان التمانع لازم لمجموع الامرين اعني التعدد وامكان شئ من الاشياء فاذا فرض التعدد يلزم ان لا يكون شئ من الاشياء ممكناً حتى يلزم امكان التمانع الذي هو المحال وحاصله انه اذا تعدد وامكن حينئذ العالم يلزم امكان التمانع المحال فلا بد انه اذا تعدد الصانع يلزم ان لا يكون العالم حتى لا يلزم امكان التمانع المحال ولك ان تقول حاصله انه لو تعدد الواجب قايماً ان يكون العالم واجباً وهو محال لانه خلاف المفروض ولانه ثبت بالبراهين حدوثه على ما اشار اليه المصنف وما يكون حادثاً لا يكون واجباً ولوضوح فساد تركه واما ان يكون ممكناً وهو محال ايضا لانه يلزم امكان التمانع المستلزم للمحال فلو تعدد الواجب لم يمكن شئ من الاشياء فلزم ان لا يوجد قطعاً وبما حررنا اندفع ما قاله بهض الافاضل من ان عدم امكان شئ من الاشياء لا يستلزم الفساد بمعنى عدم التكون بل وازكونه واجباً انتهى لان عدم كون العالم واجباً لم يحفظ في الدليل وان كان متروكاً على ما اوضحناه على ان المقصود ههنا هو الاستدلال بالاثار على وحدة المؤثر فلا وجه لهذا الجواز قطعاً فظهر ان مبنى هذا الوجه هو اعتبار التمانع الفرضي وحل الفساد على عدم التكون واما الوجه السابق فبقي على عدم اعتباره على ما عرفت من انما لا مزيد عليه وقد عرفت ايضا ان الظاهر ان استدلال شارح المقاصد محمول على عدم اعتبار التمانع الفرضي وان الظاهر من ترديد المحشى هنالك هو الشق الثاني لا الاول وقد عرفت من ان اندفاع ما اوردته عليه فظهر اختلال ما قاله المحشى المحقق ههنا من انه يمكن حل ما نقله المحشى كشارح المقاصد على هذا التوجيه بان يكون المراد بقوله لم تتكون السماء والارض لم يمكن تكونهما ويكون الترديد على تقدير التمانع الفرضي انتهى لان دليله لا يساعد هذا التوجيه قطعاً نعم لو حل على ما حققه اولاً لا يمكن ذلك والله الموفق لما هنالك (قوله لو اريد باللازم) تحرير للمقدمة المتنوعة بملاحظة قيد فيها بمعونة المقام فحينئذ ثبت تلك الانتفاء قطعاً وان كان هذا بعيداً وللإشارة الى ما ذكرنا قال فيما نقل عنه يعني يمكن ان يراد ذلك وتقرير الدليل هكذا لو وجد الصانعان لا يمكن التمانع بان يراد كل منهما ايجاد المصنوع على وجه الاستقلال فامكن ان لا يوجد المصنوع مع وجود العلة التامة وهي ارادة كل منهما لا ممتنع ان يوجد بهما او بكل منهما او باحدهما لكن حل الفساد في الآية على هذا المعنى مما لا يخفى بعده



انتهى (قوله لامتناع اه) دليل لقوله فامكن ان لا يوجد لا لقوله وهي ارادة اه  
كما يقتضيه القرب وامتناع الاول للزوم النقص بهما وامتناع الثاني للزوم التوارد  
المستحيل والثالث للزوم الترجيح بلامرجح واما البعد فن وجوه ارادة عدم التكون  
من الفساد مع ان الظاهر منه هو الخروج عن النظام المشاهد وتقييده بعده بقيد  
الامكان وتقييده بعده ايضا بمنع وجود العلة التامة ثم ان في ذلك المنقول اشارة الى ان  
مذاقه حين اعتبار التمانع الفرضي ان يكون قوله فلم يوجد المصنوع مربوطا بقوله  
لا يمكن التمانع ولا يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما صانعا وقد قررنا هذا امرارا  
في توجيه كلامه وان لم يتبين له فهذا القول لا يكون مربوطا بقوله فلم يكن احدهما  
الا اذا اعتبر لزوم التمانع بالفعل فيلزم وحدة الصانع له قطعاً فيكون مربوطاً به وعلى  
هذا وجهنا تحقيقه السابق على ما هو مقتضى ظاهره ايضا وفيه اشارة ايضا الى انه  
اذا تعدد الصانع كان ارادة كل منهما علة تامة بخلاف ارادة العبد وعدم التنبه  
لهذا اوردا لاعتراض على شارح المقاصد وقد اجرى الله الحق ههنا لكن يرد عليه ان  
المقصود من هذا التوجيه ليس هو التوجيه مع بقاء النظم على ظاهره اذ هو محال  
لانه باي وجه وجهت الاية لاسيما مع اعتبار التمانع الفرضي كما ههنا لا يتق على  
ظاهرها فنقول لانسلم ان كلاما ذكره في وجه البعد وجه بعدا اما الاول والثاني فن  
محمولات اللفظ واما الثالث فهو وان لم يكن من محتملات اللفظ لكونه اعتبارا سررا ند  
لكن المعنى على ذلك قطعاً اذ المراد من الصانع ههنا هو الصانع التام القدرة على ما سبق  
منه فتدبر (قوله لم الامر) اي امر الدليل وكونه حجة قطعية لانه حينئذ يتحقق  
الملازمة وانتفاء اللازم قطعاً اما الملازمة فلان التعدد يستلزم امكان التمانع وهو  
يستلزم عدم التكون بالامكان مع وجود العلة التامة واما بطلان اللازم فلان عدم  
المعلول بالامكان مع وجود علة التامة محال والالم تكن العلة التامة علة تامة فان  
قلت الواجب علة تامة لمعلوله الاول مع ان عدمه ممكن والامكان واجباً ايضا قلت  
امكان عدم المعلول الاول انما هو بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى علته فوجوده  
واجب واللازم التخلف والكلام ههنا في الثاني كما يقتضيه كلمة مع لافي الاول فان  
قلت كما انه يلزم من وجود الواجب الوجود وجود المعلول الاول حتى لا يلزم التخلف  
كذلك يلزم من عدم المعلول الاول عدم الواجب ايضا واللازم التخلف ايضا فيلزم  
امكان عدم الواجب مع انه واجب الوجود لذاته قلت عدم المعلول الاول نظرا  
الى ذات المعلول لا يستلزم عدم الواجب لذاته وانما يستلزمه باعتبار ان وجوده مقتضى  
ذات الواجب اذ حينئذ يلزم من عدمه عدم الواجب ولا يلزم من ذلك امكان عدم  
الواجب لذاته في ذاته وبهذا التحقيق اندفع ما اورده الدواني في حواشي التجريد  
في مثل هذا المقام من ان امكان الملزوم بدون امكان اللازم يستلزم امكان وجود

الملزوم بدون اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما اه وذلك كما اشار اليه ان امكان الملزوم انما  
هو بالقياس الى ذاته وهو يستلزم امكان اللازم بالقياس الى ذات الملزوم كما اشارنا اليه  
بقولنا آنفا اذ حينئذ يلزم من عدمه عدم الواجب لا امكان اللازم بالقياس الى ذات  
اللازم حتى ينافيه امتناعه الذاتي كما اشارنا اليه ايضا بقولنا آنفا ولا يلزم من ذلك  
امكان عدم الواجب بالنظر الى ذاته فاحفظه فانه من نقائص المباحث (قوله فيلزم  
ان يكون كلا الانتقائين الماضيين مقررين) بناء على ان لو ما كان لانتفاء الثاني لانتفاء  
الاول وضعاً وكان كل منهما ماضوياً يكون الانتفاء الاول في الزمان الماضي سبباً  
لانتفاء الثاني في الزمان الماضي فيلزم ان يكون كلا الانتقائين مقررين ويكون المقصود  
تعليل الثاني بالاول بانه لما كان الاول منتفياً كان الثاني منتفياً ايضا لذلك فيكون  
الانتفاء الاول برهاناً لمياً وعلة للانتفاء الثاني ولا بد ان يكون السبب والعلة معلومين  
للسامع حتى يصح التعليل بذلك كما في قولك لو جئتني لا كرمت فان عدم المجيء وعدم  
الاکرام معلومان للسامع والغرض منه تعليل الثاني بالاول لان ذلك اي سبب عدم  
الاکرام غير معلوم له فافاد ان سببه عدم المجيء المعلوم لك والخاص على ان وضع كلمة  
لوانما هو لبيان ان سبب انتفاء الثاني المعلوم هو انتفاء الاول المعلوم وكلاهما ماضيان  
ومن البين انه ليس الغرض من الاية هذا اذا انتفاء تعدد الصانع غير معلوم للسامع  
بعد فضلاً عن كونه في الزمان الماضي حتى يبين به انتفاء الفساد مع انه مشاهد  
فلا يحتاج الى طلب سببه له حتى يبين بهذه الاية على ان الوجود خير محض والغدم شر  
فلا ينبغي ان يسئل عنه حتى يبين سببه بل المقصود بيان تحقق الانتفاء الاول في جميع  
الازمنة بدليل تحقق الانتفاء الثاني بناء على ان السامع لما كان متردداً في وحدانية  
الباري تعالى مع تحقق الانتفاء الثاني عنده قطعاً سبق هذه الاية لاثبات الوحدة  
بالانتفاء المحقق عنده حتى يحصل له العلم بانتفاء التعدد ويزول التردد في الوحدة  
فخاصل السؤال ان ما هو المستفاد من وضع كلمة لو بنا في ما قررته في هذه الاية من  
انها حجة اقناعية او قطعية فلو قيل انها حجة يلزم استعمال لوعلى خلاف وضعه  
ويجب ان ينزه كلام الباري عن مثله وان ابقى كلمة لوعلى وضعه فلا تكون الاية حجة  
كما عرفت فلا بد من ابقاء لوعلى اصل وضعه ورفع النزاع من البين بانها حجة اقناعية  
او قطعية هذا على مذاق بعض الافاضل واما على مذاق المحشى على ما قررنا به  
كلامه آنفا فهو ان المقصود من الاية هو الاستدلال وهو بنا في ما هو المستفاد من  
الاية بمقتضى وضع كلمة لو من ان انتفاء الفساد في الزمان الماضي بسبب انتفاء التعدد  
فيه فلا بد من التوجيه في كلمة لوعلى يتم المقصود وهو الاستدلال وانما قلنا بذلك  
اذ لا يسوغ لعاقل ان يجزم في هذه الاية بمقتضى كلمة لو ويرد كونها استدلالاً اذا انتفاء  
التعدد غير معلوم للسامع من بداهة حتى يتصور صحة وضع كلمة لو ههنا فتدبر والله



الهادي ويؤيد ما قررنا جوابه بقوله نعم انها كذلك قافهم (قال الشارح العلامة لكن قد يستعمل في العرف اه) العرف اذا اطلق يراد به العرف العام لكن بقرينة قوله الاستدلال يحمل الى عرف المنطقيين ويؤيده ما قاله في شرح التلخيص في بحث لو اذا تصفحنا وجدنا استعمالها على قاعدة اللغة اكثر لكن قد تستعمل على قاعدتهم اي المنطقيين فيرد عليه انه كيف يحمل الآية على قاعدتهم والقرآن لم ينزل الا على لغة العرب بل التحقيق ان هذا الاستعمال ايضا من اللغة الا ان الاشيع هو الاول كذا افاده الشريف في حواشي المطول الا ان يقال المراد من لفظ الاصل في قوله بحسب اصل اللغة هو الكثير الشائع ولا يراد به الامر الكلي بقرينة قوله مقابله قد يستعمل اه وحينئذ يراد بالعرف عرف اللغة بهذه القرينة وقوله للاستدلال لا ينافي هذا لا ينكر الخج القرآنية فيثبت يكون كلمة لو مشتركة بين المعنيين ومقام الاستدلال قرينة على ان المراد منه هو المعنى الثاني اعني امتناع الاول لامتناع الثاني وعلى هذا يمكن ان يحمل ما ذكره في المطول ايضا اذا المستعملة على قاعدتهم لا يلزم ان تكون مبنية على قاعدتهم بل يجوز ان تكون على قاعدة اللغة ويكون موافقا لما هو عليه مع انه اذا لم ينكر الخج القرآنية فلا يستبعد مثل هذه الموافقة وعلى كل تقدير يندفع اعتراض الشريف عليه واندفع ايضا ما قاله بعض الافاضل همنا من ان ظاهر كلامه في شرح التلخيص دل على انه استعمال منطقي خلاف ما دل عليه كلامه ههنا من وجوه (قوله ولو سلم الدلالة) كانه اشارة الى ان قوله من غير دلالة على تعيين زمان من الازمنة جواب عن سؤال كانه قيل ان الآية لو تم الاستدلال بها فاما تدل على الاستدلال بانتفاء الفساد في الزمان الماضي على انتفاء التعددية ايضا ولا يلزم منه المطلوب اعني انتفاء التعدد مطلقا فلا يتم الاستدلال بها على المطلوب وحاصل ما اشار اليه ان المقصود بالآية هو الاستدلال بانتفاء الفساد مطلقا على انتفاء التعدد مطلقا من غير تعيين الماضي وان كان الصيغة تقتضيه بحسب الظاهر لان كلمة لو اذا استعملت في الاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط يراد بها هذا المعنى فزاد المحشى على هذا بقوله ولو سلم اه اي ولو سلم الدلالة في هذه الآية على ان انتفاء التعدد في الزمان الماضي بسبب انتفاء الفساد فيه ايضا على ما هو مقتضى الصيغة اتم الاستدلال على انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا دل على انتفاء التعدد في الماضي دل على انتفاء التعدد مطلقا لانه اذا تعدد بعد في الحال او الاستقبال يكون ما جاء به التعدد فيهما وفي احدهما حادثا والحادث لا يكون الها فلا يكون ما به التعدد الها فيكون الصانع واحدا هذا حاصل كلام المحشى والظاهر ان سوق الآية للاستدلال بانتفاء الجزاء على انتفاء الشرط مطلقا مع انه استدلال بالنظر الى السامعين الحاضرين المتردين

في وحدانية الباري تعالى فلا معنى للاستدلال بالنظر اليهم بانتفاء الفساد في الماضي على انتفاء التعدد فيه ثم ضم دليل آخر الى تحصيل المطلوب فالظاهر ان قول الشارح من غير دلالة على تعيين زمان اه بيان للواقع (قال الشارح العلامة) وقد يشبه على بعض الاذهان احدا الاستعمالين حيث اشبه على السائل استعمال الثاني بالاول في الآية فاعترض عليه وقوع الخطب كما عرفت ومنهم من قال ههنا في تفسير قوله فيقع الخطب كما وقع لابن الحاجب اذ نظر الى الاستعمال الثاني فوجد كلمة لو تدل على انتفاء الاول لا انتفاء الثاني اي يعلم به ذلك فاعترض على من قال انها لا انتفاء الثاني لا انتفاء الاول بان الاول ملزوم والثاني لازم وانتفاء الملزوم لا يدل على انتفاء اللازم بل الامر بالعكس هذا ولا يخفى انه لا يطلق عليه الاشتباه ولا الوقوع في الخطب بل الشيخ ابن الحاجب جازم في ذلك بطلان مذهب الجمهور بانها لامتناع الثاني لامتناع الاول وطا كمن بانها لامتناع الاول لامتناع الثاني الا ان يقال انما ذهب الشيخ الى ما ذهب اليه لانه نظري في الآية المذكورة فوجد كلمة لو فيها تدل على امتناع الاول لامتناع الثاني فاشبه عليه الامر واعترض عليهم في قولهم بانها لامتناع الثاني لامتناع الاول بانه لا يتم في جميع المواضع وذهب الى ما ذهب مع انه لم يفرق بين الاستعمالين ولم يعلم ان لكل استعمال موقعا فوقع في خطب عظيم لكن انظر ان كلامنا من الانتفاءين ثابت وان الاستعمال الثاني متفرع على الاستعمال الاول فان كلمة لو لما دلت على ان انتفاء الاول علة لانتفاء الثاني كما اشار اليه الجمهور وقرئ بما يكون الانتفاء الثاني مع لو ما عده السامع دون الاول فيستدل به عليه دلالة بالمولود على علمه كما ذهب اليه الشيخ ابن الحاجب والاستعمال الاول بمنزلة البرهان اللعي والثاني بمنزلة البرهان الا في فنظر ابن الحاجب الى الاثر ونظرهم الى الاصل وبهذا يمكن ان يرتفع النزاع بين الفريقين (قال الشارح العلامة) هذا تصريح بما علم التزاما كانه لدفع الاستدلال في هذا القول بعد اشارة الى وجود الذات الواجب الذي يكون وجوده من ذاته لا حاجة الى تصريح كونه قد علم ان الذات الواجب لا يكون الا قدما وحاصل دفعه انه قد يصح كثير من الاشياء الممكنة بعد ما علم ضمنا او التزاما كما فيما نحن فيه لان المحدث لما سوى الله تعالى ليس الا الذات الواجب كما سبق وهو لا يكون الا قدما اذ لو كان حادثا مستمورا بالعدم لكان وجوده من غيره ضرورة والتالي باطل لكونه خلاف المفروض فكذا المقدم فلا يكون الواجب الا قدما هذا قوله اذ الواجب الوجود اه علة لدعوى المعلوماتية بطريق الالتزام المستلزمة لدعوى الزوم في نفس الامر فلا يتجه عليه انه لا يتم لان الدليل لا يفيد الا الزوم في نفس الامر وهو لا يفيد العلم به التزاما وان الواجب كالتقديم من لوازم الله تعالى فلا معنى لجعله من لوازم



الواجب دون الذات المستجمع لجميع الكمالات هذا ما قاله بعض الافاضل من انه  
 دليل على دعوى المتن وليس متعلقا بقوله تصريح بما علم ضمنا ليس بشئ مع انه يلزم  
 حينئذ للشارح ان يقول هكذا لان المحدث للعالم لا يكون الا قديما وهذا ظاهر وان  
 خفي عليه على انه لا حاجة الى الاستدلال عليه حينئذ لانه علم مما سبق بل الاستدلال  
 انما هو على هذه الدعوى وبذلك تكون المسئلة مدللة ايضا والا اورد في ظاهر العبارة  
 بطريق التوضيف ولم يفسره الشارح بقوله يعني ان محدث العالم قديم كما فسر بذلك  
 في قوله الواحد اشارة الى انه معلوم مما سبق لا حاجة الى الاستدلال عليه لكن استدلال  
 عليه ايضا بهذه المناسبة لانه مسئلة ايضا لا ينبغي ان تترك على ظاهرها وبهذا اندفع  
 ما اوردته ذلك الفاضل على قوله تصريح بما علم اه من انه اذا جعل القديم خبرا بعد خبر  
 كما عرفت انه المرجح من الوجهين وجعل تعريف المستدل قصرة على المستدل اليه لم يكن  
 نصري بما علم التراما انتهى هذا ثم ان قوله اذا الواجب الوجود لذاته لا يكون الا قديما  
 مسلم عند الكل وان كان عكسه كليا اعني كل قديم لا يكون الا واجب الوجود لذاته  
 غير مسلم الا عند بعض المتأخرين فقوله حتى وقع في كلام بعضهم غاية للقول المذكور  
 على ظن الانعكاس الكلي بناء على ظن المتساويين مترادفين فذهب بعض المتأخرين  
 نشأ من ذلك لا على عدم تسليم الانعكاس المذكور اذ لا يرغم عاقل في ذلك التساوي  
 فضلا عن الترادف الناشئ منه فقوله حتى وقع اه لا يحتمل ان يكون نتيجة مجرد  
 كون الواجب قديما بدون العكس كما زعم بعضهم بل الظاهر انه غاية للقول المذكور  
 على توهم الانعكاس الكلي في ذلك ولذا رده الشارح وقال لا كلام في عدم استقامته  
 وانما الكلام في استقامة الامر الذي بني ذلك عليه وهو التساوي بحسب الصدق  
 وهذا ليس بتام ايضا عند بعضهم اذا قديم عندهم اعم من الواجب لصدقه  
 على صفات الواجب والواجب لا يصدق عليها ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة  
 ولا في تعدد القدماء مطلقا على انه قد قيل لا تعدد للقدماء عندهم ايضا اذ القدماء  
 عبارة عن اشياء متغيرة لا اول لها ولا تغاير عندهم فيما بين الصفات ولا بينهما وبين  
 الذات فاندفع بهذا ما قيل من ان تعدد القدماء يوجب وجود موجودات مستغنية  
 عن الواجب لذاته لان علة الحاجة عند المتكاملين الحدوث وهذا في المعنى قول بتعدد  
 الذات القديمة الا ان يتزل من القول بان المحوج هو الحدوث الى القول بان المحوج  
 هو المكان على انا نقول سواء كان المحوج الحدوث او الامكان فالمراد بالمحوج  
 في الوجود الى الغير ولا احتياج في وجود الصفات الى الغير بل الى الذات لانها ليست  
 غيرها فتعدد الصفات لا يوجب وجود موجودات مستغنية فليس بمحال وانما  
 المستحيل تعدد الذات القديمة لانه الذي اوجب وجود الموجودات المستغنية هذا  
 وقوله ولا استحالة في تعدد الصفات اه وقوله وانما المستحيل تعدد الذات اه من قبيل

اضافة الصفة الى الموصوف والمعنى والاستحالة في الصفات القديمة المتعددة  
 وانما المستحيل هو الذات القديمة المتعددة ولكون التعدد منشأ الاستحالة ولعدمه  
 قال ما قال ومن الافاضل من لم يتقطن لذلك وقال ما قال من ان الاولى انما المستحيل  
 وجود الذات القديمة ولا ضرر في هذا المقال ثم قال وانما المستحيل تعدد الذات القديم  
 ولا يخفى ركا كنه هذه الاضافة على ذوى الفطنة على انه لا مانع في اضافة التعدد الى  
 لفظ الجمع في هذه الصورة ولعمري ان امثال هذه المباحث مما لا ينبغي ان يهتم بشأنها  
 لكن نخاف على القاصرين فلا تكن من الغافلين (قوله قدماء المتكلمين اه) يعني  
 ان ما وقع في كلام بعضهم من الحكم بترادف الواجب والقديم يمكن ان يكون مستقيما  
 بان يكون المراد به التساوي في الصدق دون ما هو المشهور في الاتحاد في المقهوم  
 فان قدماء المتكلمين قد يريدون بالترادف التساوي في الصدق والاتحاد في الحكم  
 وقد ذكر الشيخ ابو المعين ان الايمان والاسلام من الاسماء المترادفة بمعنى الاتحاد  
 في الحكم حيث يحكم على كل مؤمن بانه مسلم وعلى كل مسلم بانه مؤمن ثم بين لكل  
 منهما مفهوما على حدة وهذا الاطلاق اعني اطلاق الترادف كاطلاق الاتحاد على  
 الايمان والاسلام قال المصنف في هذه الرسالة ان الايمان والاسلام واحد وحقق  
 الشارح ههنا معنى الوحدة بانهما واحد حكما على معنى كل مؤمن مسلم وبالعكس بعد  
 بيان تغاير مفهوميهما وصرح بان مراد المشايخ من انهما لا يتغايران انهما لا ينفك  
 احدهما عن الاخر لا الاتحاد في المفهوم اذ لا شك انهما متغايران مفهومهما فظهر انهم  
 يطلقون الاتحاد والترادف على التساوي في الصدق على ما وقع في كلام الشيخين  
 فلم لا يجوز ان يكون مراد من حكم بترادفهما اي الواجب والقديم هذا المعنى اي  
 التساوي في الصدق على معنى ان كل واجب قديم وبالعكس فاذا ذكر بعض الافاضل  
 من انه يجوز ان يكون صاحب البصرة ممن ظن الترادف بين المتساويين ولا يلزم من  
 ذلك اصطلاحهم على اطلاق الترادف على التساوي فلا يكون ما ذكره مؤيد ليس بشئ  
 لانك قد عرفت من كلام الشيخين انهم اصطلموا على ذلك الاطلاق لانهم ظنوا  
 الترادف بين المتساويين كما نلن فان ذلك بعض الظن وكذا ما قاله المحشي المدقق من انه  
 يحتمل ان يكون لكل منهما او لا احدهما معنيان احدهما مشترك بينهما والاخران  
 متغايران والترادف باعتبار الاشتراك وعدمه باعتبار المتغايرين فالتأييد ليس على  
 ما ينبغي انتهى ليس بشئ ايضا لانه وكذا المصنف ايضا في صدد بيان المعنى الشرعي  
 لهما وليس لهما في الشرع معنيان احدهما مشترك بينهما ويكونان مترادفين بهذا  
 الاعتبار والاخر غير مشترك بينهما ويكونان بهذا الاعتبار متساويين غير مترادفين  
 بل لو كان لم يصح اطلاق الاتحاد عليهما الا باعتبار المعنى المشترك بينهما اذ المراد  
 من الاتحاد كما وقع في عبارة المصنف هو المراد من الترادف الواقع في عبارة التبصرة



فالحق ان مراد صاحب التبصرة من الترادف هو الاتحاد في الحكم اي التساوي في الصديق كما في عبارة المصنف وحققه الشارح لكن بقي ان الترادف في عبارة التبصرة وقع صفة للاسماء لا لالفاظ والمراد منه هو الاتحاد في الحكم كما حققناه والترادف في عبارة هذا البعض وقع صفة للفظ كما نقله الشارح فالمتبادر من الترادف اللفظي هو الاتحاد في المفهوم والمتبادر من الترادف الاسمي هو الاتحاد في الحكم فالتأيد ليس على ما ينبغي بل الظاهر ان الشارح اراد ما ذكرناه ايضا حيث يقول كيف يكون الواجب والقديم من الالفاظ المترادفة ولا بد فيها من الاتحاد في المفهوم وهم ما متغايران مفهومهما بل لو كانا يكونان متساويين صدقا وحكما فيكونان من الاسماء الواحدة والمترادفة كما ذكره المصنف وصاحب التبصرة في الايمان والاسلام تبصر (قوله يرد على ظاهره) اي يرد على ما هو المفهوم من ظاهر هذا التصريح من كون وجود الصفات لوجود الواجب مقتضى ذاتها من غير احتياج الى شيء اصلا لان كل صفة محتاجة الى موصوفها لانها لا تقوم الا بها فاحتياج في وجودها الى موصوفها فكيف تكون واجبة لذاتها والواجب لذاته هو الذي لا يحتاج الى شيء اصلا نقل عنه لكن لا يرد على باطنه لان معنى كون الشيء موجودا بذاته ان لا يحتاج الى الغير في وجوده لا بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا فتكون الصفات واجبة لانها غير الذات انتهى يعني ان معنى الواجب لذاته ههنا ليس بمعنى عدم الاحتياج الى شيء اصلا حتى يرد عليه ما ذكره معنا ههنا ان الصفات واجبة لذات الواجب غير منفصلة عنه تعالى وان احتاجت في قيامها اليه تعالى لكنها لعدم كونها غير الذات غير محتاجة الى الغير وقد تقرر ان معنى كون الشيء موجودا بذاته هو ان لا يحتاج الى الغير في وجوده لا بمعنى انه لا يحتاج الى شيء اصلا ضرورة ان الاحتياج الى ما ليس غيره لا يخرج عن كونه موجودا بذاته فالصفات موجودة بذواتها واجبة لذاته تعالى فعلى هذا يكون الالزام في قولهم الواجب لذاته لا من التقوية والصلة بالنظر الى الصفات وهذا تحقيق قوله وسيجيء تأويله هذا او رد عليه ان هذا التأويل مع عدم تمامته في نفسه يتوقف على القول بان الاحتياج ليس نقصا في صفاته وبان قولهم علة الاحتياج هي الحدوث دون الامكان انما هو في غير الصفات وان قولهم كل ممكن حادث انما هو فيما اذا كان صادرا بالقصد والاختيار وكل ذلك تخصيص في الاحكام العقلية ومع عدم تحمل العبارة له لان ضمير قوله لذاته راجع الى الموصول وكان حمل الله عليه يجعله واجبا كذلك حمل الصفات عليها يجعلها واجبة لذواتها لا تفاوت لا يطابقه الاستدلال فان قوله لكان جائزا لعدم في نفسه صريح في ان المراد ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته بمعنى ان ذاته وحقيقته مقتضى لوجوده من غير احتياج الى شيء اصلا ان جواز عدم في نفسه

انما يقابل الوجود بهذا المعنى واقول اما اولافلان الاحتياج ليس نقصا في صفاته تعالى ولا بد لمن يعترف بوجود الصفات وزيادتها ان يقول بذلك والفرق بين احتياج الصفات واحتياج غيرها وان اشكلوه لكن قد عرفت المخلص منافي ذلك فارجع البصر الى تحشية قوله والفرق بين احتياج انتهى هل ترى من فطور واما ثانيا فلان قولهم علة الاحتياج هو الحدوث دون الامكان وكذا قولهم كل ممكن حادث ليس امرا متفقا عليه عند الكل بل عند من اعترف بوجود الصفات لا بد ان يخصص القولان بماعدا الصفة ولا يلزم من ذلك تخصيص في الاحكام العقلية على ان لهم ان يقولوا الاحتياج قسمان قسم هو الاحتياج الى الغير وعلة هو الحدوث وقسم هو الاحتياج الى شيء ليس هو عينه ولا غيره في القيام به والمراد من الاحتياج في قولهم المذكور هو الاحتياج بالمعنى الاول ومن يدعي العموم حتى يلزم التخصيص وبهذا ظهر ان عدولهم من ان المحجوج هو الحدوث الى ان المحجوج هو الامكان على ما وجهه الشارحون ليس بلازم في هذا المقام بل التحقيق ان المراد من القولين امر واحد وان المراد من قولهم كل ممكن حادث كل ممكن محتاج الى الغير حادث قالوا يضعون لهذين المقدمتين هم الذين حرروا مرادهم واما ثالثا فلاننا لا نسلم عدم تحمل العبارة له لان الحمل في قولهم حمل واحد وليس ههنا حملان حتى يلزم ما ذكرنا بل يحتمل ان يكون الواو في قولهم الواجب لذاته هو الله تعالى وصفاته بمعنى مع فيكون المعنى هو الله تعالى مع صفاته فالمستفاد منه ليس الا ان الواجب لذاته هو الله تعالى مع صفاته ولا يلزم عليهم ان يقولوا بان صفاته تعالى واجبة لذواتها وان ابي عنه الاستدلال المذكور واما رابعا فلاننا لا نسلم انه لا يطابقه الاستدلال المذكور فان ضمير لذاته في قولهم بان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته راجع الى ما الذي هو عبارة عن القديم فان كان ذلك القديم عبارة عن واجب الوجود فاللام في لذاته تعليمية ومعناه واجب لاجل ذات الله يعني ان الله تعالى موجب لها وهي واجبة لاجل جلاله فحينئذ ينطبق عليه الاستدلال المذكور لانه اذا لم يكن واجبا لذات الله لكان جائزا لعدم له تعالى في نفسه وههنا شأن كل معلول اختياري لعله اختياري لان ذلك المعلول وان لم يكن جائزا لعدم لها بالنظر اليها اذا التفت محال لكنه جائز لعدم لها في نفسه كما كان جائزا لعدم في نفسه بالنظر الى ذاته اذا صدر عن العلة بطريق الاحتياج وبطريق اختيار ايضا والغلط انما نشأ من عدم الفرق بين جواز عدم لها بالنظر اليها وبين جواز عدم لها في نفسه وبين جواز عدم في نفسه بالنظر اليه والاول يستحيل في كل معلول بالنظر الى علمته مطلقا والثاني يستحيل بالنظر الى علمته الاحتياجية دون الاختيارية والثالث يوجد في كل معلول ممكن بالنظر الى علمته مطلقا والمراد ههنا هو الثاني فلو لم يكن ما هو قديم واجبا لذاته تعالى بان لا يكون صادرا عنه احتجبا



بل لا اختيار اكان جائز العدم له في نفسه فلا كلام على هذا في المقابلة والملازمة  
بين قوله لو لم يكن واجبا لذاته وبين قوله اكان جائز العدم في نفسه نعم لو كان المراد بهذا  
الثاني المعنى الثالث من جواز العدم لم يما ذكر ولا نهدم الاستدلال وبما قررنا اندفع  
ما قيل ايضا من ان التحقيق الذي وعده الشارح في توجيه كلام الضرير من ان  
مراده ان صفات الله واجبة لذاتها اي لموصوفها فان ذات الشيء يطلق على نفسه  
وعلى موصوفه وصفاته تعالى ممكنة في نفسها واجبة لموصوفها يأتى عنه هذا  
الاستدلال لانه قال لو لم يكن واجبا لذاته لكان جائز العدم والواجب لموصوفها  
جائز العدم في نفسه ايضا فلذا استصعبه الشارح انتهى لاننا لنسلم ان الواجب  
لموصوفها جائز العدم له في نفسه وان كان جائز العدم في نفسه بالنظر اليه  
على ما حققناه لا يقال انما يصح ما ذكرته لو كان الاستدلال لبيان قدم الصفات  
ووجوبها لذاته تعالى وما اذا كان المقصود هو الاستدلال على كون كل قديم واجبا  
لذاته على ما هو المتبادر فلا لانا نقول بعد تسليم ما ذكر الاستدلال المذكور  
مخصوص ببيان وجوب ما هو قديم من الصفات اذ لا نزاع لاحد في كون الواجب  
تعالى قديما وواجبا لذاته وانما النزاع في كون الصفات القديمة واجبة وهذا وان كان  
بما لا يلائم ظاهر الاستدلال لكن لا ينبغي ان ينزع في مثله اولوا الاحلام فليتدبر  
في هذا فانه من المقام الذي استصعبه اقوام بعد اقوام والحمد لله المفضل المنعم  
(قوله هذا يدل انتهى) يعني ان قولهم ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء آخر  
يدل على ان الصفات القديمة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اياها لعدم كونها محدثة  
وهذه جهالة بينة فان بديهية العقل حاكمة بان الصفات محتاجة في وجودها  
الى موصوفها بل الى ايجاد موصوفها اياها بطريق الايجاب وحاصله اقتضاء  
الموصوف اياها وهو معنى الايجاد ههنا اذ ليس المراد من الايجاد ههنا هو الاخراج  
من العدم الى الوجود لانه غير لازم من الاحتياج الى المخصص بل المدخلية في الوجود  
ولاشك ان للموصوف مدخلا في وجود الصفات بطريق الاقتضاء فاندفع ما قيل  
ما يحكم به بديهية العقل هو احتياج الصفة الى وجود الموصوف لا الاحتياج  
الى ايجادها والالزام كون الصفات مخلوقة وهو محال فعلى هذا لا يلزم الجهالة  
انتهى لانه كان الصفة محتاجة الى الموصوف في الوجود كذلك محتاجة ههنا  
الى ايجاد موصوفها اياها ايجابا واقتضاء هذا اقول كانه عقول عن قولهم بايجاد  
شيء آخر اذ لا شك ان المحدث ما يتعلق وجوده بايجاد شيء مغاير له اياه والصفات  
لا يتعلق وجودها بايجاد شيء مغاير له اياها بل وجودها انما حصل من الذات وهي  
ليست غيرها فافان الجهالة فضلا عن كونها بينة وقد عرفت منها آتقان معنى قولهم  
لكان جائز العدم في نفسه اكان جائز العدم له في نفسه وما كان جائز العدم له

في نفسه لا بد ان يكون صادرا عنه بالا اختيار اذ لو كان صادرا عنه ايجابا لما كان جائز  
العدم له في نفسه بل واجب الوجود له وان كان جائز العدم في نفسه بالنظر الى ذاته على  
ما حققنا الفرق بينهما سابقا واذا كان صادرا عنه بالا اختيار فيحتاج الى مخصص  
مفارق يبرح وجوده على عدمه وذلك ثابت قطعيا فيكون محدثا بالضرورة اذ المحدث  
هو الذي يتعلق وجوده بايجاد شيء مغاير له بالقصد والاختيار فاللازم من ذلك  
ليس الا ان الصفات القديمة لعدم كونها محدثة لا يتعلق وجودها بايجاد شيء مغاير له  
بالقصد والاختيار بل اللازم ان يتعلق وجودها بايجاد شيء ليس بمغاير لها وهو الذات  
ايجابا واقتضاء وهذا كلام حق لا يشوبه ريب وان خفي على المحشى وقد قررت  
هذا المقام على هذا المنوال ثم رأيت المحشى المحقق نقل ما يقرب الى هذا عن بعض  
الفضلاء في دفع الجهالة ثم قال ان هذا التوجيه مع ورود الاعتراض السابق عليه  
يستلزم استدراك قوله والا اكان جائز العدم في نفسه بل يأتى عنه قائل فانه  
من مطارح الاذكياء انتهى ولا ينبغي ان هذا ان ورد فاما يريد على ما قرره بعض الفضلاء  
على ما قررناه لا نأقرنا الاستدلال المذكور كما عرفت آنفا على وجه لا يرد عليه شيء  
من الاعتراض ولا الاستدراك ولا يرد عليه ايضا ما وقع في بعض نسخ السكوتى  
من انه يرد عليه انا لنسلم انه لو لم يكن واجبا لذاته لكان محتاجا الى مخصص مبين  
مفارق لم لا يجوز ان يكون محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عيناها كان يكون  
قديما صادرا عن ذات الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة لذاته تعالى فلا يلزم حدوثه  
ولا كونه واجبا بذاته تعالى تأمل فانه من مطارح الاذكياء انتهى لانه انما يرد على ما قرره  
بعض الفضلاء لانه جعل قوله لكان محتاجا الى مخصص مبين مفارق اي لذات  
الواجب حيث قال المراد انه لو لم يكن واجبا لذاته اي لذات الواجب لكان محتاجا  
الى مخصص مبين مفارق فيكون محدثا اذ لا نعتى بالمحدث الا ما يكون محتاجا  
في وجوده الى ايجاد شيء مغاير له والصفات ليست غير الذات فلا تكون محدثة فلا يلزم  
الجهالة البينة اذ لا يلزم منه ان لا يتعلق وجودها بايجاد شيء اصلا هذا كلامه وانت  
خبير بما فيه من القصور حيث ترك قوله لكان جائز العدم في نفسه وهو مدار اللزوم  
فورد عليه ما ذكره المحشى المحقق واما على ما قررناه وهو المطابق للاستدلال فلا يرد  
عليه ذلك قطعيا لانه قد عرفت ان المراد من قوله لكان جائز العدم انتهى لكان جائز  
العدم له في نفسه وما كان كذلك لا بد ان يكون محتاجا الى مخصص مفارق وما كان  
محتاجا الى امر ليس غير الذات ولا عينه مثل ان يكون محتاجا الى قديم صادر عن ذات  
الواجب تعالى بتوسط صفة واجبة بذاته تعالى ليس جائز العدم له في نفسه لان ذلك  
الامر المحتاج اليه كما كان صادرا عن ذاته تعالى ايجابا كذلك الصادر الثاني صادر  
عن الصادر الاول ايجابا فلا يكون ذلك الصادر الثاني جائز العدم له في نفسه



لا للواجب ولا للصادر اما الثاني فظاهر واما الاول فلان الواجب للواجب للشيء  
واجب لذلك الشيء على ان هذا احتمال لم يذهب اليه احد لامن المتكلمين  
ولامن الحكماء ومثل هذا لا يطرح اليه الاذكياء وبما جرت الدلائل المذكورة اندفع  
ايضا ما اورد الفاضل السلكوني عليه ووصفه بأنه بحث قوي وهو ان الاحتياج  
الى اقتضاء المخصص وجوده لا يستلزم الحدوث بمعنى سبق العدم عليه الذي هو مناف  
للقدم بمعنى عدم المسبوقية بالعدم لجواز ان يكون ذلك الاقتضاء بطريق الايجاب  
وما ذكرنا من ان كل ما هو محتاج في وجوده الى شيء فهو مسبوق بالعدم ليس يصح  
على اطلاقه بل فيما اذا كان صادرا بالاختيار والتسليم بان كل ما سوى الله حادث  
والاحتياج الى الحادث حادث لا يجدي نفعا لجواز ان يكون المخصص امرا عديما ازليا  
انتهى لانك قد عرفت مرارا ان ما كان جائزا لعدم له في نفسه لا بد ان يكون محتاجا الى  
مخصص يقتضي صدوره عنه اختيارا لا ايجابا اذ لا احتمال له حينئذ حتى يبنى منع  
اللازمة عليه ولا احتمال ايضا حينئذ لجواز ان يكون المخصص امرا عديما ازليا حتى  
لا يجدي التسليم المذكور في دفعه اذ لو كان المخصص امرا ازليا يكون قدما صادرا  
عنه ايجابا فلا يكون حينئذ جائزا لعدم له في نفسه وقد فرضناه كذلك على ما قررناه  
فتدبر في هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله وان قالوا) اي ان قالوا في دفع الجهالة  
المذكورة ان المراد بقولنا ان كل ما هو قديم فهو واجب لذاته القديم بالذات  
وهو ما لا يكون محتاجا الى شيء اصلا والصفات القديمة وان كانت واجبة لذاته تعالى  
لكنها ليست قديمة بالذات بل محدثة بالذات لا احتياجا الى موصوفها فتكون داخلية  
حينئذ في كون وجودها مما يتعلق بايجاد شيء اخر فلا تلزم الجهالة في حينئذ يرد انه لا يصح  
حكمهم في الصفات بكونها واجبة بالذات لعدم كونها قديمة بالذات والدلائل حينئذ  
انما سبق لبيان حال ما هو قديم بالذات واقول وحاشاهم عن مثل ذلك القول لان كون  
القديم بالذات واجبا بالذات مما لا يخفى على احد فلا حاجة الى الاستدلال عليه بل  
لا وجه له بل الاستدلال انما هو لاثبات ان ما ليس قديما بالذات من الصفات واجبة  
بالذات على ما ادعوه اولا وقد عرفت تطبيق الاستدلال عليه على وجه لا يلزم فيه  
الجهالة ولا يرد عليهم ما اوردوا من انهم يرون ههنا وانهم يرون ان الفاضل المحشي ما دفع  
بهذا التوجيه الجهالة اللازمة عليهم بل زاد في الظهور نعمة اخرى كما لا يخفى على  
اولي النهي (قوله واما الاعراض) لما اورد عليه انه لو كان كل صفة باقية بقاء هو عين  
الصفة لكانت الاعراض ايضا باقية بقاء هو عين الاعراض اذ لا فرق بينهما مع انكم  
لا تقولون ببقائهما والالزام قيام المعنى بالمعنى ولك ان تقول هذا الحكم يستلزم بقاء  
الاعراض ودوامها بعد حدوثها مع ان الاعراض لا تبقى زمانين عندكم اجاب بان  
الاعراض بقاءها غير ما لا يتكامل البقاء عنها حال الحدوث لانها في آن حدوثها غير باقية

لأن

لان البقاء عبارة عن استمرار الوجود او عن الوجود في الزمان الثاني وذا انما يحصل بعد  
حال الحدوث بخلاف صفات الباري فانها لما كانت قديمة كانت باقية بقاء هو عينها  
وبما قررنا ظهر ان الجواب المذكور كما يدفع الاعتراض على وجوب الصفات يدفعه  
على قدمها ايضا لان الاعتراض المذكور ينفي قدمها ايضا بان يقال لو كانت قديمة  
لكانت باقية والبقاء معنى فيلزم قيام المعنى بالمعنى نعم كون الاعتراض المذكور نافيا  
لقدمها ايضا مضر للمعترض لانه يسلم قدمها ويعترض على وجوبها فيكون  
الاعتراض المذكور منقوضا بذلك لكن الكلام فيما لو ادعى احد عدم زيادة الصفات  
وسرد الدلائل المذكورة على نفي وجوبها في نفي قدمها ايضا حينئذ يكون الاعتراض  
المذكور تاما ويكون الجواب جوابا عنهما على ما قررناه هذا على انه يمكن للمعترض  
المستدل ان يجيب عن النقص المذكور وايضا بان الجريان ممنوع لانه فرق بين الوجوب  
والقدم وان الجريان المذكور مبني على ان كل ما ثبت قدمه امتنع عدمه ان تم والا فلا  
حينئذ نقول لان سلم انه لو كانت الصفات قديمة لكانت باقية بخلاف ما اذا كانت  
واجبة حينئذ لا بد من بقاءها قطعاً (قوله لكن يرداه) اي على هذا الحكم انه كيف  
يكون بقاء الصفة الباقية عين تلك الصفة فان اريد بكونه نفسها الاتحاد في المفهوم  
فظاهر الفساد اذ البقاء يضاف الى الصفة فيقال بقاء العلم والقدرة فكيف يكون  
المضاف نفس المضاف اليه بحسب المفهوم ولا بد من التغاير بينهما وايضا يقال صفة  
باقية وصيغة الباقي تقتضي زيادة البقاء كالعلم والقادر تقتضي زيادة العلم والقدرة  
وقد استدلو على زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدأ الاشتقاق فلو كان  
البقاء نفس الباقي لانعدم الاستدلال المذكور وان اريد عدم الزيادة بحسب الوجود  
الخارج بمعنى انه ليس في الخارج امر وراه الصفة يسمى بالبقاء بل هو امر اعتباري  
يحصل في العقل من نسبة وجودها الى الزمان الثاني او من استمرارها حتى لا يلزم لهم ان يقولوا بان  
الاعراض لا تبقى زمانين بل هي متجددة في كل آن مع انه مصادم لبداية الحسن واقول  
بين المقامين فرق فان الصفات لما كانت قديمة يمكن لنا ان نقول بقاءها عينها لا بمعنى  
ان للصفات تحققات وبقائهما ايضا تحققات آخر فيجتمعا ان ذلك يستلزم قيام المعنى  
بالمعنى كما حققه المعترض بل بمعنى ان الصفات اذا كانت باقية بقاءها عين وجودها  
وقدمها لا امتياز بينهما وبين بقاءها بحسب الوجود الخارجي كما قيل في التكوين  
وكما يقال الوجود عين الماهية في الخارج بهذا المعنى يعني انها متجددان في الوجود  
الخارج وان كانا متغايرين في العقل بخلاف الاعراض فانها في حال حدوثها غير باقية



فلا اتحاد بينهما وبين بقائها بحسب الوجود الخارجي حتى يحمل العينية ههنا على ذلك  
 المعنى فانفسك البقاء عنها حال حدوثها يدل على ان البقاء ههنا امر زائد فلودام يلزم  
 قيام المعنى بالمعنى قطعاً وكان هذا هو المراد مما نقل عنه ههنا حيث قال هذا هو المراد  
 بالانفسية لكن لم يجوزوا ان يفسر بهذا المعنى في الاعراض لان بقاء الشيء معنى زائد  
 على وجوده انتهى وان كان فيه كلام لا يقال انفسكاً كلها عن البقاء حال الحدوث  
 وحصول الاتصاف به بعده انما يقيد الزيادة في العقل لافي الوجود الخارجي بان يكون  
 للاعراض وجود فيه والبقاء وجود آخر فيه ايضا فان اتحاد الاتصاف بصفة  
 لا يقتضي كونها موجودة في الخارج لجواز تجدد الاتصاف بالامور الاعتبارية  
 التي لا تحقق لها في الخارج كعبية الباري تعالى مع الحوادث فانه متصف بها مع عدم  
 كونها موجودة في الخارج والازم كونه تعالى محلاً للحوادث تعالى عن ذلك  
 لاننا نقول ليس الكلام ههنا في نفس الاتصاف بصفة بل في الصفة التي يتصف بها  
 الموصوف ولا شك ان الصفة اذا كانت باقية كانت متصفة بالبقاء وقد عرفت  
 ان البقاء عبارة عن الوجود في الزمان الثاني او عن استمراره وليس في الامور  
 الاعتبارية التي لا تحقق لها في الخارج ككفكون الباري تعالى قبل كل شيء ومعه وبعده  
 الا ان يقال البقاء عبارة عن عدم الزوال وعن وجود الشيء في الزمان الثاني فليس هنا  
 امر زائد موجود في الخارج بل الاول امر عديم والثاني عين الوجود الاول والحق  
 انه ليس ههنا امر زائد موجود في الخارج غير وجود الاعراض فلو بقيت لا يلزم قيام  
 المعنى بالمعنى هذا ولقائل ان يقول على هذا يكون الاستدلال على زيادة العلم والقدرة  
 بما وقع في النصوص من اطلاق العالم والقادر وغير ذلك حيث قالوا ان صيغة المشتق  
 تقتضي ثبوت ما خذ الاشتقاق له ضائعاً لا يجوز ان يكون عالماً وقادراً مثلاً بل علم  
 وقدرة كل منهما عين الذات بمعنى عدم الزيادة بحسب الوجود الخارجي وان كان  
 متغايراً بحسب الوجود العقلي كما ذهب اليه الفلاسفة وكثير من المتكلمين فلا يثبت  
 زيادة الصفات كما ذهب اليه المحققون الا ان يقال لما دل صيغة المشتقات على زيادة  
 ما خذ الاشتقاق كانت المأخذ اموراً موجودة ليست من الامور الاضافية  
 كالبقاء ذهبوا الى زيادتها بحسب الوجود الخارجي وما ادعوا ان كل صيغة المشتق  
 متحدة مع ما خذ الاشتقاق فاندفع ما استصعبوه من ان هذا الجواب يهدم الاستدلال  
 على زيادة العلم والقدرة باقتضاء اللفظ زيادة مبدء الاشتقاق (قال الشارح العلامة)  
 وهذا الكلام في غاية الصعوبة اي القول بان واجب الوجود لذاته هو الله تعالى  
 وصفاته في غاية الصعوبة فانهم ان ارادوا بذلك كما هو ظاهر العبارة كون الصفات  
 واجبة لذواتها كالات يلزم القول بتعدد الواجب لذاته وهو مناف للتوحيد الذي هو  
 اصل الايمان وان ارادوا بذلك كما هو مقتضى استدلالهم ان الصفات واجبة لذات

الواجب

الواجب جل جلاله يعنون بذلك ان الصفات ممكنة كما ذهب اليه الجمهور فيكون  
 هذا مشتركاً بينهم وبين جمهور منبني الصفات فذلك وان لم يكن منافياً للتوحيد  
 لكن يناقض قولهم بان كل ممكن حادث اذ لا شك انها وان كانت ممكنة لكنها قديمة  
 والازم كونه تعالى محلاً للحوادث فقوله فان زعموا انها قديمة بالزمان انبى  
 بهذا المعنى كما لا يخفى اي ان زعم هذه الطائفة حين زعموا ان صفاته تعالى ممكنة  
 قديمة انها قديمة بالزمان بمعنى عدم المسبوقية بالعدم فهو لا يناقض الحدوث الذاتي  
 بمعنى الاحتياج الى ذات الواجب دفعا للمنافاة لقولهم كل ممكن حادث يجعلى الحدوث  
 في هذا اعم من الذاتي والزمانى فيرد عليه حينئذ انه ميل الى ما ذهب الفلاسفة اليه  
 من انقسام كل من الحدوث والقدم الى الذاتي والزمانى وفيه رفض لكثير من القواعد  
 الاسلامية هذا ويحتمل ان يكون المراد ان الكلام في صفات الباري في غاية الصعوبة  
 اذ لا يصح القول بوجودها كما هو ظاهر كلام هذه الطائفة ولا يصح القول بإمكانها  
 ايضا للمنافاة المذكورة ويناسبه ايضا قوله فان زعموا انها لكن يأتى عن هذا تعبيره  
 باسم الاشارة في قوله وهذا كلام اذ الظاهر منه هو استصعاب قول المتأخرين  
 لا الاعتراض على من اعترف بوجود الصفات وان كان الوجود مشتركاً بينهم  
 فاذا عرفت هذا فخذ كره بعض الافاضل في توجيهه من ان هذا اي القول بتعدد  
 الواجب لذاته في غاية الصعوبة فانه مناف للتوحيد بخلاف القول بإمكان الصفات  
 لانه ليس في تلك الصعوبة لانه لا يناقض اقوالهم بان كل ممكن حادث وهذا ليس  
 مما يتوقف عليه الايمان فلا صعوبة فيه الازم مخالفتهم فالاحتجاج في دفعه الى  
 القول بالوجوب لذاته كالاتجاء من السحاب الى الميزاب انتهى ولا يخفى ما فيه من  
 عدم الملازمة لسوق كلام الشارح وعلى كل تقدير يمكن ان يجاب عن قوله فهو  
 قول بمذهب اليه الفلاسفة اننا لانسلم ان لزوم القول به لانهم ذهبوا الى قدم العالم  
 وانقسام الحدوث الى الذاتي والزمانى وليس الامر هنا كذلك كما لا يخفى  
 على ان التزام هذا الانقسام مع كونه غير محتمل بشئ من قواعد الملة مع قيام الدليل  
 عليه من جهة العقل غير مستبعد جدا بل وجوب القول به لا يخفى على النبيه  
 (قال الشارح العلامة لان بديهية العقل جازمة انتهى) يترأى من ظاهره ان ثبوت  
 هذه الصفات له تعالى بديهى وليس كذلك لان كلامهما مسألة كلامية والمسألة  
 لا بد ان تكون نظرية بل مقصودة ان كبرى دليل الاثبات بديهية وحاصله انه تعالى  
 محدث للعالم وقد ثبت ذلك بالبراهين والعالم كما ترى مشتمل على غلط بديع يرجع البصر  
 عنه خاسماً وهو حسيرون نظام محكم لا ترى في خلقه من فطور مع ما فيه من الافعال  
 المتقنة الخالية عن وجوه الخلل والنقوش المستحسنة المقبولة عند العقل والبدية  
 تشهد بان من احداث مثله لا يكون الاحياء عالماً قادراً يريد ان يفعل ما يشاء على مقتضى



علمه وحكمه فيكون موصوفا بهذه الصفات هذا ويحتمل ان يكون المراد ان من تصور الموضوع مع قيده في قوله والمحدث للعالم هو الحى القادر اه يكون الحكم عنده بديهيا والنظري انما ينشأ من الغفلة عن هذا التصور وربما يورد دون مفهوم الموضوع والمحمول حدا اوسط لقوم بده غفلة صرح بذلك الشريف في الحواشي المختصرة الحاجية فعلى هذا الوجه وان كانت المسائل بديهية لكنها كانت مدلة ايضا بالنظر الى قوم غفلوا عن تصور الموضوع وهذا القدر كاف ههنا مع انه على هذا يكون المسائل ان المحدث للعالم هو الحى القادر اه بخلافه على التقدير الاول حيث يكون المسائل حيثئذ الله الحى القادر انتهى مع ان الظاهر هو الاول لا الثانى فاقيل من ان المفهوم من كلامه ان اتصاف المحدث بهذه الاوصاف بديهى وليس كذلك فلعنه اراد بدهاة الاستلزام والاتجاه وان كان المحصول ككسبيا انتهى غافل عما حققناه ثم ان المصنف قدم الحى على القادر والعليم مع انهم اخروا الحياة عن العلم والقدرة في تعديد الصفات على طبق اثباتها في كتب الفن حيث اخروا اثبات الحياة عن اثباتها بسبب ان الدليل على ثبوتها ثبوت العلم والقدرة ضرورة ان من يكون عالما وقادرا يكون حيا لان العلم والقدرة يتوقفان على الحياة فههنا نظر الى جهة التوقف وفي مقام التعديد والاثبات نظر الى جهة الثبوت (قوله يعنى ان تصور الواجب بعنوان انتهى) فعبارة اشارة الى الواجب الذى اشرناه تاليا في شرح كلام الشارح يعنى قد علم مما سبق ان الواجب محدث لجميع ما سواه فاذا تصور بعنوان انه المحدث لجميع ما سواه على النمط البديع والنظام المحكم على ثبوت هذه الصفات له بالبديهة اذ كون الاثر على النمط البديع يدل على العلم وكونه حادثا يدل على القدرة والارادة وكونه عالما بل قادرا ومريدا ايضا يدل على الحياة فلا يرد ما يقال ان الاحداث المذكورة انما يدل على اتصافه بالصفات المذكورة اذ اصدر العالم عنه بلا واسطة لكن يحتمل ان يصدر عنه معلول مختار ايجابا من غير قصد وارادة كما ذهب الى مثله قدماء الفلاسفة حيث ذهبوا الى ان العالم صادر عنه تعالى من غير قصد وشعور بحركة المرتعش فيحدثه بتلك الوسطة فيكون ذلك الوسط عالما قادرا حيا دون الواجب الموجب بلا قصد فلا يدل هذا النمط والنظام على ثبوت العلم والقدرة له تعالى وانما قيدنا الايجاب بلا قصد على ما هو مقتضى قوله وايجابه بلا قصد انتهى لان الايجاب بتوسط الارادة كما هو مذهب المتأخرين من الفلاسفة حيث ذهبوا الى انه فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل لكن الشرطية الاولى لازمة الوقوع والثانية متمنعة الوقوع بالنسبة الى ذاته وكنا الشرطيتين صادقتان عندهم وعند المتكلمين في حق البارئ لكن بهذا الفرق لا يدل على نفي الصفات المذكورة ولذا اثبتوها وقالوا انها عين الذات احتراز عن تعدد القدماء هذا لكن في قوله وايجابه

بلا قصد لا يدل على العلم انتهى بحث لان الظاهر ان المرتعش وان لم يكن له قدرة وارادة لمحركته وعدمها لكن الظاهر ان له شعورا وعلميا بتلك الحركة الاضطرابية ولو بعد الوقوع وهذا ثابت في المرتعش فالاجاب بلا قصد وان لم يدل على سائر الصفات لكن له دلالة على العلم وادناه علم بذاته ومعلوله ولو انقضى من هذا فسامعنى اطلاق الواجب عليه الا ان هذا الكلام ليس له نفع كلى حيث انه اذا دل فانهما يدل على العلم لا على غيره على ان للمانع الذهاب الى مذهب قدماء الفلاسفة ان يمنع ثبوت العلم له ايضا والتشبه بحركة المرتعش لمجرد تفهيم الاضطراب ولا يلزم الموافقة له من كل وجه هذا (قوله لان ذلك الوسط) علة لقوله فلا يرد يعنى ان ذلك الوسط من جملة العالم ضرورة كونه مما سوى الله تعالى وقد بين حدوده بجميع اجزائه فيكون ذلك الوسط حادثا فلا يصدر عن القديم ايجابا والا لكان قديما ضرورة ان اثر الموجب القديم (قوله ولا يخفى) اى ولكن لا يخفى ان هذا الجواب انما يتم اذا لم يقتصر في بيان حدوث العالم على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات بل بين حدوده بجميع اجزائه الثابتة وجودها او الغير الثابتة مع انه قد اقتصر على بيان حدوث ما ثبت وجوده والدليل الذى ذكره الشارح هناك منقوض بهذا الاحتمال ايضا كما اشار اليه المحشى فيما سبق حيث قال في منع قول الشارح اذ لو كان من جملة العالم لم يصلح ان يكون محدثا للعالم لجواز ان لا يكون من جملة العالم الذى ثبت وجوده وحدوثه فيصح محدثا لذلك العالم ومبدأ له ثم قال وحمل المحدث على المحدث بالذات مما لا يساعده كلام الشارح فظهر ان المنع المذكور ههنا قوى وان كلام الشارح سابقا لا يرضى بحمل المحدث على المحدث بالذات فيحتمل ان يحدث العالم بالوسط المختار فلا يتم بهذا الدليل اتصافه تعالى بالصفات المذكورة هذا (قوله ثم ان اعتبار النمط) ترجيح لما اختاره على ما اختاره الامام الرازى حيث قال في الاربعين انما قدينا حدوث العالم فكان تأثيره تعالى فيه بالقدرة والاختيار ولا بد ان يكون له شعور بما يقصده الى ايجاده واختراعه فدل هذا على ان محدث العالم قادر مختار حى وحاصل كلام المحشى ان الشارح انما اعتبر النمط البديع والنظام في بيان ثبوت الصفات لان له مدخلا في بدهاة الحكم بهذه الصفات عليه تعالى والا فيمكن ان يستدل بحدوث العالم على القدرة والارادة والعلم كما ذكره الامام لان اثر الموجب القديم لا يكون حادثا وما كان حادثا لا بد ان يكون اثرا للقادر المختار وما كان قادرا مختارا لا بد ان يكون عالما حيا ثم ان هذا انما يتم اذا بين حدوث جميع ما سوى الله تعالى ايضا مع انه اقتصر في ذلك على بيان حدوث ما ثبت وجوده من الممكنات فها هوهم بعضهم من ان طريق الامام طريقة القدرة والاختيار وهى آكد من طريقة الاتقان التى اختارها الشارح ايس بشئ اذا نظر بقسمين مشتركين



في ورد المنع عليهم (قوله وظاهر كلام الشارح بعم السمع والبصر) حيث يقتضي  
ظاهرا ان الاحداث على الخط البديع والنظام المحكم يدل على انصافه تعالى بالسمع  
والبصر لكن في دلالة الاحداث على وجه الاتقان عليهم تأمل اذ يكفي في ذلك العلم  
بالمسوعات والمبصرات فيجوز ان يصدر مثل هذا من غير سمع وبصر ولا يحتاج في ذلك  
الا الى العلم الكافي في ثبوت ذلك النظام اجيب بانها راجعان الى صفة العلم  
وانما عدم استقلال لكونهما نوعين آخرين من العلم ويرد عليه ان النوع الاول من العلم  
كاف في النظام بدونهما واجيب ايضا بان السمع والبصر ادراك المسوعات والمبصرات  
اذ المقصود ههنا بيان برهان هذه المشتقات عليه تعالى واما ان مباديهما موجودة  
متغايرة فذلك مطلوب آخر يجيء بعد هذا في قوله وله صفات انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا  
فان الكلام انما هو في دلالة الاحداث على ثبوت السمع والبصر له تعالى واذا كان  
المراد منهما ادراك المسوعات والمبصرات فلا دلالة للاحداث عليهما حينئذ لا بطريق  
الاشتقاق ولا بالنظر الى مباديهما وابت شعري ماذا ارادة نعم لو قيل ههنا ما ذكره  
الشارح انما يدل على قدرته وعالميته مثلا واما ان لها سببا موجودا غير ذاته تعالى  
قائمة به تعالى على ما هو المذهب فلا لا يمكن ان يجاب بهذا بان يقال هذا المقدر  
هو المقصود بالبيان في هذا المقام واما اثبات المبادئ فسيجيء من بعد لكن اين هذا  
مما ذكره الجيب هذا الحق ان دليل الاتقان لا يدل على ثبوت صفة السمع والبصر  
الا اذا اولا بالعلم بالمسوعات والعلم بالمبصرات لانه اذا دل على ثبوت العلم مطلقا  
يدل على ثبوت العلم بالمسوعات والمبصرات اذ لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد  
فعنى قوله السميع البصير العلم بالمسوعات والمبصرات او يقال ذلك بالدليلين الآخرين  
اعنى قوله على ان اضدادها انتهى وقوله وايضا انتهى اذ لا شك انه ورد بهذا العنوان  
في كلام الله السميع البصير ويمكن ان يقال انما ذكرهما موافقة لما عدهما من صفاته  
وانبتوهما وان لم يتم الدليل الذي ذكره ههنا في اثباتهما هذا ما عتدى ولعل عند غيري  
احسن من هذا (قال الشارح العلامة وايضا قد ورد اه) لما كان الدليل السابق  
غير تام في الجميع اشار بهذا الى ان مثل السميع والبصير وان لم يدل العقل عليهما لكن  
ورد الشرع بهما فحق آمانه ونصدق بانه سميع بصير من غير احتياج الى تاويلهما  
بالعلم بالمسوعات والعلم بالمبصرات ثم رقى الى كلام آخر وقال على ان اضدادها  
وهي الموت والجور والجهل والصمم والعمى نقائص يجب تنزيه الله تعالى عنها ردا عليه  
بانا لانسلم ان لها باسرها اضدادا لو سلم فلانسلم انها من النقائص الا يرى ان ضد القدرة  
الايجاب لا العجز وحده وهو صفة كمال عند الحكيم في الشكل وفي الصفات عند  
المستكملين ولو لم فلا نسلم ان من خلافتها يجب انصافها باضدادها اذ لا يلزم من عدم  
الاتصاف بالسمع والبصر الاتصاف بالصمم والعمى بخلاف خلواخل عن الصدين معا

اعدم قبوله لهما كالا استدلالا الحسي فان عدمه نقص فينبغي لوجود العلم الحسي  
لا في الياري تعالى وكالهما وآفته جال عن الالوان كلها ولذا عدل بعضهم الى اوضح  
منه وهو ان الخلوة عن هذه الصفات نقص يجب التنزه عنه وآخرون الى اوضح منه  
وهو ان المتصف بها اكل من غير المتصف فلو خلا عنها لزم ان يكون الانسان اكل منه  
تعالى تعالى عن ذلك علوا كبيرا وكلاهما من منظور فيه والمتمدد ورد الشرع بهما (قوله قال  
الشارح كالتوحيد) وكالسمع والبصر وشمول القدرة والعلم وازليتهما لا يقال الشرع  
موقوف على وجوب الوجود فهو يستلزم الوحدة كما لم يعرف وجوب الوجود  
والوحدة اللازمة له لا بعلم الشرع فلا استدلال بالشرع على التوحيد ودور لانا نقول  
لا يلزم من توقف الشرع على وجوب الوجود توقفه على وحدته اللازمة له اذ لا يلزم  
من توقف الشيء على الملزم توقفه على لازمه بل لا يستلزم معرفة الشرع معرفة  
الوحدة فضلا عن التوقف لا يقال لولا التوحيد لم يمكن اثبات الشرع اذ لم تذكر الشرع  
ان يقول هذا الشرع ليس في حق لانه ليس من آلهي لانا نقول المجزة تدل على  
انه من آلهه قطعنا (قال الشارح بخلاف واجب وجود الصانع وكلامه) اقول  
توقف ثبوت الشرع على وجود الصانع وعلمه وقدرته وارا دته مما لا ينبغي ان يشك  
فيه واما توقفه على كلامه فقد قيل انه مبني على الشرع عبارة عن اوامره ونواهيه  
وبالجمله عن خطابه المتضمن للاقتضاء او التحيير او عن شريعة النبي الثابتة به كشرع  
نبينا عليه السلام فانه ثابت بالكلام لانه مسند الى القرءان وايضا ثبوت الشرع  
موقوف على صدق النبي وهو الذي قال الله تعالى له ارسلناك الى الناس اولى قوم  
كذا وايضا يتوقف صدقه على تصديق الله اياه وهو اخباره عن صدقه هذا واعترض  
عليه بان القوم استدلووا على انه تعالى متكلم بقوله وكلم الله موسى وتواتر الانبياء  
عنه وكل ذلك شرع فيدور وجوابه ان الشرع موقوف على ورود الامر والنهي من  
عنده كما عرفت واما على انه صفة فلا يجوز ان تكون مخلوقة فيصح الاستدلال  
بالشرع على انه صفة له وقيل التواتر من قبيل الاجماع وهو لا يتوقف على ثبوت  
الشرع فيصح الاستدلال بالاجماع على ثبوته هذه هي الكلمات المشهورة في وجه  
التوفيق بين اثبات التوقف وعدمه والتحقيق كما قال بعض المحققين ان الشرع  
لا يتوقف على الكلام اللفظي ولا على النفس بل يكفي لاثبات الشرع اعجاز  
القرءان والاعجاز ليس من جنس الكلام اقطيا كان او نفسيا فلو اثبت الكلام لفظيا  
كان او نفسيا بقوله تعالى وكلم الله تعالى وتواتر الانبياء عنه بانه متكلم لا يلزم  
الدور هنا قطعنا اذ الموقوف عليه الشرع هو الاعجاز والموقوف على الشرع  
هو ذات الكلام وقد افصح عن هذا المعنى في قصيدته النونية العقائدية حيث قال  
(الشرع ليس بقرع الكلام لما يكفي لاثباته اعجاز قرءان) لكن لا بد لمن يقول يتوقف



الشرع على الكلام وهو المصريح به ههنا وفي التلويح وفي اكثر التصانيف ثم تصدى  
لاثبات الكلام بما وقع في القرءان وبما اشتهر عن الانبياء قريبا بعد قرن من التحملات  
التي ذكرناها وسيجيئ فيه بسط الكلام في بحث الكلام (قوله وعلى ان هذا الزائد) انما  
اورد هذا مع ان بناء الشارح ههنا لا يتم الا بكون البقاء امرا موجودا وبكونه زائدا  
في وجوده على وجود الشيء اذ لو كان البقاء امرا اعدميا او امرا موجودا لكن لم يكن  
زائدا في نفسه على وجود الشيء لم يتم الاستدلال المذكور اذ لا يلزم حينئذ قيام  
المعنى بالمعنى الموجودين في الخارج اذ هو المحال لا غير فراد الشارح انه مبني  
على ان بقاء الشيء معنى موجود وزائدا في وجوده على وجود الشيء اذ لما لم يساعد  
ظاهرا عبرته بما ذكرنا حيث ان المتبادر من قوله معنى زائدا على نفسه كون ذلك  
المعنى زائدا في التعقل والمفهوم لا في الوجود فلا يكون حينئذ عرضا فلا يتم البناء  
المذكور اشار بهذا الى ان البناء المذكور لا يتم بمجرد كون البقاء معنى زائدا على  
وجوده وان كان المراد بالمعنى الامر الموجود لكونه مقابل الذات لا يطلق الاعلى  
الموجود كما زعمه السلكوني اذ المعنى الموجود اعم من ان يكون في الذهن او في  
الخارج بل المتبادر منه هو الاول ومن البين ان زيادته انما هي في المفهوم وذلك  
لا يكفي بل لا بد من ان يكون هذا الزائد امرا موجودا في نفسه حتى يكون زائدا عليه  
في الوجود فيكون عرضا فقد اشار بهذا الى ان قوله زائد خبر بعد خبر لصفة كما هو  
ظاهر العبارة وان هنا حكمين لاحكم واحد وكل منهما قابل للمنع وهو الظاهر من  
صنيع الشارح ايضا لان قوله والحق ان البقاء استمرار الوجود وعدم زواله اشارة  
الى منع المقدمة التي اشار اليها بقوله معنى وان قوله وحقيقته الوجود انتهى اشارة الى  
منع المقدمة المشار اليها بقوله زائد وهي التي اعتنى بها المحشي ولك ان تقول ان قوله  
استمرار الوجود اشارة الى منع الزيادة وقوله وعدم زواله اشارة الى منع الوجود بل هذا  
هو الظاهر لان قوله وحقيقته الوجود ليس امرا آخر واما ههنا كذا ينبغي ان يضبط  
هذا المقال على هذا المنوال ومن غفل عن هذا قال ما قال (قوله يعني ان تفسير  
القيام انتهى) يعني ان قوله وان القيام هو اختصاص الناعت بالمنعوت كما في اوصاف  
الباري تعالى اشارة الى ان تفسير القيام بالتبعية في التحيز غير مطرد وغير جار في اوصاف  
الباري تعالى القائمة به تعالى اذ لا يتصور ههنا التبعية في التحيز وان كان القيام متحققا  
فلا يكون التعريف المذكور جامعا فلا تثبت المحالية المبنية عليه وهذا هو المراد  
وان لم يصرح به ههنا كذا حقق ولا تتبع من زل في هذا المقام وبما قررنا ظهرا وقوله  
غير مطرد بمعنى غير جامع واطلاق عدم الاطراد على هذا المعنى شائع مستفيض  
وان كان الاصطلاح يقتضي ان يقال ههنا غير منعكس فلا يلتفت الى ما قيل ههنا  
من ان الصواب ان يقول غير منعكس (قوله وقد دفع الاعتراض المذكور) بعدم

الجامعة بان التعريف المذكور انما هو لقيام العرض لا لمطلق القيام وصفات  
الباري تعالى كما انها خارجة عن التعريف كذلك خارجة عن المعرف لانها ليست  
باعراض ولذا حكموا ببقائها وعدم بقاء الاعراض واعتراض عليه بانه كان التبعية  
في التحيز متخلفة في قيام الصفات كذلك متخلفة في قيام نفس التحيز بالتحيز والالزم  
ان يكون للتحيز تحيز فيتسلسل وفي مثل قيام العمى بالاعمى اذ لا تحيز للمعدوم فلا  
يصح تفسير العرض بما ذكره بل الحق ان لازمه المساوي ان يكون بين الشئين ارتباط  
وتعلق يلزمه نعت الاول للشئ وهذا المعنى كما يتصور بين الجوهر والعرض كذلك  
يمكن بين العرضين بل بين الجوهرين بل لا اختصاص له بالموجودين فلا بد لدعوى  
ان التبعية في التحيز من لوازم قيام العرض بما يقوم به من دليل وجوبه ان العرض  
من اقسام الموجود لا يطلق الاعلى ما هو موجود وتحيز التحيز ليس بموجود فليس  
بعرض وكذا العمى لا يطلق عليه العرض بل محله ليس بموجود فضلا عن حاله  
فكل منهما وان وجد فيه القيام لكن لا يوجد فيه قيام العرض فليس للتوجيه  
المنقول غير اصالا (قوله هذا راجع الى دليلهم انتهى) اقول لما منع اولا بعض  
مقدمات الدليل حيث منع الملازمة اولا وبطلان اللازم ثانيا وان كان في الظاهر  
بالنظر الى دليلهم او مبدا عما اشار الى ابطال مجموع الدليل وان كان المشهور تقديم  
النقص على المنع وانما فعل ما فعل لظهور ورود المنع وخفاء الفساد اولا لجل الترتي  
من المنع الى ابطال هذا وحاصل الرد ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه  
استدلال في مقابلة الضرورة لان بقاء الاعراض ضروري لان الاصحاب جعلوا  
الحكم ببقاء الاجسام ضروريا وعدم بقاءها ليس بابعد عند العقل من عدم بقاء  
الاعراض بل هما سمان في تجويز العقل فاذا كان الحكم ببقاء الاجسام ضروريا  
مع جواز عدم بقاءها كان الحكم ببقاء الاعراض ضروريا ايضا مع جواز عدم بقاءها  
فلا فرق بينهما في كون بقاء كل منهما ضروريا فالاستدلال المذكور مصادم للبدية  
وهذا حاصل ما نقله عنه ههنا حيث قال محصله انه لما كان بقاء الاجسام ضروريا مع  
جواز عدم بقاءها عند العقل كان الحكم ببقاء الاعراض ايضا ضروريا مع جواز عدم  
بقاءها اذا احتمال عدم البقاء موجود في الاجسام والاعراض ولا تفرقة بينهما حتى  
يجعل احدهما باقيا والاخر غير باق ومن ادعى التفرقة فليبين انتهى ومبناه على  
ان الامكان الذاتي لا ينافي الوقوع القطعي فعدم بقاء الاعراض والاجسام وان كان  
ممكنا في ذاته لكنه لا ينافي القطع ببقائها باللائل العقلية وبمشاهدة الحس واقول  
يمكن التفرقة بما ذكره الشريف في شرح المواقف حيث قال وانما ذهبوا الى ذلك  
لانهم قالوا السبب الموجع الى المؤثر هو الحوادث فلو لم يستغناء العالم حال بقاءه  
عن الصانع بحيث لو جاز عليه العدم تعالى عن ذلك علوا كبيرا لما ضر عدمه في وجوده



فدفعوا ذلك بان شرط بقاء الجوهر هو العرض ولما كان متجددا محتاجا الى المؤثر دائما كان الجوهر ايضا حال بقاءه محتاجا الى ذلك المؤثر بواسطة احتياج شرطه اليه فلا استغناء اصلا انتهى ومحصوله ان بقاء الاعراض يستلزم استغناء العالم عن الصانع وهو محال بخلاف بقاء الاجسام مع عدم بقاء الاعراض اذ لا فساد فيه الا الخلق والفساد والمصادمة للحسن ولهم ان يقولوا تلك البداهة بداهة الوهم لا بداهة العقل وبداهة الوهم لا يلتفت اليها لاسيما اذا كان هناك مانع قوى كما ذكرنا ونظيره ما قالوا في الجواب عن مجوزي اجتماع المثليين في صورة اجتماع النعمات العديدة حيث يحصل من كل واحدة لون وتجتمع تلك الالوان في ذلك المحل من ان لكل واحدة منها لونا مخالفا للآخر في الشدة والضعف وتولد هذه الالوان بدلا وبالثاني يزول الاول عنه ولا يتصور اجتماعهم ما لكان المتأخر اشد من المتقدم فوهم ان فيه لونين متماثلين اجتماعا فذلك بداهة الوهم لا بداهة العقل وهكذا تتوارد الاعراض على الاجسام بدلا لئلا يلزم استغناء العالم عن المؤثر والاتصال المذكور وهمي لا عقل لا يقال هذا قياس مع الفارق لانه لما كان الوارد ههنا اشد حكمنا بالورود بدلا وفي الاعراض المتواردة متساوية لاننا نقول المقصود ليس ههنا القياس في جميع الوجوه بل في التوارد مع الاتصال الصوري هذا فقد ظهر مما ذكرنا انهم انما حكموا ببقاء الاجسام على ما يقتضيه العقل والحس لعدم دليل يقتضي عدم بقائها بخلاف الاعراض فان بقاءها مع عدم كونه مقتضى العقل بل بما يقتضيه الحس لو حكم به لزم الاستغناء وهو محال فلا بد من القول بعدم بقائها والبداهة المذكورة وهمية وقال الفاضل السلكوتي في بيان التفرقة ان عدم بقاء الاجسام ابعد عند العقل بل محال لانه يستلزم سقوط التكليف والقصاص والجزاء بخلاف عدم بقاء الاعراض اذ لا بعد في تجددها فلذا جعل الاصحاب الحكم ببقاء الاجسام ضروريا يحكم به بداهة العقل دون الحكم ببقاء الاعراض بل جعلوه من احكام الحس والحس لا يميز بين الامثال كمال التمييز انتهى ويناسبه ما ذكره بعضهم في الاستدلال على بقاء الاجسام بانه لو لم تكن الاجسام باقية لارتفع الموت والحياة لان محمل ما يجب ان يكون واحدا وعلى ذلك التقدير فالجسم حال حياته غير الجسم حال مماته فلا يكونان واردين على موضوع واحد ولا يرتفع التسخن والتبرد والتسود والتبييض ونظائرها لان كلامها استعماله وهي مشروطة باتحاد المحل وكل ذلك باطل بالضرورة العقلية وحاصله ان عدم بقاء الاجسام محال عقلا كما استعماله الحس فلذا حكموا ببقائها واما عدم بقاء الاعراض فلا يستحيله الا الحس ولا اعتداد بمحكمه واقول لادليل لهم على استحالة عدم بقاء الاجسام ولان لم حينئذ لزوم سقوط التكليف والقصاص والجزاء لانه اذا تجدد الامثال في الاجسام

فالماور اول عين الممثل ثانيا وثالثا بحسب الظاهر يتجدد مثله وان لم يمكن عينه عند الامعان وكذا الحال في القصاص والجزاء على انه لا بعد حينئذ في انه يتجدد الا واما والتكاليف يتجدد الاجسام لا يقال كيف يقع القصاص والجزاء على من كان بريئا من العصيان لانا نقول ذلك الفعل صدر عن مثل هذا الشيخ من جميع الوجوه فكانه ما فعله الا هو مع انه يمكن لنا ان نقول الاعيان الثابتة وحقائق الاشياء لا تتبدل بل الصور الجسمية متواردة عليها مثل توارد الاعراض كما ذهب اليه محققو الصوفية والتكاليف والقصاص والجزاء في الحقيقة بالنظر الى الحقائق فابن سقوط التكليف والقصاص والجزاء حينئذ لا يرى ان الله تعالى يجازي عباده يوم القيامة على ما هو المعلوم من النصوص مطلقا مع اننا نعلم قطعا ان اجسامهم حينئذ ليست عين اجسامهم في الدنيا وان قيل ان اجسامهم في الآخرة مخلوقة من الاجزاء الاصلية لاجسامهم في الدنيا احتراز عن التناسخ وبالجملة عدم بقاء الاجسام غير محال عقلا بل غير مستبعد كل البعد ثم اقول انهم قالوا الاعراض شرط لبقاء الجوهر فلم يحكموا بالتجديد في الشرط ولم يحكموا بالتجديد في المشروط بل نقول الالوان خاصة للجسم وقد حقق ان الخاصة اللازمة هي التي يكون رفعها عين رفع ذي الخاصة ولا شك انه اذا تجددت الاعراض يكون لكل من المتجددين وشخص غير شخص الاخر والا فلا يكون هذا متجددا واذا زال هذا العين يزول محله قطعاً واذا جاء شخص آخر للمعملة ايضا فتجدد المحال والموضوعات بسبب تجدد الاعراض الحالة فيها فلزمهم اعترافهم بتجدد الاجسام كما تجدد الاعراض قال الشيخ الا كبر قدس سره الا طهر في فصوص الحكم ما حاصله ان الاشاعرة عثرت على الخلق الجديد في بعض الموجودات وهي الاعراض وعثرت عليه الحسبانية اي السوفسطائية في العالم كله وجهلهم اهل النظر باسرههم لكن اخطأ الفريقان اما خطأ الاشاعرة فاما علموا ان العالم كله بمجموع اعراض تتبدل في كل زمان لعدم بقاء العرض زمانين واما خطأ الحسبانية فلانهم مع قولهم بالتبدل في العالم كله لم يطلعوا على احديته الجوهر المعقول الذي قبل هذه الصور ولا يوجد الا بها كما لا تعقل الا به فلو قالوا بذلك فازوا بدرجة التحقيق في الامر انتهى وهذا الذي ذكره الشيخ الا كبر قدس سره من ان العالم بمجموع اعراض مجمعة هو الذي ذهب اليه النظام والتجار من المعتزلة فعلى مذهبهم يلزم من تجدد الاعراض تجدد الاجسام ومما ذكرنا اولاً على تقدير كون الاجسام مركبة من الجواهر وعلى كل تقدير فالامر ليس كما فهموه من ان بقاء الاجسام ضروري وعدمه محال فتدبر وباللغة التوفيق (قال السارح ولا جسم لانه) وهو مذهب اهل الحق قال في المواقف وشرحه وذهب بعض الجهال الى انه تعالى جسم ثم اختلفوا فالكرامية اي بعضهم قالوا هو جسم اي موجود وقوم آخرون منهم قالوا هو جسم اي



قائم بنفسه ولا نزاع معهم الا في التسمية اى اطلاق لفظ الجسم عليه وما أخذها  
التوقيف ولا توقيف ههنا والمجسمة قالوا هو جسم حقيقة فقل هو مركب من لحم  
ودم وكفا بل بن سليمان وغيره وقيل هو نور يتلأ لا كالسبيكة البيضاء وطوله سبعة اشبار  
من شبر نفسه ومنهم من يبلغ ويقول انه على صورة انسان فقل شاب امرد جعد  
قطط اى شديد الجعودة وقيل هو شيخ اشعث الرأس واللحية تعالى الله عن قول المبطلين  
علموا كبيرا انتهى ولا يخفى ان الفلاسفة اسعدا لامتهم في امثال هذا لانهم نزهوا  
البارى تعالى عن امثال هذه السمات النقيصة (قال الشارح العلامة اما عندنا)  
اعلم ان الفلاسفة متفقون مع اهل الحق في هذه الصفات السلبية لانهم يقولون ايضا  
ان الواجب الوجود منزه عن سمات الحدوث والامكان فهو ليس بعرض ولا جسم  
ولا جوهر ولا موصوف ولا محدود الى آخر ما بسط في هذا المقام من السلوب على  
ما تقتضيه قواعدهم فقول المصنف ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر وان كان عند  
المتكلمين لكون الخطاب معهم لكن الفلاسفة ايضا داخلون ههنا بقريضة الاتفاق  
معنا وايضا المقصود ههنا رد القائلين بخلافه وهم الفرق الضالة لا تعين القائلين به  
على انه يحتمل ان يكون مراد المصنف ليس بعرض ولا جسم ولا جوهر عندنا وعند  
الفلاسفة وان نازع فيه بعض الفرق الضالة وعلى هذا حمل الشارح كلامه وقال  
اما عندنا مادققه بعض الافاضل ههنا حيث قال ان كان الخطاب على اصطلاح  
المتكلم كما هو الظاهر لا يجري فيه قوله واما عند الفلاسفة وان كان على مذهب الحكيم  
وهو بعيد فلا يصح قوله اما عندنا وحمل قوله ولا جوهر على معنى ولا ما يطلق عليه  
الجوهر ليصح محله هذا التفصيل مع بعده جدا ليصح كونه تفصيلا لا لا تفصيل  
في نفي ما يطلق عليه الجوهر لان وجه نفيه عندنا وعندهم اى الفلاسفة متحد انتهى  
وانت بعد ما قررنا المقام بما عرفت اطلعت على ان بحثه هذا مما لا طائل تحته ثم ان  
اتحاد الوجه في نفي الجوهرية بيننا وبينهم ممنوع وهو ظاهر (قال الشارح وهو متخير  
وجزئ من الجسم) اشار بهذا الى الاستدلال على المدعى بوجهين اما الاول فظاهر لان  
التحيز اعم من التمكن على ما قررره والاول يوجد في الجوهر اعنى الجزء الذى لا يتجزأ  
واما الثاني فلانهم قالوا الجوهر اسم لما تركب منه الشئ وحينئذ يلزم ان يكون كل  
جوهر جزءا من الجسم ولا يوجد جوهر فرد فلا يرد عليه ما قيل انما يتم هذا لو لم يكن  
جوهر لا يكون جزءا من الجسم ولا حاجة الى ان يقال في الجواب حينئذ ان المراد بجزء  
الجسم ما يصلح ان يكون جزءا من الجسم ولا يصلح ان يكون المبدأ ما يصلح ان يكون جزءا  
الجسم والالزم تكثر الواجب او الترجيح بلا مرجح كما صدر عن بعض الافاضل (قوله  
وارادوا به الماهية الممكنة فيلزم ان يكون ممكنا لا يخفى ان قوله وارادوا به الماهية  
عاطف على قوله جهلوه من اقسام الممكن وما كان من اقسام الممكن لا بد ان يكون

المراد به الماهية الممكنة فاللهما واحد وانما اتى به بعده لاحتمال ان يكون المقسم  
متروكا بحسب الظاهر في الاقسام وتوضع القيود موضع الاقسام كما يقال الانسان اما  
ابيض واسود وان كان المقسم معتبرا في الحقيقة في كل قسم حينئذ لا يكون الجعل  
المذكور واذنا بالمقصود قل ذلك زاد عليه قوله وارادوا به اشارة الى ان الامكان المأخوذ  
في المقسم ملحوظ وما أخذ ههنا قطعاً كما قيل في المثال المذكور انه كلام ظاهري  
والمراد الانسان اما انسان ابيض واما انسان اسود ولا جل ما قررنا وضع المحنى قوله  
ههنا وخرج قوله فيلزم عليه فلا يلتفت الى ما قيل ان قوله وارادوا به مستدرك ولا  
الى ما قيل انه استدلال ثانيا على المقصود وانه بقيد امرا لا بقيد الاول وهو ان الجوهر  
اسم لما يزيد وجوده على ماهيته بل الظاهر انه عاطف تفسير بقيد اعتبار قيد الامكان  
في المقسم ليس الا ولكونه نصا في المراد خص التفرع بهذا القول يعنى انه لو كان  
الواجب جوهر يلزم ان يكون ممكنا هذا خلف ويلزم ايضا ان يزيد وجوده الخاص على  
ماهيته لان وجود الممكنات زائد على ماهياتهم عندهم مع ان وجوده الخاص عين  
ماهيته كما حققوا وان كان الوجود المطلق المشترك بين الواجب والممكنات زائدا  
في الواجب ايضا هذا اعلم ان الوجود عين الماهية في الكل عند الشيخ الاشعري  
ومن تبعه وزاد على الماهية في الكل عند جمهور المتكلمين وعين الماهية في الواجب  
وزاد عليها في الممكنات عند الفلاسفة والظاهر ان النزاع انما هو في الوجود الخاص  
واتحقيق المقام مقام آخر (قوله للقطع بتغاير المقهورات) فان لفظة الله علم للجزئى  
الحقيقى والواجب معناه ما يكون وجوده من ذاته والقديم ما لا يكون بالعدم قال  
بعض الافاضل وايضا انه ان اشترط في توهم الترادف المساواة فالقديم اعم من الواجب  
وان سلم التساوى فهم ما اعم من لفظ الله وان اكتفى بمجرد التصديق حتى يكون الاعم  
مراد فالالاخص فلا وجه لجعل الواجب والقديم او الواجب والقديم والله مترادفات  
وعدم جعل الموجود مراد فالحال وايضا لان سلم ان الموجود لازم للواجب وكيف  
والموجود مشعر بزيادة الوجود مع ان وجود الواجب عينه والجواب عن الاول ان  
يقال لعل القائل يختار الشق الاول ويمنع كون القديم اعم من الواجب وقد سبق  
هذا عن بعض المتأخرين مع استدلالهم على ذلك ويمنع ايضا كونهم ما اعم من الله  
بناء على ان الواجب مساو للفظة الله والقديم مساو للواجب والمساوى للمساوى  
لشئ مساو لذلك الشئ لكن فيه ما فيه والظاهر ان يقال ان هذا القائل اكتفى  
في الترادف بمجرد التصديق لكن لما كان الموجود شاملا للواجب والقديم وللممكنات  
ايضا لم يجزأ على جعل الموجود مراد فالحال جعله لازما لها وبهذا ظهر الجواب  
عن الثاني ايضا اذ لا شك ان الموجود وان اشعر بزيادة الوجود لكنه شامل للجميع  
والكل تحته قطعاً هذا بقى انه اذا كانت اللفاظ الثلاثة مترادفة فلم خصص لزوم



الموجود للواجب الا ان يقال لعله من قبيل الاكتفاء او يراد ان الموجود لازم  
لمفهوم الواجب فيكون لازما لمفهوم الثلاثة لكن هذا وان قاله بعضهم لكنه لا يدفع  
لزوم الترجيح بل امرج هذا او يقال اعني بالواجب حيث انه هو الموجود واما القديم  
والله فكون كل منهما موجودا ليس الامن حيث كونه واجبا فاحفظه (قوله وايضا)  
اي يراد ايضا اننا لانسلم ان الاذن بالشئ اذن بمرادفه ولازمه لاحتمال ان يكون ذلك  
المرادف واللازم موهما للنقص ولا يجوز الاكتفاء في عدم ايهام الباطل بمبلغ  
ادراك الاحتمال عدم اطلاعا على وجه ايهامه فالتوقف الى التوقيف واجب  
احتياطاً لعظم الخطر في ذلك كما ذهب اليه الشيخ الاشعري ومتابعوه قال الشريف  
في شرح المواقيف لا كلام في جواز الاطلاق على الله تعالى في اسمائه الاعلام  
الموضوعة في اللغات وانما النزاع في الاسماء المأخوذة من الصفات والافعال فذهبت  
المعتزلة والكرامية الى انه اذا دل العقل على اتصافه تعالى بصفة وجودية اوسلبية  
جاز ان يطلق عليه اسم يدل على اتصافه به سواء ورد بذلك الاطلاق اذن الشرع  
او لم يرد وكذا الحال في الافعال وقال القاضي ابو بكر من اصحابنا كل لفظ دل على  
معنى ثابت لله جازاطلاقة عليه بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه عليه موهما بما لا يليق  
بكبريائه وقد يقال لا بد مع نفي ذلك الايهام من الاشعار بالتعظيم حتى يصح الاطلاق  
بلا توقيف وذهب الشيخ الاشعري ومتابعوه الى انه لا بد من التوقيف وهو المختار  
وذلك للاحتياط احترازاً عما يوهم باطلا لعظم الخطر في ذلك فلا يجوز الاكتفاء في عدم  
اياهام الباطل بمبلغ ادراك كابل لا بد من الاستناد الى اذن الشرع انتهى (قوله ولا شك  
اه) سند المنع الثاني وسند المنع الاول هو انه يطلق الجواز مع عدم جواز اطلاق  
السخي الذي يرادفه وكذا يطلق عليه تعالى العالم مع عدم جواز العارف  
والعاقل والفقيه والفطن التي ترادفه لان المعرفة قد يراد بها علم يسبقه غفلة او ان  
الفقه فهم غرض المتكلم من كلامه وذلك مشعر بسابقية الجهل وان العقل علم  
مانع عن الاقدام على ما لا ينبغي مأخوذ من العقول وانما تصور هذا المعنى فيمن يدعوه  
الداعي الى ما لا ينبغي والفطنة سرعة ادراك ما يراد تعريضه على السامع فتكون  
مسبوقة بالجهل كذا اشار اليه الفاضل السلوكي وفيه ان ترادف الجواد مع  
السخي وان كان مسلماً لكن ترادف العالم مع العاقل والعارف والفقيه والفطن غير  
مضمحل لان في كل من الاخيرات زيادة معنى فهي خارجة عن محل النزاع ولذلك ترك  
الفاضل المحشي سند المنع الاول ثم نقل مثال الطبيب والشافي لصورة الترادف  
ورده مع ان من يدعي الترادف بينهما ادعى الترادف ايضا بين العالم والعارف  
والعاقل وليس مقصوده تسليم ترادفهما ونعم صنيع الشريف في شرح المواقيف حيث  
اتي بهذه الامثلة بعد نقل مذهب القاضي ابي بكر حيث قال قال القاضي كل لفظ دل

على معنى ثابت لله جازاطلاقة عليه تعالى بلا توقيف اذ لم يكن اطلاقه عليه موهما  
لما لا يليق بجنتابه فن ثمة لم يجوز ان يطلق عليه لفظ العارف ولا لفظ العاقل  
ولا لفظ الفقيه ولا الفطن ولا لفظ الطبيب وسرد الوجوه التي ذكرناها فيما عدا الطبيب  
وليس فيه اشارة الى وجود الترادف بينها والحاصل ان ايهام النقص في احد  
اللفظين دون الاخر يمنع الترادف بينهما سواء كان الترادف بمعنى التضاد في المفهوم  
او التساوي في الصديق اما الاول فظاهر واما الثاني فلانه لو ترادفا لصدق احدهما  
على ما صدق عليه الاخر الا ان يكتفى في الترادف بمجرد التضاد ولو من طرف كما اشترنا  
اليه سابقا وعل هذا التضاد لم يوجب في الطبيب والشافي نقله المحشي ورده  
فليقهم ثم اقول بعد تسليم الترادف بالمعنى المذكور لقائل ان يقول الظاهر ان مراد  
القائل انه اذا أطلق احد المرادفين على الله تعالى يوجد هنا اذن باطلاق المرادف الاخر  
اولا زمة اذ لم يكن موهما للنقص ضرورة ان هذا القائل اعني بالوجود في الشرع  
اولا فذهبه اوضح من مذهب القاضي ابي بكر على تقدير عدم كونه عينه وعلى كل  
تقدير لا يرد عليه ما ذكره المحشي وقرره اذ الامثلة المذكورة خارجة عن محل النزاع  
لانها ما عدا امثال الجواد والسخي غير مترادفة ولو سلم وجود الترادف في الكل فراد  
القائل ما حررناه نعم يرد على ظاهره المطلق لكن لا على باطنه (قوله ويلزمه خالق القدرة  
والخسائر مع عدم جواز اطلاق اه) قد اشترنا الى ان مثل هذا خارج عن محل النزاع  
اذ لا شك ان العاقل لا يقول باطلاق مثل هذا اللازم على الله تعالى ولا ينسب القبح  
اليه تعالى (قوله وقيل الطبيب اه) يعني قيل في بيان وجه النظر اننا لانسلم ان اطلاق  
احد المرادفين اذن باطلاق المرادف الاخر لان الطبيب مرادف للشافي وقد ورد  
اطلاق الشافي على الله تعالى مع انه لا يطلق عليه الطبيب المرادف له وفي هذا الصنيع  
اشارة الى ان المحشي رد الترادف في هذا دون ما عداه من ترادف العالم مع العاقل  
والعارف والفقيه والفطن لان السكك ذكر في محله على نسق واحد ويحتمل ان يكون  
مراده ان الترادف لو وجد فاعني يوجد في هذا دون ما عداه وقد عرفت ان هذا ايضا  
لا يرد على القائل المذكور في الشرح وان كان مردودا بما ذكره المحشي ايضا  
(قال الشارح العلامة ولا مصور) اي ذي صورة وشكل سواء كانت تلك الصورة  
والشكل من ذاته القديم وكانت مقتضى ذاته فتكون قديمة او من غيره فتحتاج الى مصور  
قديم او حادث فتكون الصورة حينئذ اما قديمة او حادثه تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا  
ولاجل تغنيهم ما ذكرنا فسر قوله ولا مصور بالتفسير المذكور وان كان المتبادر من  
صيغة اسم المفعول ان تكون تلك الصورة بتصوير المصور الاخر بل الظاهر ان  
من يقول بان له صورة لا يقول بكونه مضمورا من غيره اذ ليس هناك فاعل آخر فلا بد ان  
تصرف الصيغة عن ظاهرها المتبادر في قبول التأثير من الغير وليس مقصوده



ان هذه الصيغة بمعنى ذى كذا وانه صيغة نسبة كالتامر واللابن لاسم مفعول حتى  
يرد عليه انها لم تعرف غير فاعل وفعال وقيل هذا تفسير باللازم والصيغة على ظاهرها  
والمعنى ولا معطى له الصورة فتنبى الاعطاء سبب لتنبى العطاء اى الصورة وهى كذا  
في نظائره وانت خير بانه مع كونه تكافا في نفسه يرد عليه انه لا يلزم من تنبى السبب تنبى  
السبب اذ يجوز ان يكون له سبب آخر فيوجد المسبب حينئذ بذلك السبب الاخر فلا  
يلزم من تنبى الاعطاء تنبى الصورة مطلقا على ان الاعطاء يشعر بكونه امر الاختيار يا فلان  
لا يجوز ان الصورة مقتضى ذاته كما قالوا في صفاته فالوجه فيه ما ذكرناه اولاً ثم ان قوله  
لان ذلك من خواص الاجسام دلائل للحكم والمراد من الاجسام الاجسام الطبيعية  
دون التعليمية لان الكلام ههنا مع المتكلمين المنكرين للاجسام التعليمية والسطوح  
والخطوط وهذا قوله تحصل لها اشارة الى ان الصور خواص للاجسام حاصله لها بعدة  
من خواصها من الكمية والكيفية فلا يلتفت الى ما قيل باستدراكه ولا الى ما قيل  
في دفعه بان الخاصة تكون حقيقية واضافية وللإشارة الى ان الصورة من الخواص  
الحقيقية له بهذا القول اذ الاضافية لا تجرى في الخواص (قال الشارح ولا معدود اى  
ذى عدد وكثرة) هذا عطف تفسير لقوله عدد والجب من بعض الافاضل انه قال هذا  
اى قوله ذى عدد وكثرة تفسير لقوله لا محدود ولا معدود على سبيل اللف والنشر مع ان  
الشارح فسر قوله ولا محدود بقوله اى ذى حدودها وبالعجب منه ما قاله ان قول  
المصنف ولا معدود تنكرار صريح لقوله الواحد لان الوحدة تنبى الكثرة انتهى  
ولم يتقطن ان الوحدة انما تنبى الكثرة والتعدد دون العدد الواقع في المبدأ بناء على ان  
الواحد يعدم من العدد عند اهل العربية وان لم يعد منه عند اهل الحساب وقد قال  
الامام الاعظم رحمه الله تعالى في الفقه الا كبر الله واحداً من طريق العدد بل من  
طريق انه لا شريك له ولا نظيره وفرق كثير بين الوحدة من الطريق الثانى وهو المذكور  
سابقاً وبين الوحدة من الطريق الاول وهو المنبى ههنا فابن التيمية كرر اوله وسمى  
ان هذا المثل غفلة عظيمة (قوله لكن يعتبر في التجزى كونها) يعنى يعتبر في التجزى  
الاتقسام بالفعل الى الاجزاء المركبة منه على ما يشعر به لفظ التجزى فان معناه قسمة  
الشيء الى اجزائه بخلاف التبعيض اذ لا يعتبر فيه الاتقسام بالفعل ولو اعتبر فانما هو  
بالنسبة الى الاجزاء مطلقا على ما يشعر به لفظ التبعيض ايضا فان معناه كون القسمة  
بالنسبة الى بعضه سواء كان ذلك البعض جزءا ولا فافهم وهذا مبنى على ما ذكره  
الشارح ههنا حيث قال وباعتبار الانحلال اليها يسمى متبعضا وتجزى فان كان  
الانحلال الاعتبارى بالفعل الى اجزائه فهو تجزى او الى غير اجزائه او من شأنه  
الانحلال اليها فهو تبعيض على ما حررنا كلامه ولك ان تقول اولى غير اجزائه فقط  
على ان يكون المراد حينئذ من قول المحشى بخلاف التبعيض ان الاتقسام الاعتبارى

بالفعل يكون الى غير اجزائه المركبة منه فعلى هذا يكون الاتقسام الفعلي معتبرا  
في التجزى والتبعيض بخلاف ما حررناه اولاً وان لم يتقطن بعض الافاضل لتحرير مراده  
فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان كون الانحلال الى ما منه التركيب معتبرا في التجزى  
دون التبعيض على ما حرره المحشى ليس بشئ بل ذلك معتبر في الانحلال لانه عبارة عن  
بطلان الانعقاد وفساد التركيب بخلاف التبعيض والتجزى فانها بمعنى مطلق  
الاتقسام اغة انتهى لانه اذا سلم ذلك في الانحلال لم تسلمه ايضا في التبعيض والتجزى  
لان الانحلال معتبر فيه ما على ما نص عليه الشارح ولو ورد هذا فاما يرد على الشارح  
في اعتبار الانحلال فيه ما على المحشى فيما حرره مراد الشارح فتقطن (قال الشارح  
العلامة ولا يوصف بالمائية) اى المجانسة لاشياء فيه اشارة الى ان المائية مرادف  
للماهية وقد قال بعض الافاضل في شرح المواقف المائية ترادف الماهية وان  
اختلف وجه التسمية فالماهية منسوبة الى ما هو وتطلق على الحقيقة باعتبار  
صلوحها للجواب عن السؤال بما هو كما تطلق عليها باعتبار ان تحقق الشيء بها والمائية  
منسوبة الى ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال بما ولد ذلك قال في بيان التفسير  
المذكور لان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو يعنى ان المراد بالمائية المجانسة  
بعلاقة ان معنى قولنا ما هو من اى جنس هو ولكن ينبغي ان يعلم ان المقصود انما هو  
السؤال بما ولا اعتبار للضمير ههنا على ما عرفت من ان المائية كون الشيء منسوب الى  
ما باعتبار صلوحها للجواب عن السؤال فالقول بان ما هو لا يكون سؤالا عن  
الجنس بل ما هو لان الجنس هو تمام الماهية المستتركة ولا يجاب به عن السؤال  
بحسب الخصوصية ليس بشئ على ان ما هو بعينه وقع في تعريف الجنس في كتب  
الميزان كما هو جوابه فهو جوابنا ثم ان قوله والمجانسة مربوط بكلام المصنف من  
قبيل عطف العلة على المعلول وان قوله لان معنى قولنا ما هو وانما هو ابيان وجه  
التفسير المذكور وقع بين العلة والمعلول وان لفظ المجانسة لكونه من باب المفاعلة  
لما اقتضى الاشتراك اقتضى وجود مجانسات ههنا فتقضى تمايزها اى تميز كل منها  
عن المجانسات الاخرى ليعمل بمقوم فالالف واللام في قوله التمايز عوض عن المضاف  
اليه لما عرفت وللإشارة الى هذا صرح بقوله عن المجانسات الاخرى وان لم يكن  
استعمال لفظ التمايز بكلمة عن معروف والمكان كان تمايز المجانسات بعضها عن بعض  
يحتاج الى فصول مقومة اى ههنا بصيغة الجمع هذا خلا وجه لما قيل من ان المجانسة  
الواجب لا تقتضى التمايز بفصول مقومة بل تقتضى تلك المجانسة التمايز بفصول مقومة  
لان الكلام ليس في المجانسة الخصوصية ولا لما قيل ايضا من ان الصحيح تمايز المجانسات  
بفصول مقومة لان التمايز لا يتعدى عن بل التمايز انتهى ثم ان قوله ولا يوصف بالمائية  
معناه انه لا يليق ان يسأل عنه بما المفيدة للمجانسة لانها لا يسأل عن الماهية



المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت او جنسية لان كل ذلك يقتضي التركيب  
الحال في حقه تعالى فالسؤال المذكور يطلب المحال في حقه تعالى ولوسئل فلا  
يمكن ان يجاب عنه قطعا فاقيل من ان معناه انه لا يستل عنه بما لانها اما للسؤال عن  
الماهية المشتركة وهو تعالى منزعه عنها نوعية كانت او جنسية او عن الماهية  
المختصة وهي وان قيل بها في حقه تعالى على مسلك المتكلمين لكن كنهه تعالى غير  
معلوم لاحد حتى يتأتى السؤال عنه بما فليس بشئ لان عدم معلومية كنهه تعالى  
لا حد لا ينافي ان يستل عنه بما لان كنهه تعالى وان لم يكن معلوما لاحد لكن المتكلمون  
ذهبوا الى انه يجوز ان يكون معلوما له فلا مانع من ان يستل عنه طمعا لتحصيل العلم  
بذلك وان لم يحصل ذلك لاحد وقد قال الشريف في شرح المفتاح في قوله تعالى قال  
فرعون وما رب العالمين انه يحتمل ان يكون سأل عن خصوصية ذاته طمعا للعلم  
بذلك وان اجاب موسى بالوصف تنبيه على ان خصوصية ذاته محجوبة عن عقول  
البشر ولا يقتضي الجواب المذكور ان سؤاله سؤال عن الوصف ليس الا بالجملة  
فالمتكلمون ما منعوا ان يستل عن خصوصية ذاته وان لم يمكن الجواب عنه الا بالوصف  
ومثل هذا السؤال والجواب كثير في القرءان مثل قوله يستلونك عن الالهة قل هي  
مواقيت للناس والحج وغير ذلك فكيف يحمل قول المصنف على ما ذكره مع وقوعه  
في القرءان وتصریح المتكلمين بذلك فعلى اى شئ بنى كلامه في هذا المقام مع مخالفته  
لما صرح به سيد الانام (قوله صرح به السكاكي وغيره) يعنى صرح السكاكي وغيره  
بان ما للسؤال عن الجنس قال في التلخيص قال السكاكي يستل بماعن الجنس تقول  
ما عندك اى اى اجناس الاشياء عندك وجوابه كتاب ونحوه وقال الشارح هناك  
ويدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة فنحو ما الكلمة اى اى اجناس الالفاظ  
وجوابه لفظ موضوع مفرد وما الاسم اى اى اجناس الكلمات وجوابه الكلمة  
الدالة على معنى في نفسه غير متفرن باحد الازمنة هذا قد دخل الجنس في كلامه على  
الجنس اللغوي الاعم من الجنس المنطقي وهذا هو الباعث على اليراد الا فى من  
المحشى (قوله وهذا هو المعنى الذى نفي عنه) اى انما جعل الماهية في كلام المصنف  
على المجانسة اخذ من كلام السكاكي من انه يستل بماعن الجنس مع ان لهامعا في  
اخر مثل السؤال عن الحقيقة المختصة بالشئ على ما ذكره السيد الشريف في شرح  
المفتاح في بيان قوله قال فرعون وما رب العالمين وقد اشرنا اليه في شرح قول  
المصنف والسؤال عن الوصف على ما ذكره في المفتاح حيث قال ويستل بما  
عن الوصف تقول ما زيد وجوابه السكريم ونحوه لانه المعنى الذى نفي عنه تعالى  
لاستلزامه التركيب المنافي للوجوب واما السؤال عن الحقيقة المختصة والسؤال عن  
الوصف وعن الفعل فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك بل هو متصف به عند المتكلمين قال

في شرح المقاصد قال الشيخ ابو منصور الماتريدي ان سائلنا سأل عن الله تعالى بما هو  
قلنا ان اردت بما اسمه فانه الرحمن الرحيم وان اردت بما صفته فستجمع بصير وان اردت  
بما فعله فخالق الخلق وواضع كل شئ في موضعه وان اردت بما ماهيته فهو متعال  
عن الجنس والمثال انتهى فقد اشار بهذا الى انه يستل بماعن الوصف وعن الفعل  
وعن الاسم وعن الماهية المختصة ولا يستل عن الماهية المشتركة جنسية او نوعية  
حيث قال فهو متعال عن الجنس والمثال ولا مانع من ان يستل عن خصوصية ذاته  
على ما اشرنا اليه الشريف وارضى به المحشى فعنى قوله فهو متعال اه انه لا ينبغي  
ان يستل بماعن ماهيته ولوسئل فلا يجاب عنه لان السؤال المذكور يطلب المحال  
وعلى هذا شرحنا قوله ولا يوصف بالمائية وانما قلنا فلا يتعلق غرضنا بنفي ذلك  
لان الفلاسفة ما رضوا ان يوصف الواجب بالحقيقة لا امتناع الاطلاع عندهم على  
حقيقته فلا يستل عنها ولا يجاب ولا يرضون ايضا ان يوصف بالاوصاف المغيرة  
لوجوده تعالى اذ الواجب عندهم هو الوجود المجرد وبما حررنا ظهر فساد تفسير قوله  
مثل السؤال عن الحقيقة بالحقيقة النوعية لان ذلك داخل في الاول لان المجانسة كما  
توجد في الجنسية توجد في النوعية نعم اذا كانت الحقيقة النوعية بسيطة لا يوجد فيها  
التركيب وهو الذى يعترض المحشى بل المراد به الحقيقة المختصة كما اشرنا اليه (قوله  
لكن يرد ان يقال المعتبر في الماهية هو الجنس اللغوي) بمعنى الشامل على ما يدل  
عليه ما نقل عن المفتاح لا الجنس المنطقي المقول على كثير من مختلفين بالحقائق  
الا يرى ان الشارح صرح بانه يدخل فيه السؤال عن الماهية والحقيقة فلو كان  
المراد به الجنس المنطقي كيف يضح ذلك والجنس اللغوي اعم من المنطقي لشموله  
الحقيقة النوعية ايضا فانهم يعدون البشر جنسا واذا كان المعتبر في المجانسة الجنس  
اللغوي الشامل للانواع الحقيقية فلا يلزم من اتصافه تعالى بالمجانسة التركيب  
في ذاته تعالى لجواز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة متميزة عما عداها بما مر عدى  
الذى هو التعين كما ذهب اليه المتكلمون فلا يلزم ان يكون له فصل مقوم حتى يلزم  
التركيب في ذاته واجيب عنه بان المراد بالمجانسة في كلام الشارح المجانسة بالمعنى  
العرفي اى المشاركة في الجنس الاصطلاحي ولا شك ان ثبوت الجنس الاصطلاحي  
له تعالى يستلزم التركيب في ذاته لا المعنى اللغوي وهو المشاركة في الجنس اللغوي  
حتى يرد ما ذكره القرينة قوله توجب التمايز بقول مقومة واما قوله لان معنى اه  
فانما هو اشارة الى بيان المناسبة بين المعنى العرفي والمعنى اللغوي لان هذا المعنى  
هو المراد انتهى وفيه بحث اما اول فلان الظاهر ان هذا اشارة الى وجه التفسير وان  
التفسير مبنى على ذلك وكونه لبيان المناسبة بعيد جدا واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك  
يكون على هذا كوجه الشبه ولا بد ان يوجد بعينه في المشبه حتى يصح التشبيه واما



ثالثا فلان قول الشارح بقصول مقومة لا يكون قرينة على ما ذكره لانه في صدد توجيه كلام المصنف بان المراد من الماهية اى شئ هو ولو سلم ذلك فالابراة المذكور بحاله لانه يقتضى ان يجوز السؤال عن حقيقة النوعية ولو بسيطة متميزة عما عداها بالتعين العدمي فيلزم اشتراط بعض الخلقوات له تعالى في حقيقة النوعية وذلك مما لا يجوز فلا بد ان يشار ايضا الى عدم جواز السؤال عنها فلا بد ان يدرج ههنا وحينئذ لا يتم الدليل كما اشار اليه المحشى والتحقيق انه ان اريد بقول المصنف الاى ولا يشبهه شئ على معنى ولا يماثله شئ المماثلة اى الاتحاد في الحقيقة فالمراد بالماهية ههنا هو المجانسة الاصطلاحية لا المجانسة اللغوية والا يلزم التكرار مع عدم كون الدليل غير تام حينئذ كما اشار اليه المحشى فيصح ما ذكره المجيب وان كان خلاف الظاهر وان اريد بالقول المذكور المماثلة في الاوصاف كما هو الظاهر وهو الذى فصله الشارح فلا بد ان يدرج نفي الاتحاد في الحقيقة ههنا وذلك لا يكون الا بحمل المجانسة على المعنى اللغوى على ما يقتضيه قوله لان معنى قولنا ما هو اه فيرد عليه ما ذكره المحشى الا ان يدعى امتناع الحقيقة النوعية البسيطة المشتركة الممتازة بقيد عدمي ويؤيد ما ذكرنا ههنا ما نقل عن الشيخ ابي منصور حيث قال وان اردت بما ماهيته فهو متعال عن الجنس والمثال حيث لم يكتف بالجنس فقط وبعد فقيه ما فيه اذ على كل تقدير يرد ان المحال في حقه تعالى هو التركيب الخارجى دون العقلى ولم يقد برهان على بساطته عقلا ودعوى ان التركيب العقلى يستلزم التركيب الخارجى دون اثباته خرب القناد بل ذلك لو تم فانما يتم في الماهيات المركبة من الاجناس والفصول ولذا حل الشارح المجانسة ههنا على المجانسة المنطقية وحل قول المصنف ولا يشبهه شئ على المماثلة مطلقا فاذا ذكره المحشى من الاحتمال داخل فيه ثم اقول هذا هو الكلام على مذاق المناظرين وقد عرفت ان ابراد المحشى لا يندفع بذلك كليا والذى يخطر بالبال ان يقال في دفع ما ذكره من الاحتمال الاجزاء العقلية متغايرة بحسب المفهوم متحدة بحسب الوجود اما الاول فظاهر واما الثانى فلصحة الحمل فوجودهما واحد ومفهومهما اثنان فوجودهما غير ماهيتهما ووجود الواجب ان يكون عين ماهيته فلا يجوز ان يكون للواجب تعالى حقيقة نوعية بسيطة متميزة بتعين عدمي والا يلزم التركيب العقلى المستلزم لكون وجود الواجب غير ماهيته وهو محال بالبراهين فعلى هذا الوجه المجانسة في كلام الشارح على المجانسة على ما هو مقتضى قوله لان معنى قولنا اه يلزم التركيب المستلزم للمحال وان لم يلزم التركيب الخارجى لا يقال كون وجود الواجب عينه مذهب الفلاسفة وبعض المتكلمين واما عند جمهورهم فوجوده غير ماهيته والكلام ههنا معهم لانا نقول هذه الدعوى لما لم تخالف اصول الاسلام كما صرح به صاحب التفات مال اليها كثير من المحققين ويندوها ببراهاينها فلذلك بنينا

دفع ابراد المحشى عليه وهذا هو المراد بقولنا ههنا الا ان يدعى امتناع وجود الحقيقة النوعية البسيطة فتدبر وباللغة التوفيق (قال الشارح العلامة ولا يمكن في مكان) اى به مع ان التمكن لا يكون الا في مكان لدفع توهم ان يكون التمكن بمعنى الاقتدار ففيه باطل قطعاً وتصريحاً بعموم النفي رداً على المجسمة النافين عنه كل مكان سوى مكان العلوى وعلى كل تقدير لا بد ان يحتمل على التجريد قافهم وقوله لان التمكن عبارة اه الظاهر انه مبني على مذهب المتكلمين على ما هو شأن الخطاب ولما كان اصحاب الخلاع مشتركاً معهم في القول بالخلاء وان كان هو اى الخلاع موجوداً عندهم دون المتكلمين اشار الى مذهبهم بقوله او متحقق يسمونه المكان وقدم الاشارة الى مذهب المتكلمين بقوله متوهم فقوله متوهم مجرور وصفة بعد الثانى وجعله صفة للنفي وبعبارة بل ابعد وقوله او متحقق كلمة اوفيه لتقسيم الحد لا لتقسيم المحدود وعلى عكس ما وقع في تعريف البعد اى به للوجه الذى ذكرناه ولك ان تقول قوله متوهم او متحقق اه خارج عن التعريف وقوله والبعد عبارة تعريف للبعد مطلقاً وان قيل بان المعاد المعروف عين الاول لكن لما اتى بالظاهر في موضع الضمير فهم ان المراد غير ما ذكرنا ان تقول هذا البعد غير البعد المذكور اولاً وثانياً جامع لهم ما ولو على مذهب وان كلمة اوفيه لتقسيم المحدود ففيه اشارة الى نوعى الامتداد لكن كونه تعريف يقابله انما هو عند اصحاب الخلاع الموجود ولا يكون تعريفاً عند اصحاب السطوح لانهم ما قالوا بهذين النوعين بل الشابت عندهم هو النوع الاول فاقبل كلمة اشارة الى مذهبهم وهو وما بعده اشارة الى مذهب اصحاب الخلاع والتعريف لهم فقط وهذا امر اذا غاضل المحشى وان لم يتفطن له بعض الافاضل واعترض عليه بانه جعل تعريف البعد بحيث لا يصدق على شئ من افراده وستسمع لهذا المحشى كلاماً ولما كان القول بالبعد الموجود الابق بالاعتناء لوجوده اختار تعريف البعد الموهوم عليه هذا ولبعض الافاضل ههنا بجهتان الاول ان تعريف التمكن يقتضى ان يكون التمكن هو البعد لانه لا فائدة من ان التمكن هو ما قام به البعد من الجسم فلا بد من تأويله بان المراد كون الشئ بحيث يتقد بعده في بعد آخر هذا وجوابه ان البعد الاول عبارة عن الامتداد القائم بالجسم فهو عرض لا بد له من محمل يقوم به ولو ضوحه تركه فتشوب بعد عوض عن المضاف اليه والمعنى عبارة عن نفوذ بعد شئ في بعد آخر ولما كان التمكن صفة للممكن والنفي صفة للبعد وهو كان الحمل الصورى غير صحيح بحسب الظاهر قيل المراد كون الجسم بحيث يتقد بعده في بعد آخر ففيه مسامحة على ما افاده السيد وعلى ما قرره الشارح ليس فيه مسامحة بل نفوذ بعد شئ في بعد آخر وصف لا يمكن ايضا غايته انه مركب لا يشتق منه اسم فاعل يحتمل عليه كما هو النزاع المشهور في مثله مثل قواهم الدلالة فهم المعنى من اللفظ وقد سبق في تحشية قوله ومعنى حقيقة الحكم مطابقة الواقع اياه



الثاني ان التعريف يصدق على ما ليس يتمكن قطعا لانه يصدق على نفوذ بعد الجسم في بعد جسم آخر بحيث يماس السطح الظاهر للنافذ السطح الباطن لما نفذه فيه مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين ولا عند اصحاب الخلاء الموجود ويصدق على نفوذ ابعاد الجسم بكليتها في البعد المحقق عند اصحاب الخلاء الموجود مع انه ليس يتمكن عند المتكلمين ولا عند غيرهم من اصحاب السطح وتحقيق المقام ان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في مكان والمكان اما السطح الباطن من الحاوي المماس للسطح الظاهر من المحوى ونفوذ البعد حينئذ بمعنى مماسة السطحين تمامها واما البعد المجرد الموجود ونفوذ المتكلمين فيه باعتبار ملاقة جميع ابعاده لا بعد ذلك البعد واما البعد للموهوم والنفوذ فيه ايضا بهذا المعنى فلا يتمكن معان بحسب معاني المكان فلا يمكن تعريف واحد جامع لهما هذا واول هذا من قبيل التشكيكات الازية لا يلتفت اليها ثم انك قد عرفت ان الكلام مبني على مذهب المتكلمين اذ الكلام معهم واما اصحاب الخلاء الموجود فانما اشير اليهم لكونهم الموافقين للمتكلمين في القول بالخلاء وان نازعوا فيما بينهم في وجوده وعدمه وقد عرفت ايضا ان كلمة او ههنا التقسيم الحد للتقسيم المحدود اذ لا يكون الشيء الواحد مرددين الموهوم والمحقق بخلاف تعريف الامتداد فكل التعريفين ينطبقان على المذهبين فاضمحل بهذا ما رددته وحققه ايضا على انه يمكن ان يقال ان التعريف انما هو قوله نفوذ بعد في بعد آخر وما عداه لاشارة الى المذاهب فيمنطبق التعريف على المذاهب كلها ويؤيده ان المقصود ههنا بيان ان الله تعالى ليس يتمكن واذا كان يتمكن عبارة عن نفوذ بعد في بعد آخر وكان البعد عبارة عن الامتداد والمقدار المستلزم للتجزى ثبت قطعا ان الله تعالى ليس يتمكن واما ان المكان اى شيء هو وان البعد قائم بنفسه او قائم بغيره فخرج عن المبحث ويدل عليه على ما ذكرنا قول الشارح والله تعالى منزعه عن الامتداد والمقدار كما لا يخفى على من له امداد ومقدار فتمد بر فيما قررنا فانه من عناية العزيز بالخبار (قوله والبعد عبارة عن امتداد) يعنى ان البعد امتداده نوعا يعنى ان كلمة اوفى التعريف لتقسيم المحدود ودوله قسمان الاول الامتداد القائم بالجسم وهو الجسم التعليمي والثاني الامتداد القائم بنفسه المجرد عن المادة بحيث لو لم يشغله لسكان خلاء وانما قلنا ذلك لان منهم من احوال خلوه عن الشاغل ومنهم من جوز ذلك وهم القائلون بوجود الخلاء فهذا التعريف المشتمل على هذين النوعين انما هو عند من يقول بوجود الخلاء اى البعد المجرد الموجود الذى يشغله الجسم والخلاء وان كانا كراطلاقة على المكان الخالى عن الشاغل لكن يطلق على هذا المعنى ايضا عند الاشراقين كما بين في الكتب الحكمية وعند المتكلمين ايضا لكن بشرط كونه موهوما وبالجملة الامتداد له هذان النوعان عند اصحاب الخلاء فالتعريف انما هو على مذهبهم واما عند اصحاب

السطح النافذ لوجود الخلاء فلا امتداد نوع واحد فقط وهو الاقل اى القائم بالجسم فلا ينطبق ذلك التعريف على مذهبهم فى التعريف وان كانت توجد الاشارة الى مذهبهم لكنه منطبق على مذهب اصحاب الخلاء ليس الا وهذا مع وضوحه عن تقريره غفل عنه بعض الافاضل وظن ان مقصوده تطبيق التعريف على المذهبين واعتراض عليه بان جعل التعريف بحيث لا يشمل شيئا من افراده ولعمري ان هذا خربة ونظير ما قررنا ان بعضهم صرح في تعريف الدليل الاصولى بقولهم ما يمكن التوصل بصحح النظر فيه اوفى احواله الى المطلوب اى بان ما بعد كلمة او اشارة الى المذهب المشهور وهو ما قبله اشارة الى المذهب الحقيقي فيه ومن البين ان هذا التعريف لا ينطبق الا على الحقيقي لا على المشهور اذ كل منهما يرد الاخر فكيف يمكن الجمع في تعريف واحد لكن لما كان المذهب الحقيقي اجمع من المشهور في ذلك اندرج المشهور في الحقيقي فحصلت الاشارة المذكورة فكشفنا عنك عطاءك في هذا ايضا فليفتتم (قوله وهذا التعريف) يعنى ان التعريف المذكور للبعد انما هو للحكماء القائلين بوجود المقدار سواء كان قائما بنفسه او بالجسم فهذا التعريف انما هو للبعد الموجود القائم بالجسم او بنفسه اذ القيام كما قيل انما يتصور في الموجود واما تعريف البعد الموهوم الذى هو لا شيء محض كما ذهب اليه المتكلمون فيعلم منه بطريق المقايسة عليه بان يقال البعد امتداد موهوم مفروض في الجسم اوفى نفسه صالح لان يشغله الجسم وينطبق عليه بعدة الموهوم هذا ونحن نقول وانما جعل التعريف للبعد الموجود وقيس الموهوم عليه مع ان مقام الخطاب يقتضى ان يكون بالعكس لان الحكماء هم اصحاب البعد فجعل تعريفه على مذهبهم الباقى ولما كان الكلام ههنا مع المتكلمين لم يرخص ان يتركوا بالكيفية ولا يمكن جعل هذا التعريف بعينه منطبقا على مذهب المتكلمين لان القيام انما يتصور في الموجود كما زعم السلفى كوتى لان القيام كما يتصور في الموجود يتصور في المعدوم ايضا وقد صرحوا بان العمى قائم بالاعمى مع ان كليهما عديميان ولا لان لفظ الوجود في قوله عند القائلين بوجود الخلاء يابى عنه كما زعم بعض الافاضل لان القول بالخلاء كما يمكن ان يكون محققا وموهوما عند ترك الوجود كما زعم كذلك يمكن ان يكون القول بوجود الخلاء محققا وموهوما بان يكون الوجود والقول محققا او موهوما بل لان المذهبين متقابلان لا يمكن جمعهما في تعريف واحد فلا بد من المقايسة (قال الشارح العلامة لان الخيز هو الفراغ الموهوم الذى يشغله) هذا مبني على مذهب المتكلمين القائلين بالخيز خلافا للحكماء المنكرين لذلك من اصحاب السطح واصحاب الخلاء فالخيز وان كان اعم من المكان عند اصحاب السطح لكن ليس بهذا المعنى بل بمعنى آخر وانما قلنا ان الخيز اعم من المكان عند اصحاب السطح لان الخيز عندهم مابه تمام اى الاجسام



في الإشارة الحسية وهو اعلم من المكان لتساوله الوضع الذي يمتاز به المحدد عن غيره في الإشارة الحسية فهو متحيز وليس في مكان صرح بذلك ابو علي في موضع من طبيعيات الشفاء وانما خصصنا اعمية الحيز من المكان باصحاب السطح لان الظاهر ان الحيز والمكان متساويان عند اصحاب الخلاء الموجود كما هو مقتضى قواعدهم وهو المستفاد من بيانهم وانما خص البيان بمذهب المتكلمين لان الكلام في بيان تحيز الجزء والحكمة منكرون لذلك وبما حققنا ظهرفساد قول من قال هذا الكلام يفيد ان لا مخالفة في مفهوم الحيز كما في المكان وليس كذلك لان الحيز والمكان بمعنى واحد عند من جعل المكان السطح او البعد المحقق المجرد والحيز عند المتكلمين بمعنى ما ذكره انتهى قايين الافادة وابن الاتحاد وفساده لا يخفى على العباد نسأل الله العصبة والسداد واما ما قاله ايضا من ان كون الحيز اعلم من المكان عند المتكلمين حتى لا يجعلوا الجوهر الفرد متمكنا بل متميزا لم نجد الا في كلام الشارح واما عباراتهم فنقص عن اتحاد معنى الحيز والمكان انتهى فمختل ايضا قال المحقق الطوسي في شرح الاشارات المكان عند القائلين بالجزء غير الحيز وذلك لان المكان عندهم قريب من مفهومه اللغوي وهو ما يعتمد عليه المتمكن كالارض للسرير واما الحيز فهو عندهم الفراغ المتوهم المشغول بالتحيز الذي لو لم يشغله لكان خلاء كداخل الماء للكوز انتهى فهذا وان كان آخره مشعرا باتحاد الحيز والمكان عندهم لكن اوله مصرح بعمومية الحيز من المكان ويدل عليه ايضا قوله وذلك لان المكان قريب من مفهومه اللغوي اعني الاعتماد اذ لا يمكن الاعتماد في الجزء بهذا (قوله هذا) اي لزوم قدم الحيز على تقدير كونه متميزا في الازل مبني على وجود الحيز كما هو مذهب الحكماء لان القدم والحدوث انما يكونان من صفات الموجود وهو خلاف مذهب المتكلمين القائلين بانه موهوم محض فلا يتم استدلالهم على مذهبهم اجاب الفاضل المحشي في الحواشي التوضيحية بان قال كانه كلام الزايمي على المشبهة القائلين بكونه تعالى متمكنا على العرش ولا يلزم ان يكون الملزم معتقدا لما يلزم به ولا يخفى ما فيه لان المقدمة الالزامية هي التي تكون مسئلة عند الخصم واذ لم تكن هذه مسئلة عند الخصم اعني المشبهة فكيف يحصل الالزام لهم وان اراد انه لا يلزم على الملزم بكسر الزاء المجمة ان يعتقد لما يلزم به الخصم على ما هو ظاهر كلامه فسلم لكن الكلام في الزام الملزم بفتح الزاء هذا لا يقال المراد بالقدم ههنا معنى الازلي والمعنى فيلزم ازلية الحيز والازلية لا تقتضي الوجود واستحالة ظاهرة لاننا نقول تلك الاستحالة ممنوعة فكيف والاعدام الازلية غير متناهية قيل ان اراد بقدم الحيز ازلية فهذا ايضا محال في حقه تعالى اذ يلزم ان يكون حينئذ للحيز وضع معين ازلي مشارا اليه بالاشارة الحسية والا كان امرا اوهيميا وان يكون الواجب محتاجا الى ذلك الامر الوهمي

في الازل والكل محال عليه تعالى وان اراد بقدم الحيز قدم التحيز فهذا ايضا محال عند المتكلمين اذ يلزم حينئذ تنافي الاكوان الغير المتناهية في الازمنة الماضية الغير المتناهية ويطلبه برهان التطبيق وفيه اننا لانسلم لزوم الوضع المعين المشار اليه بالاشارة الحسية ولا نسلم ان الاحتياج الى الامر الوهمي ينافي وجوبه كيف وذلك ليس احتياجا الى امر آخر بل لا احتياج هنا اصلا اذ لا موجود وقيل لجواز ان يكون مقتضى ذاته كسائر الصفات ولا يخفى ما فيه ثم انه اذا اريد بقدم الحيز قدم التحيز يكون هذا ما آل قوله اولا فيكون محلا للحوادث فلا يبق فرق بين الشقين لان التحيز معناه الكون في الحيز وحينئذ يكون الحيزا ما قديما او حادثا فان كان الاول فلا يبق لهذه الارادة فائدة الا التطويل بل الفساد وان كان الثاني وهو الظاهر فلا بد ان يكون ذلك الكون متغيرا وحادثا بتغير الحيز وحدوثه فعلى تقدير قدمه وان لم يزل هناك تنافي الاكوان الغير المتناهية لكن يلزم ايضا كونه محلا للحوادث فلا يكون هذا امرا آخر وانه اذا الظاهر ان المراد من قوله للحوادث الغير المتناهية لانه اذا كان الحيز قديما والتحيز حادثا على هذه الصورة يلزم ان يكون هناك احياز غير متناهية متخيزة في كل زمان في حيز فيلزم ان يكون محلا للتحيزات غير متناهية الا ان يقال بالتغاير الاعتباري كاف في التقابل هذا واما ما قاله المحشي المحقق من اننا لانسلم تنافي الاكوان الغير المتناهية لجواز ان يكون له تعالى كون واحد في ذلك التحيز مستمر من الازل الى الابد وانما يلزم لو كان كونه من قبيل الاعراض الحادثة التي لا تبقى زمانين انتهى ففيه ما فيه لانك قد عرفت ان معنى التحيز الكون في الحيز فان كان قديما فلا حاجة الى اعتبار ذلك الكون فلا بد ان يكون حادثا متغيرا فيكون ذلك الكون متغيرا متبدلا فيلزم تنافي الاكوان الغير المتناهية قطعاً على ان الاكوان منحصرة في الاربعة الاجتماع والاقتراق والحركة والسكون والكل يستلزم التغير والتتالي مع ان قدم ذلك الكون اشد فسادا من تنافي الاكوان كما لا يخفى على اهل الامعان (قوله والاكوان من الموجودات العينية) على ما سبق من ان المتكلمين وان انكروا الاعراض النسبية الا انهم قالوا بوجود الاكوان الاربعة الاجتماع والاقتراق والحركة والسكون وههنا بحث وهو ان الحيز عند المتكلمين من الامور الوهمية فكيف يكون الحصول في ذلك الامر الوهمي من الموجودات العينية الا ان يقال كون الشيء في شيء لا يقتضي كون الطرف موجودا ويمكن ان يجاب بان الحيز وان كان موهوما لسن كونه حيز ذلك الشيء موجود في الجملة وعلى هذا بنينا التردد سابقا في قول من قال ان اراد بقدم الحيز قدم التحيز يلزم التتالي وان قلنا معنى التحيز الكون في الحيز فاما ان يكون ذلك الحيز قديما واما ان يكون حادثا الى آخر ما قررنا آنفا وكذا ما قررناه بعده والا فالقدم والحدوث من صفات الوجود



قد برى نظائره ( قوله في جميع المذاهب ) قيل ان المكان عند العامة ما يمنع الشيء من النزول فكان الحيوان عندهم هو الارض دون الهواء المحيط به حتى لو منع جسم صغير جسم كبير عن النزول كان مكانه وعلى هذا جاز ان يكون المكان انقص من الممكن اقول لا ينبغي ان الكلام ههنا مع ارباب الاصطلاح والخواص والعوام بينهم كالهوام على ان الممكن بالذات انما هو الجزء المماس لذلك المحل وان باقى الاجزاء ممكنة بالواسطة فالممكن بالذات لا يتصور فيه الزيادة على مكانه حتى يلزم ان يكون مكانه انقص منه هذا ( قوله ثم ان هذا الدليل ) اى هذا الدليل على وجه ما قرر مبنى على تناسل الابعاد اما على ما قررته الشارح فكما اشار اليه المحشى من انه لو لم تكن الابعاد متناهية يرد عليه اننا لانسلم انه اذا كان الحيز مساويا له يلزم التناهي لم لا يجوز ان يساوى الحيز الغير المتناهي نعم يلزم التجزى حينئذ لكن الكلام حينئذ في لزوم التناهي واما على ما قررته السلوكى بان يقال اما ان ينقص عن الحيز فيكون متناهي او يساويه او يزيد عليه فيكون متجزىا حينئذ لا يكون مبنيا عليه فانه قول من انه لو لم تكن الابعاد متناهية يرد عليه ايضا اننا لانسلم انه اذا كان ناقصا عن الحيز يكون متناهي لم لا يجوز ان يكون انقص منه ولا يكون متناهي وعاية ما لزم هنا نقصان غير المتناهي عن غير المتناهي ويجوز زيادة غير المتناهي على غير المتناهي اذا لم يكونا منسقي النظام كما في اعداد الشهور والاعوام الا ان يدعى اتساق النظام معنى ودونه نخرط القطار ولذا قال بعض الافاضل ونعم ما قال المبنى على المتناهي تقرير الدليل لانفس الدليل وفرق بينهما ولو كان نفس الدليل مبنيا على تناسل الابعاد يلزم التناهي ايضا على تقدير الزيادة ايضا فما وجه التخصيص بخلاصة الدليل لزوم التناهي والتجزى على سبيل منع الخلو وذلك لازم قلنا بعدم التناهي اول انتهى وهذا كلام حق لكنه لا يدفع ايراد المحشى اذا الكلام في التقرير كما لا ينبغي على البصير قبل جريان الترديد في الجوهر الفرد محل نظر اذا المساواة والزيادة والنقصان والتناهي من خواص الكم ولا كية للجوهر الفرد وحرره بعضهم بانه يعنى ان الدليل المذكور مبنى على انه تعالى ليس جزءا لا يتجزأ لانه يتركب عنه غيره ولانه احقر الاشياء واخصها والا فلم لا يجوز ان يكون ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهي اذا التناهي من خواص المقدار والجوهر الفرد لا مقداره انتهى والكل فاسد اما الاول فلان الكلام في الواجب لا في الجوهر الفرد فعدم جريان الترديد فيه هو المطلوب واللازم ان لا يكون متجزىا كالأوجب وهو باطل وخلاف المقصود ههنا قطعنا واما الثاني اى المذكور في تجزىه فلان الفلاسفة اجعوا على انه قابل لانتقاسات غير متناهية واجعوا على ابطاله بالبراهين القطعية وان كانت على زعمهم وقد عرفت ان ادلة المتكلمين في اثباته ضعيفة ولهذا اوقف بعضهم فيه فعلى هذا يلزم التجزى على تقدير المساواة

والزيادة وقد عرفت ان مبنى الدليل على احدا الامرين التناهي والتجزى والثاني على هذا التقدير يحقق فيه فالدليل قام في حقه وان لم يكن تقريره تاما وهذا القدر كاف في الجريان على ما زعمه على ان لزوم التناهي في تقرير الدليل انما هو على تقدير كون المتجزى ناقصا عن الحيز فكما لا يوجد التناهي في الجزء لا يوجد النقصان ايضا لكن لو كان ناقصا عن الحيز لكان متناهي بالضرورة فلو كان الواجب جزءا لا يتجزأ لجري الترديد بشقيه قطعنا ولا ينبغي ان جريان الترديد في الواجب اذا كان جزءا لا يتجزأ كما حققناه مما شاة معهم يقتضى ان لا تكون الاجزاء التى لا تتجزأ مستحيزة كالواجب وهو مع كونه خلاف الواقع يهدم عمومية الحيز من المكان كما ادعاه الشارح واولا فكيف يليق بمثله انه يهدم آخر ما بناه عن قريب ثم انه لو انتفى الى مثل هذا الاحتمال لزم ان لا يجزى الدليل في الواجب تعالى ايضا والمساواة والزيادة والنقصان والتناهي من خواص الكم فلم لا يجوز ان يكون تعالى على تقدير تجزئه ناقصا عن الحيز ولا يكون متناهي لان التناهي من خواص الكم والواجب تعالى منزوع عن ذلك وان كان الجواب السابق على تقدير كون الواجب جزءا لا يتجزأ جوابا عنه ايضا والحق ان كون الواجب تعالى جزءا لا يتجزأ باطل قطعنا لان الانقسام من شأنه بل ذهب اليه كثير من العقلاء والواجب لا يتصور فيه ذلك واللازم انقلاب حقيقة الواجب الى حقيقةه وذلك محال بالبديهة ولو فرضنا كونه تعالى جزءا لجري الدليل فيه كما حققناه لكنه مخالف لغرض الشارح بل للواقع كما حققناه وان جريان الدليل المذكور في متجزى الواجب مبنى على القرض والتقدير والا فلا يتصور فيه النقصان والزيادة والمساواة حتى يتصور فيه التناهي والتجزى المحالان وعلى الله التكالون فاحفظ هذا المقام فانه من عناية الملك المنان ( قال الشارح العلامة فاذا لم يكن في مكان واحد ما اشتهر فيما بينهم نفي المكان والجهة معا ) اشار الى نكتة تركل الجهة وخصاها ان نفي المكان يستلزم نفي الجهة لانها قد تطلق ويراد بها منتهى الاشارة الحسية او الحركات المستقيمة فتكون عبارة عن نهاية البعد الذى هو المكان ومعنى كون الجسم في جهة انه ممكن في مكان بلى تلك الجهة وقد يسمى المكان الذى بلى جهة ما باسمها كما يقال فوق الارض وتحتها فتكون الجهة عبارة عن نفس المكان باعتبار اضافة ما وعلى كل تقدير نفي المكان يستلزم نفيه وبما حررنا اندفع ما قيل من ان نفي المكان انما يستلزمه لو كانت الجهة حد المكان ونفسه اما لو كانت حدا للجزء الاعم من المكان او نفسه فنفي الممكن لا يستلزم نفيه انتهى على ان اعمية الحيز انما هي بالنسبة الى الجزء الذى لا يتجزأ ولا يتصور فيه جهة ولا اشارة واللازم الانقسام وهو خلاف المقروض ( قال المص رحمه الله ولا يجزى عليه زمان ) الظاهر ان معناه انه لا يحكم عليه بانه زمانى على ما هو المتعارف في معنى الجريان قيل معناه ولا يعين وجوده بزمان بناء



على ان الجريان على الشيء يستعمل بمعنى تعيينه له ومنه قول النجاة اسم الحدث الجارى  
على الفعل فان معنى الجريان هنا انك تقول ضربت ضربا وضربة فتعين به  
ما قصدت من الفعل انتهى ولو قيل في معناه انه لا يتعين وجوده بزمان بناء على  
ان الجريان في قول النجاة كذلك لان المقصود من الفعل انما يتعين بالمصدر لكان له  
وجه وجهه وان لم ينطبق كلا الوجهين ظاهر الاعلى مذهب المتكلمين هذا وعدم  
تعيين وجوده بالزمان لانه لا تعلق له بالزمان وان كان مع الزمان لان المتعلق بالزمان  
ماله وجود غير قار مندرج منطبق على اجزاء الزمان او على ظرف الزمان اعنى الان  
والاول يسمى زمانيا والثاني دفعيا ومثل هذا الشيء لا يوجد بدون الزمان  
بخلاف الامور الثابتة كالبارى تعالى والمجردات على تقدير ثبوتها فانها بحيث  
اذا فرض انتفاء الزمان فهي موجودة وقد قال الشريف في هذا المقام وقد اخترناه  
في تفسير كلام المصنف اى ليس وجوده وجودا زمانيا ومعنى كون الوجود زمانيا  
انه لا يمكن حصوله الا في زمان كما ان معنى كونه مكانيا انه لا يمكن حصوله الا في مكان  
فقد ظهروا قرونا ان الزمان كما لا يجرى على ذاته تعالى لا يجرى على صفاته القديمة  
ايضا وعلى المجردات ايضا على تقدير ثبوتها وظهر ايضا اننا اذا قلنا كان الله موجودا  
في الازل وسيكون موجودا في الابد وهو موجودا لا آن لم يرد به ان وجوده واقع  
في تلك الازمنة وهي منطبقة عليه تعالى لان ذلك محال يقتضى التغير في ذاته  
تعالى بل اردنا انه مقارن معهما من غير ان يتعلق بهما كمتعلق الزمانيات وايضا انه اذا لم  
يكن بالقياس اليه ماض وحال ومستقبل فلا يلزم من علمه بالتغيرات تغير في علمه  
انما يلزم ذلك اذا دخل فيه الزمان كذا في شرح المواقف وقوله لان الزمان عندنا  
يعنى به الاشاعة فانهم قالوا هو متحد معلوم يقدر به متحد موهوم ازالة لايهامه  
قال في المواقف وقد يتعكس بحسب ما هو متصور للمخاطب فاذا قيل مثلا  
متى جاء زيد يقال عند طلوع الشمس ان كان المخاطب مستحضرا لطلوع الشمس  
ثم اذا قيل غيره متى طاع الشمس يقال حين جاء زيد لمن كان مستحضرا للحي زيدا ولذلك  
اختلف الزمان بالنسبة الى الاقوام فيقال لقارى لا تينك قبل ان تقرأ ام الكتاب  
وتقول المرأة لبنت فلان عندى قدر ما تغزل كبة ويقول الصبي ينطح البيض  
اذا عدت ثلثائة ويقول انتركى قدر فلان عندى بقدر ما ينطح من رجل الجمل على هذا  
كل من الاقوام بحسب ما هو مقرر معلوم عنده يقدر غيره هذا ويرد عليه كما اشار اليه  
الشريف انه ان جعل الزمان عبارة عن نفس ذلك المتحد لزم ان يكون الزمان  
امرا موجودا لا موهوما كما هو مذهبهم وايضا اذا كان المتحد دفعيا فاذا بقي مدة  
وهو واحد بعينه وجب ان يكون مدة البقاء ومبدأ الابتداء وقتا واحدا بعينه  
وهو باطل قطعاً وان جعل عبارة عن الاقتران والمعية فلا شك ان كل مقترنين

انما يقترنان في شيء وان كان المعنى معنيين فهما في امر مامعا فذلك الشيء الذى  
فيه المعية هو الوقت الذى يجمعهما ويمكن ان يجعل كل منهما دالا بل يمكن ان يدل  
عليه بغيرهما من الامور الواقعة فيه فليست المعية نفس ما تقع فيه الحوادث بل هي  
عارضة لها معينة الى ما تقع فيه وكذلك القبلية والبعدية وذلك مما لا شبهة فيه على  
متأمل فاصحاب هذا المذهب جعلوا علامات الاوقات اوقاتا ولذلك تعاكس التوقيت  
عندهم واذا اعتبر ما هو وقت في الحقيقة امتنع التعاكس في التوقيت هذا وقوله  
وعند الفلاسفة اراد به ارسطو ومن تبعه وعندهم عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم  
والظاهر ان مرادهم مقدار حركة الفلك الاعظم بالذات فانه يقدر به حركة الفلك الاعظم  
اولا وبالذات ويقدر به سائر الحركات ثانيا وبالعرض على ما حقق في محله ولا معنى  
لابقاء المقدار ههنا على اطلاقه كما لا يخفى على المنصف وهمنا مذاهب ثلاثة اخرى  
تركها الضعفاء احدها ان الزمان جوهر مجرد واجب لذاته لا يجوز العدم عليه  
وثانيها انه الفلك الاعظم وثالثها انه حركة الفلك الاعظم والتفصيل في محله واعلم ان قوله  
ولا يجرى عليه زمان متفق عليه بين المتكلمين والفلاسفة ولذلك فصله الشارح  
والتفصيل المذكور لا يقتضى كونه مستعملا في معنيين حتى يرد عليه انه لا يجوز ان  
يراد في اطلاق واحد معنيين بل حاصله انه لا يجرى عليه زمان سواء كان الزمان عبارة  
عن التحدد كما هو مذهب الاشاعرة او كان عبارة عن مقدار حركة الفلك الاعظم كما هو  
مذهب الحكم ولما كان هذا مجحولا فصله بقوله لان الزمان اه ولا يقال لمثله انه استعمال  
في المعنيين وكأنه ظن الاتفاق اشتراكا واشتباه عليه الفرق بين الزمان وبين قوله  
ولا يجرى عليه زمان والجب من المورد انه قال في دفعه لا يراد بهذا القول الاحد  
المعنيين مما ذكره الاشاعرة او الحكمي ولك ان تقول ليس للزمان الامعنى واحد  
والاختلف بين الفريقين في تعيينه ولا يخفى ما في كلا الوجهين على ذى العينين (قوله  
وجه ضعفه) على ما يشير اليه الشارح حاصله منع الملازمة يعنى لانسل انه لو اتصفت  
اجزاؤه بصفة الكمال يلزم تعدد الواجب لان صفات الكمال هي العلم والقدرة واخواتهما  
ولا يلزم من اتصاف الاجزا بهذه الصفات اتصافها بوجوب الوجود فاللازم حينئذ  
تعدد موصوفات هذه الصفات ولا يلزم من ذلك تعدد الواجب وبين بعضهم ضعفه  
بمنع الملازمة الثانية وقال لانسل انه لو لم تتصف اجزاؤه بصفات الكمال يلزم نقص  
الواجب وحدوثه وانما يلزم ذلك لو لم يتصف المجموع ايضا وفيه ان نقص الجزء يستلزم  
حدوثه وحدوثه يستلزم حدوث الكل لا محالة انتهى ورد بان كون عدم الاتصاف  
ببعض الاوصاف نقصا بالنسبة الى الجزء ممنوع لا بدله من دليل على ان تقدير تسليم  
ثبوت ان نقص الجزء يستلزم حدوثه موقوف على ما اشتهر من ان النقصان سمات  
الحدوث وان الوجوب معدن كل كمال ومبعد كل نقصان لكن لم يعم عليه دليل انتهى



اقول حاصل بيان البعض ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال نقص لكن لا يلزم من ذلك نقص الواجب اذا المجموع هناك متصف بالكمال نعم ان نقص الجزء يستلزم حدوث الكل لان النقص يستلزم الحدوث قطعاً فاحداً للزم من اي النقص والحدوث اعني الحدوث ثابت قطعاً وحاصل الرد ان عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال ليس بنقص وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان نقص الاجزاء يستلزم حدوث الكل لان ذلك مبني على مقدمة مشهورة ان تم تم والا فلا فكيف لا يلزم هنا من نقص الاجزاء نقص الكل كما سلمه ذلك البعض لا يلزم من نقص الاجزاء حدوث الكل كما حكم بذلك الاستلزام هذا ولا يخفى ما في الكل اما في الاول فلان كون عدم اتصاف الاجزاء بصفات الكمال على تقدير التركيب نقصاً مما لا يشك فيه اذا الظاهر ان الكل في مثله عين الاجزاء بل الظاهر ان الصفة القائمة بالمجموع من حيث هو صفة للجزء والكل معاً كالحياة والعلم فليس فيه نقصان الجزء عن الحياة والعلم فكيف يكون المركب حياً وعالماً ولا توجد تلك الصفة في اجزائه وقد اشار اليه الشريف في شرح المواقف وبهذا عرفت ما في كلام الراد فاذا كان عدم اتصاف الاجزاء نقصاً يلزم نقص الواجب قطعاً واما في الثاني فلان الجزء اذا كان ناقصاً كان حادثاً واذا كان حادثاً كان الكل حادثاً اما الثاني فظاهر واما الاول فلان المقدمة المشهورة من ان الوجوب معدن كل كمال مبني على ان الكتب عند جميع العقلاء بل يكاد ان يلتحق بالاوليات لان النقصان يقتضي وجود الحالة المنتظرة وهذا لا يتصور في وجوب الوجود والالزام قلب الحقائق لان الانتظار شأن الممكن وقد قالت الفلاسفة كل ما يمكن لواجب الوجود بالامكان العام يجب وجوده والا لكان له حالة منتظرة وقد اتفق الاراء عليه فالحق ان النقص يستلزم الحدوث ولا جمل ما حققنا لم يتعرض الفاضل المحشي لبيان الضعف لهذا فتدبر في هذا المقام فانه قريب المرأى بعيد المرام (قوله ويرد عليه) اشارة الى اثبات الملازمة بتخرير المراد يعني ان المراد بصفات الكمال جميعها على ان تكون الاضافة للاستغراق على ما هو المعروف من ان اضافة الجمع تفيد الاستغراق ولا شك ان الاتصاف بجميع صفات الكمال يستلزم تعدد الواجب لان من جملة تلك الصفات وجوب الوجود بل هو الاصل بالنسبة الى الباقي لا يقال فعلى هذا لا تكون الشرطية الثانية صحيحة اعني قوله لو لم يتصف بصفات الكمال يلزم النقص والحدوث لان رفع الايجاب الكلي هو السلب الجزئي ولا يلزم من انتفاء بعض صفات الكمال الحدوث لجواز ان يكون متصفاً بوجوب الوجود لا نأقول قد عرفت مما حققنا انه اذا لم يتصف الاجزاء ببعض صفات الكمال كانت ناقصة ونقص الجزء لكونه مستلزماً لحدوثه يستلزم حدوث الكل لا محالة وان هذا قال بعض الفضلاء ونعم ما قال هذا مبني على انه اذا لم يكن متصفاً بجميع صفات الكمال لا يكون واجباً لان الوجوب

معدن كل كمال ومبعد كل نقصان فيكون حادثاً لانه حينئذ يكون ممكنات كل ممكن حادث هذا والفاضل السلوكي لما لم يعد انتفاء بعض صفات الكمال نقصاً ولم يسلم ايضاً على تقدير كونه نقصاً ان نقصه يستلزم حدوثه اجاب ههنا عن الايراد المذكور بانه وان لم يلزم الحدوث حينئذ لكن يلزم حينئذ تعدد الواجب وهو محال فقد التزم عدم تمامية الملازمة الثانية والزم وانتقل الى بحث آخر واخبر نساء الله تعالى العصمة فيما يورث الملام في شأن الملك العلام (قوله وايضاً) توجيه آخر لاثبات الملازمة يعني ان صفة الكمال هو العلم التام والقدرة التامة لا مطلق العلم والقدرة وهي اي صفة الكمال بهذا المعنى لا توجد الا في الواجب فيلزم التعدد قطعاً وقد عرفت ان الصفة الواحدة قائمة بالجزء وبالمجموع من غير تفاوت قال الوجهين متقارب لانه اذا كان القائم بالمجموع عين القائم بالاجزاء يلزم التعدد لان القائم بالمجموع هو العلم التام مثلاً ولا يوجد ذلك الا في الواجب وعلى هذا الحاجة الى حمل الجواب الاول على جعل الاضافة للاستغراق وان اقتضاء ظاهر كلامه وعرفت ايضاً ان الملازمة الثانية قطعية على هذا التوجيه كما كانت قطعية على التوجيه الاول وان لم يرضه السلوكي ولقد تظن الفاضل المحشي حيث حكم في هذا التوجيه بقطعية الملازمة الثانية على ما هو ظاهر حاله ايضاً في التوجيه السابق على ما حققناه (قال الشارح العلامة لانها تمسكات ضعيفة) متعلق بقوله لاعلى ما ذهب اه اما ضعف الثلاثة الاول فلانه يرد عليها انا لانسلم ان العرض ما يمنع بقاؤه بل ما يقوم بغيره سواء امتنع بقاؤه اولاً وانا لانسلم ان الجوهر ما يتركب منه غيره بل هو معنى الجزء ومعنى الجوهر ما يقوم بذاته وانا لانسلم ان الجسم ما يتركب هو من غيره بل الظاهر ان معناه ايضاً ما يقوم بذاته والدليل المذكور غير تام وقد سبق ولو سلم الكل فالنزاع ههنا انما هو في نفي ما هو المتعارف عليه من معاني هذه الالفاظ لا ما تشعر به الفاظها بحسب الوضع اللغوي واما ضعف قوله وان الواجب لو تركب اه فلانه تطويل المسافة بلا فائدة لان التركيب يستلزم النقص والحدوث سواء اتصفت الاجزاء بصفات الكمال او لا اذ كل مركب محتاج الى غيره وقد اشرنا سابقاً الى برهان البساطة العقلية في الواجب تعالى في بحث انه تعالى لا يوصف بالمائية فراجع فيمكن ان يقال لو تركب الواجب لزم النقص والامكان واما الوجه الذي اشاروه في الملازمة الاولى فقد عرفت ما فيه من المحشي والذي اشاروه في الملازمة الثانية فقد عرفت مناهما عليه والحق انه ليس عليه شيء الا التطويل فيرد عليه ان هذا لو كان وجه ضعف لكان اكثر كلمات المصنف ههنا ضعيفة الا ان يفرق بينه وبين ما ذكره المصنف بانه كرر الدعاوى لقوا آتد لا ثقة وهذا تطويل في الدليل من غير فائدة بل فيه ما يورث النزاع واما ضعف قوله وايضاً فلانه يكفي ايضاً ان يقال لو كان مصوراً او متصفاً بالكيفية لان الصورة هي الهيئة



وهي عين الشكل مع ان هذا العنوان يشعر بأنه وجه مستعمل بدل السابق يفيد ما افاده وليس كذلك وقيل في بيان هذا يشعر بأنه دليل مستعمل لاسباب التبرئة وليس كذلك انتهى وفي هذا الاشعار منع ظاهر ثم انه كما يلزم اجتماع الاضداد يلزم النقص ايضا اذ بعض الصور مما يفر عنه الطبع وبعض الكيفيات كاضداد العلم والقدرة قبيح واما ضعف قوله وهي مستوية في افادة المدح والنقص وفي عدم دلالة المحدثات عليه فلانا لانسلم ذلك الاستواء لان ذلك انما يكون بعد تتبع جميعها وذلك غير ممكن عادة وحينئذ نقول لم لا يجوز ان يكون بعضها اقيد من الاخر في المدح وادل عليه من الاخر واما ضعف قوله فيفتقر الى محصل فلانا نقول لم لا يجوز ان يكون المحصل نفس الذات والمقتضى لكونه حادثا انما هو احتياجه الى محصل خارج عن ذاته فيكون قوله فيكون حادثا منوعا ايضا كما كان حينئذ قوله ولا يدخل تحت قدرة الغير ممنوعا واما منع كونه حادثا بعد تسليم دخوله تحت قدرة الغير فكابرة واما ضعف قوله وادها صفات نقصان لا تدل المحدثات على ثبوتها فلانا نقول عدم دلالة المحدثات على ثبوتها لا يدل على عدم ثبوتها نعم يمكن ان يقال اذا دلت المحدثات على ثبوتها فلودلت المحدثات على ثبوت اضدادها لزم اجتماع الاضداد لكن اللازم باطل فكذلك اللازم لكن المقصود ههنا عدم الثبوت هذا اذا عرفت هذا فاعلم ان التمسكات المذكورة لما كانت ضعيفة لما ذكرنا فاللاذني ان لا يتبنى هذه المسائل عليها لانها لكونها ضعيفة توهم عقائد الطالبين في الاستدلال بها عليها وتوسع مجال الطاعنين فيها كما قررناه فلا يليق الابتداء عليها فظهر ان قوله توهم وتوسع له مدخل في عدم لياقة الابتداء عليها وان قوله لانها تمسكات ضعيفة لا يكون علة لعدم الابتداء الا بملاحظة ما في الشارح او ردهما لا تمام تقريب قوله لانها تمسكات اه وان لم يقطن له بعض الافاضل (قال الشارح العلامة واحتج المخالف بالنصوص الظاهرة في الجهة المستلزمة للتمكن على التمكن) فاندفع ما قيل انه لم يكن فيما ذكرني الجهة فلا يناسب احتجاج المخالف في التبرئة عن الجهة فهي في قوة المذكور واما ما قيل من ان ماله جهة يجوز ان يكون متخيلا لا متمكنا فليس بشيء لان ما لم يكن متمكنا بل كان متخيلا كالجوهر الفرد لا يتصور فيه جهة والا لا تقسم وهو باطل ثم ان النصوص الظاهرة في الجهة مثل قوله تعالى اليه يصعد الكلم الطيب وقوله تعالى تعرج الملائكة والروح اليه وقوله تعالى الرحمن على العرش استوى وكما روى ان جارية خرساء سألها النبي عليه السلام ابن الله ف اشارت الى السماء فقال انها مؤمنة وفي الجسمية مثل قوله تعالى وجاء ربك واهل ينظرون الا ان يأتهم الله وقوله تعالى ثم دنا فتدلى فكان قاب قوسين او ادنى وقوله عليه السلام ينزل رسلنا بالبر والعدل في كل ليلة الى السماء الدنيا وفي الجوارح كقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه

وقوله تعالى يد الله فوق ايديهم وقوله تعالى ويبقى وجه ربك ذو الجلال والاكرام وفي الصورة مثل قوله عليه السلام ان الله تعالى خلق آدم على صورته وقوله عليه السلام رأيت ربي في صورة شاب امره و غير ذلك ولا يخفى ان بعضها يستلزم البعض والمقصود تفصيل ما اجله الشارح وقوله وبان كل موجودين اه عقلي للمخالف مثل المجسمة والمشبهة وغير ذلك من الفرق الضالة وقوله والله تعالى ايس حالا ولا محلا للعالم اشارة الى ابطال قوله لا يد ان يكون احدهما متصلا بالآخر مما سألته فثبت الانفصال لا يقال هذا لا يفي بنفي المحاسة اذ لا يلزم من عدم الحائية والمجسمة عدم المحاسة فلم لا يجوز ان لا يكون حالا ولا محلا لكن يكون محلا فلا يثبت الانفصال لانا نقول الحلول ههنا اعم من السرياني والحواري على ما بين في محله فاذا لم يكن حالا سريانيا وجواريها يكون مبينا له وقوله والجواب ان ذلك اه اشارة الى الجواب عن الدليل العقلي لهم وحاصله ان الحكم بان كل موجودين فرضا اما متماسان او متباينان في الجهة حكم وهمي يتبادر اليه الوهم قياسا لاعتقول على المحسوس ولا عبرة لحكمه في المعقولات لان الوهميات العقلية كاذبة وان كانت الوهميات المحسوسة صادقة بل عدت من اليقينيات وقوله فيجب ان يفرض علم النصوص اه وهو رأي السلف من الصحابة والتابعين رضي الله عنهم اجمعين آثروا الطريق الاسلم مخافة ان يقع تأويلهم بما ليس بمراد الله فيلزم الزيف والاتباع بما تشابه منه وهو الموافق للوقف على ان الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وهنا كلام يطلب من اصول الفقه وقوله او يقول بتأويلات صحيحة مثل ان يقال في الآية السابقة والاحاديث صعود الكلم الطيب كونه مقبولا عنده مرضيا له ومعنى عروج الملائكة اليه عروجهم الى موضع يتقرب اليه بالطاعة والمراد بالاستواء والله اعلم الاستيلاء وبشارة الخرساء ان الله خالق السماء والمراد بمجيئ الرب اتيان امر الرب وكذا المراد باتيان الله اتيان امره والتقدير بقاب قوسين تصور للقرب العقلي بالقرب الحسي ونزوله الى السماء اقباله اليها بالرحمة والاحسان والمراد بالوجه الذات وباليدين القدرة والمراد بالصورة الصفة من العلم والقدرة وغيرهما والرب جبريل بمعنى المرئي وغير ذلك من التشابهات وتأويلاتها على ما بسطه ائمة التفسير قيل هذه التأويلات عدول عن الظاهر بالكيفية مع ان في بعضها ركاز كما في جواب الخرساء فالاولى ان يؤول امثالها بتمثيل الجبريد بالصورة الجسمانية اذ يمكن حينئذ اثبات الجهة والصورة والمجيئ باعتبار الصورة مع تنزه ذاته عن الكل اقول هذا القائل ذهب الى هذا التمثيل ايضا في قول المصنف ولا تصور حيث قال ههنا شبهة وهي ان الروحاني قد يتمثل بالصورة الجسمانية بل لا لزوم جسمية او حلول او اتحاد بجبريل يتمثل بالصورة الانسانية وكالتفوس المجردة الظاهرة بصور ابدانهم فلعل هذا انحلال كلام المجسمة والمصورة فلا بد لتفويه من دليل لا يقال ظهور الروحاني بالجسماني



انما هو لاستكمالها والله منزله عنه لا نأقول ذلك الاستكمال انما يلزم في ظهور نفوسنا بالبدن بحيث لا يمكنه الظهور ببدن آخر وامان يقدر على التمثيل في الان بالصف صورة فتأمل انما هو وليستكمل عبادته وتقريب المناسبة بين العبد وربّه ولمثل هذه الحكمة تمثل جبريل بصورة الانسان هذا وقال ايضا في قوله فاذا لم يكن في مكان اه قيل فما بال الكتب السماوية والا حاديت النبوية تشعر بالجهة والجسمية في مواضع لا تخصي ولم يصرح بنفيها في موضع اصلا مع انه من المهمات كالعلم بوجود الصانع وصفاته وحشر الاجساد وقد كرر الدلائل عليها في مواضع شتى اجيب بان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الا ليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه فحوليس كنهه شئ اقول فيه فتح لباب الباطنية لان ارادة الباطل حقا القصور ذلك السامع اذا جاز في موضع جاز في امثاله كالنصوص الواردة في امور الاخرة لان الصراف عن الظاهر لا يتوقف على الامتناع العقلي بدليل رأيت اسد في الحمام فالاولى ان يسد بابهم بالتزام تمثل الروحاني بالجسماني هذا كلامه وانما نقلته من مواضع ليحيط الناظر باطراف المقام فنقول وبالله التوفيق ما ذهب اليه من التمثيل في حق الله تعالى فتح لباب النصيرية والاسماعيلية حيث قالوا حل الله تعالى في علي رضي الله عنه فان ظهور الروحاني في الجسد الجسماني مما لا ينكر اما في جانب الخير فكظهور جبرائيل بصورة البشر واما في جانب الشر فكظهور الشيطان في صورة الانسان قالوا ولما كان علي واولاده افضل من غيرهم وكانوا مؤيدين بتأييدات متعلقة بباطن الاسرار قلنا ظهر الحق بصورتهم ونطق بلسانهم واخذ بأيديهم ومن ههنا اطلقنا الالهة على الائمة ألا ترى ان النبي صلى الله عليه وسلم قاتل المشركين وعليه قاتل المنافقين فان النبي صلى الله عليه وسلم يحكم بالظاهر والله يتولى السرائر كذا في شرح المواقف ثم ان ما ذكره من ان التمثيل ممن يقدر في آن واحد بان يتمثل بالصف صورة انما هو لاستكمال عبادته وتقريب المناسبة كما في الله تعالى فهو منقوض بما وقع من الابدال قدس الله اسرارهم فان واحدا منهم يقدر على التمثيل بالصف صورة في آن واحد على ما حكى عن الاكابر وقد عدا انتطور باطوار مختلفة من انواع الكرامات وعد هذا اتفاقا حقيقيا عندهم وهو من المقامات العالية كما لا يخفى على من تتبع كلمات السادة الصوفية فكيف يكون هذا التمثيل امرا خاصا لله وسيجيئ من المصنف انه لا يشبهه اى الله تعالى شئ ثم ان هذا القائل رد الجواب السابق وهو ان التنزيه عن الجهة يقصر عنه عقول العامة فكان الا ليق بدعوتهم الى الحق ما يكون ظاهرا في التشبيه مع تنبيهات دقيقة على التنزيه بان هذا فتح لباب الباطنية مع انهم احسن حالا من هذا القائل وتحقيق كلامهم اجمالا ان الله تعالى باطلاقه منزله عما يوجب التشبيه وتجليه في المظاهر بتقيد بقيودات ويتعين

بتعينات كثيرة فتجلى لكل قوم على حسب امر جتهم وطبائعهم فهو تعالى بحسب تقييده يصف نفسه بما يوجب التشبيه رحمة لهم ولذلك اختلف الناس في المعرفة بالله مع انه يلزم على الكل ان ينزه الله تعالى عما يوجب النقص بل الواجب تعالى متصف بصفات الكمال في خالق الاطلاق والتقيد وانما النقص من شأن الممكن هذا خلاصة كلامهم والتفصيل خارج عن هذا المقام فانظر كيف نزهوا الله تعالى عما يوجب التقصير والملام وكيف حملوا آيات التشبيه على رحمة الغوام لكن المجسمة والمشبّهة وامثال ذلك وان طلبوا معرفة الله وحصلوها على حسب امر جتهم لكن ما نزهوا الله تعالى حق التنزيه وحصره الله تعالى على ما ذهبوا اليه ووصفوه بصفات الامكان فكانوا من الخاسرين وبالجمله فالله تعالى انزل في الكتاب آيات تقتضى التشبيه رحمة لهم على حسب امر جتهم ثم اشار الى تنزيهه عما يوجب النقصان لكن من لم يكن له توفيق الهى كالمجسمة والمشبّهة بقوا في التشبيه المحض كعبدة الاوثان فاذا عرفت هذا فان كان مراد هذا القائل بهذا التمثيل تخليص هؤلاء الفرق الضالة من الكفر والضلال كما هو المستفاد من الاصرار في المواضع الثلاثة عليه فينعكس الامر عليه ويكون الناصر لهم نصيريا والعجب انه يستفاد من كلامه ان المجسمة والمشبّهة اسعد حالا من السادة الصوفية حيث رتبنا الكلام على مشرب السادة بانه فتح لباب الباطنة وبني مذهب اولئك الضالة على القول بالتمثيل وكل ذلك من سوء الظن والقصور ومن لم يجعل الله له نورا خاله من نور وانما طنبنا الكلام صونا لمذهب السادة وعرضهم وحفظا للقاصرين عن ان لا تتخذ مثل هذه الكلمات مطمح نظرهم حتى لا يخطري بال احد ان مثل المجسمة والمشبّهة خلصوا عن غيهم وضلالهم وما انت بهادى العمى عن ضلالهم (قال الشارح العلامة) اى لا يماثله شئ فسر المشابهة بالمماثلة الشاملة للقسمين ولم يتركها على ظاهرها المتبادر وهو القسم الثاني قصد الى نفي المجانسة وهو المشاركة في الجنس ونفي المشاركة في الكيف لان قوله اما اذا اريد اه افاد الاول وقوله واما اذا اريد بها اه افاد الثاني وانما دعا الى ذلك عدم تحاشي المصنف عن التكرار والتصريح بما علم ضمنا ولك ان تقول المذكور سابقا لله تعالى لا يوصف بالمائية اى لا يقع جوابا للسؤال بما وهذا كالدليل له لان الوقوع في الجواب انما يكون بعد وجود القائل وايضا المذكور سابقا لله تعالى لا يوصف بالكيفيات المحسوسة على ما فصله الشارح هنا لك والمذكور ههنا انه تعالى لا يوصف بالكيفيات المعنوية والصفات المحدثة وقوله اما اذا اريد بالمماثلة الاتحاد اه فيه رد لقدماء المتكلمين حيث ذهبوا الى ان ذاته تعالى مماثله لساير الذات في الذاتية والحقيقة وانما يمتاز عنها باحوال اربعة الوجوب والحياة والعلم التام والقدرة التامة اى الواجبية والحجية والعالمية والقادرية التامتين هذا عند بعضهم واما عند البعض



الاخر فهو تعالى يمتاز عما عداه من الذات بمحالة خاصة هي الموجبة لهذه الاربعة  
 تسميها بالالهية وقال اهل الحق في ردهم لو شاركه تعالى غيره في الذات والحقيقة  
 لخالفه بالتعين ضرورة الاتينية فان المشاركين في تمام الماهية لابد ان يتخالفا بتعين  
 حتى يمتاز هو بينهما وما به الاشتراك غير ما به الامتياز فيلزم التركيب في هوية كل منهما  
 وهو يناق في الوجوب الذاتي ومنشأ غلطهم اشتباه مفهوم الذات بافراده واما القول  
 بانه يجوز ان يكون له حقيقة نوعية بسيطة متميزة عما عداها بتعين عدمي كما اشار اليه  
 الفاضل المحشي سابقا فقد حققنا الجواب عنه بانه وان لم يكن خارجا لکن التركيب هنا  
 تركيب عقلي جزما وهو محال ايضا بناء على ان التحقيق عند كثير منهم ان وجود الواجب  
 عين ماهيته ولذلك استدل بعضهم على هذه الدعوى بان وجوده لما كان مقتضى ذاته  
 فلو اشترك ذاته بيه وبين غيره لتعدد الواجب هذا (قال المشرح العلامة فلا يماثل  
 علم الخلق بوجه من الوجوه) الظاهر ان معناه فلا يماثل بوجه من وجوه المماثلة  
 فهذا يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة في بعض الوجوه وهو يناقض ما صرح به اولا  
 من ان العلم مناه وجود وعرض اه حيث شرط في مماثلة العلمين الشركة في القدم  
 والحدوث وغيرهما او ما صرح به في غير هذا الموضع من ان المماثلة انما تثبت بالاشتراك  
 في جميع الاوصاف اه سواء كان المصريح بذلك صاحب البداية او غيره ولعل هذا  
 هو المحمل لقول المحشي حيث قال في قوله وقد صرح اه يريد ان هذا التصريح اه  
 يعني ان اخر كلامه يشعر بان المماثلة تحصل بالشركة في بعض الوجوه والحال انه  
 نفسه صرح اولا او صرح في موضع آخر او صرح القوم بذلك على تقدير كون الصيغة  
 معلومة او مجهولة وقد وقع في بعض النسخ فقد صرح بالقاء وعلى هذا فالصيغة  
 معلومة قطعا والمصريح به هو المذكور واللاكن لا يستفاد حينئذ ما ذكره المحشي فانهم  
 (قوله والتوفيق ماسيجي) من ان المراد من الاشتراك في جميع الاوصاف الاشتراك  
 فيما به المماثلة كما سيجي التأويل بذلك في كلام الاشعري وقيل معنى قوله فلا يماثل  
 علم الخلق بوجه من الوجوه انه ليس لاثبات المماثلة بوجه اصلا على ما يقتضيه تقريره  
 ويؤيده ايضا ما وقع في بعض النسخ فقد صرح بالقاء لا يقال الوجود مشترك بين العلمين  
 وكذا مفهوم الصفة مشترك بينهما لانا نقول اشتراك الوجود لفظي اذ التحقيق ان وجود  
 كل شيء عينه ومفهوم الصفة مشترك بين العرض وغيره يقال عليهما والمقصود  
 نفي المماثلة بين ذاتهما وذلك ثابت جزما وبهذا اندفع ما قيل ايضا من ان علم الانسان  
 لبعض الاشياء يمكن ان يماثل علم الباري في المطابقة للواقع وان خالفه في سائر الاوصاف  
 مع انه منع مماثلة العلمين مطلقا للوجوه المذكورة على ما يقتضيه ايضا قوله فلا يماثل اه  
 على ما حرره انتهى لان المطابقة للواقع بين العلمين لا تفيد مماثلة الباري لشيء  
 من الاشياء في ذات العلم وحقيقته والمقصود نفي المماثلة بين ذاتيهما (قوله يردعاه

انه يجوز ان يكون بعض الاشياء اه) لما كان الظاهر من لفظ الشيء هو الوجود كما هو  
 حقيقة فيه عند الاشاعرة وصرح الشارح بان قول المصنف هذا دلالة دهرية وغيرهم  
 اوردها الايراد على قوله لان الجهل ببعض نقص وافتقار الى محض وحاصله  
 اننا لانسلم انه لو خرج من علمه شيء يلزم النقص والافتقار لجواز ان يكون بعض الاشياء  
 مما يستحيل تعلق العلم به لعدم كونه قابلا له كذات الواجب مثلا عند من يقول بانه  
 لا يعلم ذاته كالدهرية لان العلم يستدعي المغايرة بين العالم والمعلوم كما ان القدرة لا تتعلق  
 بالمتنوعات لعدم كونها قابلة لها فكذا لا يلزم النقص والافتقار هنا لا يلزم في الاول  
 ايضا فان كان المراد بلفظ الشيء هنا الوجود فالسؤال انما هو بالنظر الى العلم وقوله  
 كالقدرة تنظيره كما قررناه وان كان المراد به ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فالإيراد وارد  
 بالنظر الى العلم والقدرة فقوله كالقدرة حينئذ داخل في الايراد ولـ كونه اقوى  
 جعله اصلا وبما قررنا من ان الايراد انما هو بالنظر الى جعل الشارح هذه المسئلة  
 رد الدهرية وغيرهم اندفع ما قيل في دفعه من ان المراد بشمول العلم شموله بالنسبة  
 الى جميع الموجودات الصادرة بالاختيار والايجاد بالاختيار يستدعي العلم  
 بالضرورة فلا ينتقض بالمادة التي ذكرها المحشي لان كل ما يوجد بالاختيار  
 يجب تعلق العلم به انتهى اذ لا كلام في ان تعلق القدرة بالممكنات الموجودة يستدعي  
 العلم السابق بل الكلام في شمول العلم لجميع الاشياء الموجودة واجبا او ممكنا وقد ادعاه  
 المصنف ردا على المخالفين على ما صرح به الشارح بقوله لا كما زعم الفلاسفة اه  
 فلا بد ان يكون دليله منطبقا على الجميع فقد ظهر ان الايراد المذكور انما هو  
 على مذاق الشارح والا فلو خص لفظ الشيء بالممكن لا يرد هذا لكن لا يحصل بذلك  
 رد للمخالفين في ذلك فلا يندفع الايراد المذكور الا بالقدح في دليل الدهرية اعني  
 قولهم العلم نسبة اوصاف ذات نسبة وهي لا تتصور بين الشيء ونفسه فلا يعلم نفسه  
 بان التغير الذاتي لا يجب في تحقق النسبة بل يكفي التغير الاعتباري من جهة  
 صلاحية ذاته للعالمية والمعلومية كما في علم احدنا نفسه كذا افاده الفاضل المحشي  
 في شرح النونية فكان المحشي جعل هذا الدليل سندا للايراد فيندفع بما ذكرنا  
 وحاصله ان جميع الموجودات قابل لتعلق العلم وما اورده الدهرية في علم الواجب بذاته  
 فغفول عن كفاية التغير الاعتباري لا يقال ما ذكره الدهرية استدلال وما ذكر  
 في جوابه منع مع السند فاذا اخذ ما ذكره سندا كما قررته يلزم مقابلة المنع بالمنع  
 لانا نقول الامر في مثلهين على اهله لا يقال ما ذكرته من ان هذا الايراد انما هو بالنظر  
 الى جعل الشارح هذه المسئلة رد الدهرية اذ لو خص لفظ الشيء بالممكن لا يحصل  
 الرد عليهم فلا يرد الايراد وان تم بالنظر الى عدم ورود هذا الايراد لكن يرد على عدم  
 خروج ممكن عن القدرة صفات الواجب فانها لو كانت مقدورة لسكانت حادثه



لانا نقول هذا غفول عما يحققه المحشى من ان منافي الايجاب هو القدرة بمعنى  
 صحة الفعل والترك واما القدرة بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل في وجوده في صورة  
 الايجاب كصفات البارى تعالى والقدرة ههنا بهذا المعنى هذا فاذا عرفت ما فصلناه  
 فاعلم انه ان حل الشئ ههنا على الممكن لم يرد عليه شئ لكنه بالنظر الى العلم قاصر  
 لان دائرته اوسع لتعلقه بالواجب والممتنع مع انه مخالف لما ساقه الشارح حيث جعله  
 رد الدهرية وغيرهم وان حل على ما يصح ان يعلم ويخبر عنه فيرد الابرار المذكور  
 على ما اشيرنا اليه وحققناه في الهامش لكنه قاصر بالنظر الى القدرة ايضا لان الممتنع  
 وكذا الواجب خارج عن قدرة الله تعالى وقد ادخلنا هذا في تقرير كلام المحشى وان  
 حل على الموجود كما هو الظاهر المتبادر فيرد الابرار كما بسطنا له لكنه قاصر ايضا بالنسبة  
 الى القدرة اذ القدرة لا تتعلق بالواجب كما لا تتعلق بالممتنع ويمكن ان يدخل هذا  
 في قوله كالممتنع بالنسبة الى القدرة لان الواجب بالنظر الى القدرة ممتنع  
 فعلى كل تقدير لا يخلو هذا الكلام عن مضيق والظاهر ان المراد بالشئ هو الموجود  
 وان الابرار المذكور مندفع بالقدر في دليل الدهرية واما القصور بالنظر الى القدرة  
 فلا بأس فيه اذ لا يقول احديان الواجب داخل تحت القدرة ولو ضوحه وعدم مخالفة  
 فيه من احد سامح فيه هذا هو تحقيق المقام وعلى هذا المنوال ينبغي ان يضبطه الانام  
 (قوله لا يعلم الجزئيات) اى الجزئيات المادية من حيث هي جزئيات مانعة عن فرض  
 الاشتراك لان ادراكها على هذا الوجه لا يمكن الا بالالة الجسمانية مع اقتضائه التغير  
 في علمه والله تعالى منزّه عن ذلك بل يعلمها من حيث هي كليات غير مانعة من فرض  
 الاشتراك على ما هو شأن كل ما يحصل بطريق التعقل الاعلى معنى انه يعلم ماهياتها  
 الكلية فقط بل على معنى انه يعلم الماهية الكلية موصوفة بصفات كلية ايضا لا تجتمع  
 في الخارج الا في شخص واحد فيحصل علم كلى مطابق لشخص جزئى بحسب الخارج  
 وان لم يتنوع فرض صدقه على كثيرين وهذا كما يعلم المنجم بان في ساعة كذا خسوف بعد حركة  
 كوكب كذا وكذا اشمالا بصفة كذا وهكذا الى جميع العوارض الكلية فانه قد علم ذلك  
 الخسوف الجزئى لكنه ما علمه جزئيا لان ما علمه لا يمنع الحمل على كثيرين وان كان  
 في الخارج لا يصدق الاعلى ذلك الخسوف الجزئى بل لا بد في ذلك من الاحساس  
 والمشاهدة وهو انما يحصل بعد وقوع ذلك الخسوف الشخص والتعقل المذكور يستمر  
 قبل الوقوع وبعده فهو اى الله لا يعلم الجزئيات الاعلى وجه كلى فخالص مذهبهم ان الله  
 تعالى يعلم الاشياء بطريق التعقل لا بطريق التخيل والاحساس فلا يعزب عن علمه  
 مثقال ذرة في السموات ولا في الارض لكن لما كان علمه بطريق التعقل لم يكن ذلك العلم  
 مانعا من وقوع الحركة فلا يلزم من ذلك ان لا يكون بعض الاشياء معلوما له تعالى  
 بل ما ندركه بطريق الاحساس والتخيل يدركه هو تعالى على وجه التعقل فالمدرك

في صورتين واحدا واما الاختلاف في طريق الادراك كذا افاده المحقق الدواني وقد  
 اخذه من كلام المحقق الطوسي في شرح الاشارات حيث قال ما حاصله ان  
 الفلاسفة زعموا ان العلم التام بخصوصية العلة يستلزم العلم التام بخصوصيات  
 المعلولات الصادرة عنها بواسطة او بغير واسطة وادعوا ايضا انتفاء علمه تعالى  
 بالجزئيات من حيث هي جزئية لاستلزامه التغير في صفاته الحقيقية فزع ادعائهم  
 الذكاء قد تناقض كلامهم ههنا فان الجزئيات معلولة له تعالى كالكليات فيلزم  
 من قاعدتهم المذكورة علمه بها ايضا لكنهم التجأوا في دفعه الى تخصيص القاعدة  
 العقلية بسبب مانع هو التغير كما هو دأب ارباب العلوم الظنية فانهم يخصون  
 قواعدهم بموانع تمنع اطرادها وذلك مما لا يستقيم في العلوم اليقينية فالصواب ان  
 يأخذ بيان هذا من مأخذ آخر وهو ان العلم بالعلة يوجب العلم بالمعلول ولا يوجب  
 الاحساس به وادراك الجزئيات المتغيرة من حيث هي متغيرة لا يمكن الا بالالات  
 الجسمانية كالحواس وما يجري مجراها والمدرك بهذا الادراك يكون موضوعا للتغير  
 لا محالة اما ادراكها على الوجه الكلى فلا يمكن الا بالعقل والمدرك بهذا الادراك  
 لا يكون موضوعا للتغير هذا كلامه وقد اخصناه آنفا نقلا عن الدواني لكن جرى  
 المحقق في هذا على ما هو المشهور ومن مذهبهم من انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الاعلى  
 وجه كلى وقال الامام الرازي اللاتق باصولهم انه لا يعلم الجزئيات المادية متغيرة  
 كانت او لا لما يلزم في الاول من تغير العلم وفي الثاني من الافتقار الى الالة الجسمانية  
 وانما قررنا كلام المحشى بما قررناه موافقة لما ذكره المحققان ولانه لا كلام للفلاسفة  
 ههنا الا في الجزئيات المتغيرة على ما يشهد به تتبع وتعميلهم المذكور على انه يمكن  
 ان يجري ما ذكره شارح الاشارات في الجزئيات المادية الغير المتغيرة لان ادراكها ايضا  
 انما يكون بالالة الجسمانية والله تعالى منزّه عن ذلك كما يكون منزّها عن التغير في علمه  
 وفي سائر صفاته وقد بينى المحقق الكلام ههنا على الالات الجسمانية كالحواس  
 وما يجري مجراها فيمكن بهذا ان يبين ان علمه تعالى بالجزئيات المادية الغير المتغيرة  
 لا يكون الاعلى وجه التعقل لكن الظاهر انه في صدد توجيه ما هو المشهور المقرر  
 فيما بينهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة الاعلى وجه كلى وقال بعض المحققين  
 في توجيه قولهم ليس معنى قولهم انه لا يعلم الجزئيات المتغيرة الاعلى وجه كلى  
 ما فهمه المحقق الطوسي ومن تبعه فان فيه بعض نقص حيث يستلزم جهلها ببعض  
 الوجوه تعالى الله عن ذلك وفيه تناقض ايضا وان دفعوه من مأخذ آخر بل معناه انه  
 تعالى لا يعلم الجزئيات المتغيرة بخصوصية تغيرها بحسب الارزمنة بمعنى ان بعضها  
 واقع الان او عدا او امس اذ لو كان كذلك فاما ان يتغير المعلوم فيلزم تغير في علمه  
 تعالى بل في ذاته لان الصفة عين الذات عندهم وان لم يتغير يلزم الجهل تعالى عن ذلك



بل يعلمها بحيث لا مدخل للزمان باوصافه الثلاثة فالله تعالى عالم عندهم بجميع  
الجزئيات الحادثة وازمنتها الواقعة هي فيها لا من حيث ان بعضها واقع في الآن  
وبعضها في الماضي وبعضها في المستقبل بل يعلمها علماء متعاليا عن الدخول تحت  
الازمنة ثابتا بالدهر وتوضيحه انه تعالى لما لم يكن مكانيا كان نسبته الى جميع  
الامكنة سواء فليس فيها بالقياس اليه قريب وبعيد ومتوسط كذلك لما لم يكن  
هو وصفاته الحقيقية زمانية لم يتصف الزمان مقيسا اليه تعالى بالماضي والاستقبال  
والحضور بل كان نسبته الى جميع الازمنة سواء فالموجودات من الازل الى الابد  
معلومة له تعالى كل في وقته في كل وقت وليس في علمه كان وكائن وسيكون بل هي  
حاضرة عنده في اوقاتها فهو عالم بخصوصيات الجزئيات واحكامها لكن لا من حيث  
دخول الزمان بحسب اوصافه الثلاثة اذ لا تحقق له بالنسبة اليه تعالى ومثل هذا  
العلم يكون مستمرا لا يتغير اصلا كالعلم بالكليات فهذا هو معنى قولهم المذكور  
لا ما توهموه من ان معناه ان علمه نه الى محيط بطبائع الجزئيات واحكامها  
دون خصوصياتها وما يتعلق بها من الاحوال وقدرتضاه الشارح في شرح  
المقاصد والشرى في شرح المواقف فاندفع بهذا التحقيق ما اورده المحقق  
الطوسي عليهم من التناقض اذ على هذا يبقى قولهم العلم بالعلية يوجب العلم  
بالملول وعلى كونه كما عرفت ولا حاجة في دفع التناقض المذكور الى ما أخذ  
آخر واندفع ايضا ما اورده الامام الغزالي عليهم بعد توجيه المحقق ومن تبعه  
من ان هذه القاعدة اعني عدم العلم بالجزئيات على وجه كونها جزئيات بل على  
وجه كونها كليات يلزمها ان زيد الواطاع الله تعالى او عصاه لم يكن الله تعالى عالما  
لما يتجدد من احواله لانه لا يعرف زيد بعينه فانه شخص وافعاله حادثة لا يعرف كفرة  
واسلامه وانما يعرف كفرة الانسان واسلامه مطلقا كليا لا مخصوصا بالاشخاص  
ويلزمه ايضا هذه القاعدة ان يقال تحدى محمد عليه السلام بالنبوة وهو لم يعرف  
في تلك الحالة انه تحدى بها وكذا الحال مع كل نبي معين وانه انما يعلم ان من الناس من  
يتحدى بالنبوة وان صفة اولئك كذا وكذا واما النبي بشخصه فلا يعرفه لانه انما  
يعرف بالحس والاحوال الصادرة لا يعرفها ايضا لانها احوال تنقسم بانقسام  
الزمان من شخص معين يوجب ادراكها على اختلافها تغيرا فيلزمهم استيصال  
الشرائح بالكلية هذا كلامه وانما يظهر ضعفه عما ذكرناه لانه تعالى وان لم يعلم  
الجزئيات الجسمانية عندهم كعلمنا بحواسنا الا انه يعلم كل واحد منها على وجه  
لا يتطبق في الخارج الاعليه دون الاخر وهذا القدر يحصل التمييز بين الاشخاص وكذا  
يعلم احواله وافعاله على وجه يتميز به كل منها عن الاخر ووقاتها المعينة الا انه لما لم يكن  
بالنسبة اليه تعالى ماض وحال ومستقبل لم يعلم ان بعضها واقع الان وبعضها

في الماضي وبعضها في المستقبل لتعاليه عن الدخول تحت الازمنة باعتبار ذاته  
وصفاته بل يعلم كلا من الاشخاص واحوالها وافعالها بحيث يتميز عنده كل من الاخر  
وهذا كاف في اجراء احكام الشرائح كذا قرر بعض الفضلاء فعلى التحقيق لا يلزم  
عليهم شيء من المحذورات واما ما قيل قياس الزمان على المكان قياس مع الفارق  
لانه تعالى ليس مكانيا ليكن المكان كله حاضرا عنده لوجوده وصدوره عنه  
ولا يتفاوت نسبة الصادر الى ماصد رعيته بالقرب والبعد لاسيما اذ لم يكن مكانيا  
بخلاف اجزاء الزمان والزمانيات فانها غير مجمعة في الوجود فالقول بحضور المعلوم  
ومشاهدته انكار للبدني اقول بالسكون والبروز واما القول بالحضور العلمي  
فخاصل في العلم الاستقبالي فلامعنى لتفنيه فتنظور فيه اذ لا فرق بين الزمان والمكان  
في كون كل منهما موجودا عندهم واما عدم اجتماع اجزاء الزمان في الوجود الخارجي  
فلا يضر هذا التحقيق لانا نقول ايضا عدم الاجتماع انما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا  
واما ما كان متعاليا عن الزمان فالكل حاضرا عنده ازلا وبدا الا يرى ان المتكلمين  
اتفقوا على جريان برهان التطبيق في الحركات الفلكية مع عدم اجتماع اجزائها في  
الخارج لكن لما ضبطها الوجود الخارجي قالوا يكفي ذلك في جريان التطبيق ولو ان  
الفلاسفة قالوا بكفاية هذا الضبط في جريان التطبيق لقالوا بذلك ولما ضبط الخارج  
اجزاء الزمان والزمانيات وكان كل ما ظهر في الخارج ثابتا في الحضرة العلمية المتعالية  
عن الزمان حكموا بان الكل حاضرا عنده ازلا وبدا باشخاصها واحوالها بحيث  
يتميز كل عن الاخر واما وقوع بعضها في الآن وبعضها في المستقبل وبعضها  
في الماضي فاما هو بالنسبة الى ما كان زمانيا لا بالنسبة الى المتعالي عنها بذاته وصفاته  
فان قيل اذا كني ما ذكرته في جريان التطبيق وكان كل ما كان موجودا خارجيا ثابتا  
في الحضرة العلمية لزم جريان التطبيق في معلوماته الشائبة في علمه تعالى مع انها غير  
متناهية قلت ثبوت الزمان والزمانيات في الحضرة العلمية انما هو بطريق الاجمال  
والتفصيل بينها انما هو بالنظر الى الناديات والخارج فخرج فهو متناه ومالم يخرج  
فهو متعال عن التفصيل فليس في الحضرة العلمية صور غير متناهية حتى يجري  
برهان التطبيق كذا حققه الدواني وارتضاء مولانا ميرزا جان الشيرازي فظهر ايضا  
ان معنى تعالى علمه تعالى عن الزمان والزمانيات ان علمه محيط بالكل والكل مندرج  
حاضرا فيه ازلا وبدا ويبدل عليه قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا  
بقدر معلوم وبالجمله فالوجودات باسرها وجود في العالم العقلي مجمعة ومجتمعة على  
سبيل الابداع ويسمى هذا قضاء عندهم ووجود في موادها الخارجية او بعد  
حصول شرائطها مفصلة واحدا بعد واحد ويسمى هذا قدر عندهم كما تشهد به الآية  
السابقة آنفا صرح به الطوسي في شرح الاشارات هذه نهاية اقدام التحقيق في هذا



المقام وخلصه ما حققه الاعلام ونغاية توجيهه ما قاله بعض المحققين الذي ارتضاه الشارح وسيد الانام وفيه بحث اما اولاً فلان الظاهر ان كلامه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجهه كلى ومن ان علمه تعالى لا يكون زمانياً مطلب مستقل فتأويل احدهما بالآخر وجههما واحد مما لا يليق بامثال المسائل الحكمية بل يطابق المسائل واما ثانياً فلان الكتب مشحونة بما وجه به المحقق الطوسي وتثليلهم المذكور ههنا يناسب ما ذكره من ان علمه تعالى بالاشياء على وجه التعقل لاعلى وجه الاحساس فالتوجيه المذكور لا ترضى به الفلاسفة واما ثالثاً فلانه ومن تبعه ان ارادوا بذلك ان جميع صور الموجودات باشخاصها وبازمنتها واقعة في الحضرة العلمية مفصلة حاضرة عنده ازل وابد ومن غير تغير في علمه كما سبق فيرد عليه انه يجري فيها برهان التطبيق فيقتضى تهاهى معلوماته الواقعة في علمه تعالى وفساده ظاهر وان ارادوا بذلك ان جميع صور الموجودات واقعة فيها اجمالاً فلا يرد عليه الجريان لافي العلم ولا في المعلومات الخارجة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان ما خرج منها فهو مستناه وان كان غير مستناه بالقوة فلا يجري التطبيق كما حققناه آتفا في ردنا قول المذكور الذي رد قياس الزمان على المكان لكن علمه تعالى يكون علماً اجمالياً كما حققه الطوسي وهو الظاهر من تحقيق ابي علي وتبعه الدواني فلا يبقى حينئذ للتوجيه المذكور نفع اصلاً لان كون جميع الاشياء حاضرة عنده ازل وابد بهذا المعنى لا يقتضى علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها بل هو عين ما حققه الطوسي من ان علمه تعالى بالاشياء على طريق التعقل دون الاحساس فيرد عليه ما يرد عليه من المحذورات التي نقلناها عن الامام الغزالي رحمه الله والحق ان كلام الفلاسفة لا يقبل التأويل الا بما ذكره الطوسي وتبعه الدواني وان ما ذكره بعض المحققين راجع الى ذلك وان ارتضاه السيد والسعد وغيرهم وان هؤلاء السفهاء كما انكروا الانبياء وشراً آثمهم انكروا ايضا علمه تعالى بخصوصيات الجزئيات واحوالها وما ذلك منهم بغير دروا ما استحسان بعض الاكابر قدس الله اسرارهم اياهم في هذه المسئلة في بعض تصانيفه حيث قال قدس سره الذين قالوا ان الله تعالى لا يعلم الجزئيات ما ارادوا نفي العلم بها وانما قصدوا بذلك انه تعالى لا يتجدد له علم بشئ بل علمها مندرج في علمه بالكليات فاثبتوا له تعالى العلم مع كونهم غير مؤمنين وقصدوا تنزيهه سبحانه في ذلك والا اخطئوا في التعبير عن ذلك انتهى فليس لاجل انهم ادركوا الحق قطعاً في هذه المسئلة بل لاجل انهم اعترفوا بذلك ان الكل راجع الى الله وان الله تعالى هو مبدأ الكل وان الكل مندرج في علمه تعالى وان علمه تعالى بسبب للظهور على ما نطق به قوله وان من شئ الا عندنا خزائنه الاية وقوله تعالى وما منا الا له مقام معلوم كما اشار اليه ابو علي والطوسي على ما نقلناه فيلزمهم اعترافهم

بوحدة الوجود وبروز الكل منه وزجوجه اليه على ما هو مطمح نظر السادة الصوفية اولا فلا يقول بان الفلاسفة وصلوا في ذلك الى التحقيق بل كلامه تصريح في ان مرادهم ما وجه به الطوسي حيث قال بل علمها مندرج في علمه بالكليات وليس معناه الا ان الله تعالى عالم بالجزئيات على وجه كلى فان قلت فاذن يلزم على ذلك البعض من الاكابر ما يلزم على الفلاسفة حيث استحسنتهم قلت حاشاء عن ذلك وقد صرح في بعض تصانيفه ان علمه تعالى على قسمين قسم علم ذاتي واجالى وقسم علم صفاتي وتفصيلي وبالقسم الثاني يعلم الله الاشياء تفصيلاً باشخاصها واحوالها وخواصها وزمنيتها الواقعة هي فيها وهذا القسم متوقف على التعينات والكثرة على ما نطق به قوله تعالى ولننبئكم حتى نعلم الجاهدين الاية والتجرد في هذا القسم لا يقتضى التجدد والتغير في القسم الاول لان الثاني مضاف الى الممكنات مغاير لما اعتبر في الذات وهنا كلام يطول فلنطوّه على غره والفلاسفة لا يقولون بمثل ذلك فاين يلزم ما ادعيتهم واما المتكلمون فقد قالوا ان العلم اما اضافة واما صفة حقيقية ذات اضافة فلا يلزم عليهم ما يلزم على الفلاسفة لان الله تعالى يعلم الجزئيات المتغيرة باشخاصها واحوالها المتغيرة وزمنيتها الواقعة هي فيها فاللازم هناك ليس الا التغير في تلك الاضافة لاعلى الله ولا على صفاته وسيجيئ تحقيق الكلام واما الذين اثبتوا العلم الاجالى لله تعالى واؤولوا كلمات الفلاسفة بذلك فان ارادوا به ما ذكر المتكلمون واثبتوا ذلك العلم الاجالى التعلق والاضافة وان كان بعيداً من كلامهم فربحنا بالوفاق وان ارادوا به ما اراده الفلاسفة فيرد عليهم ما ورد عليهم من المفساد فقد هربوا من السحاب ووقعوا تحت الميزاب كما لا يخفى على اولى الالباب وهذا التحقيق الايقظ ظهر اختلال ما حمل الفاضل المحشى قول مولانا خضريه في قصيدته وعلمه بالزمانيات قاطبة لا يقتضى فيه توقفاً بازمان على التأويل المذكور لبعض المحققين في كلام الفلاسفة حيث قال هناك ان ما نسب اليهم من انه تعالى لا يعلم الجزئيات الا بالطبائع الكلية خطأ غير مطابق لما ذهبوا اليه والتحقيق انه يعلمها علماً متعالياً عن الدخول تحت الازمنة لتنزهه عن الزمان ذاتاً وصفة ومثل هذا العلم لا يكون متغيراً بل ثابتاً ابد الدهر كالعلم بالكليات وعلى هذا بنى الناظم المحقق كلامه انتهى وقلد في ذلك بعض المحققين الما قول كلامهم ومن تبعه وجعل بذلك الفلاسفة متحدين مع المتكلمين وصرف كلام المحقق الى الكل وانى يكون ذلك وقد عرفت ما فيه من المهالك والحق ان مراد الناظم المحقق ان علمه تعالى بالزمانيات قاطبة ثابت لكنه لا يقتضى ذلك توقفاً في العلم وتغيراً وانما ذلك في تعلقاته ولا يلزم من ذلك توقفت وتغير في العلم فقد اختار بذلك مذهب جم كثير من محققي المتكلمين من ان العلم صفة حقيقية ذات اضافة هذا هو تحقيق



المقام الذي تحير فيه افهام الاذكاء العظام والحمد لله على نعمه الجسام وبعد  
 في المفاوز مطاير تركها الفرسان وفي المهامه خبايا ما دخلوها الى هذا الاوان يرى  
 فيها الماء للظمان فاذا جاؤوها لم يجدوا فيها شيئا الا الحيرة والايمان بما نطق به الكتب  
 الالهية لاسيما القرءان واحاديث الرسول الاكرم صاحب الزمان صلى الله  
 عليه وسلم في كل حين وآن وعلى آله اصحاب الايقان ( قوله منافي الايجاب هو  
 القدرة بمعنى اه ) يعني ان للقدرة معنيين احدهما اخض وهو صحة الفعل والترك بمعنى  
 سلب مطلق الوجوب عن الطرفين وليس شيء لازما لذاته بحيث يستحيل الانفكاك  
 عنه واليه ذهب المتكلمون لكن هذا المعنى في الواجب وغيره بالنسبة الى جميع افعالهم  
 مخصوص بالاشاعرة فاقولهم وثانيهما اعم وهو ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل  
 وهذا المعنى متفق عليه بين الفريقين الا ان الفلاسفة يجعلون مشيئة الفعل الذي هو  
 الفيض والجود لازمة لذاته كزوم العلم وسائر الصفات الكمية زعما منهم ان تركه  
 نقص فيستحيل الانفكاك بينهما فقدم الشرطية الاولى واجب صدقه والثاني  
 ممنوع صدقه وكلتا الشرطيتين صادقتان في حقه تعالى اذ صدق الشرطية لا يستلزم  
 صدق طرفيها ولا ينافي كذبهما ودوام الفعل وامتناع الترك بسبب الغير لا ينافي  
 الاختيار كما ان العاقل مادام عاقلا يغض عينه كلما قرب ابرة من عينه لقصد الغمز  
 فيها من غير تخلف مع انه انما يغمضها بالاختيار وامتناع ترك الانغماض بسبب  
 كونه عالما بضرر الترك لا ينافي الاختيار فظاهر ان يكون علمه عين ذاته كذا افاده  
 الدواني ومنه اختيار الواجب تعالى بعد صرف ارادته الى شيء ومنه ايضا اختيار  
 المكروه على شيء هذا وتحقيق الاشتراك بين الفريقين ان القدرة والاختيار بهذا  
 المعنى انما يتحقق في الفاعل بالنسبة الى ما كان صدوره مسبوقا بالمشيئة سواء  
 كان ذلك الصدور واجبا لذات الفاعل كما في افعاله عند الفلاسفة او واجبا  
 بالغير كما في افعال العباد عند الجبرية او ممنوعا بالغير كما في فعل الممنوع عن الفعل  
 اولم يكن واجبا ولا ممنوعا لذات الفاعل ولا الامر خارج كما في افعال الواجب  
 والعباد عند الاشاعرة وذلك لان هذا المعنى انما يصدق على حال الفاعل بالنسبة  
 الى الصدور المسبوق بالمشيئة فالشرطيتان فيه ليستا كليتين والاختيار  
 العبد وقدرته ضرورة ان ليس العبد كلما شاء فعل على شيء من المذاهب والاتفاقيتين  
 جزئيتين والاختيار جرت قدرة الواجب على جميع المذاهب لان الاتفاقيات مشروطة  
 بعدم اللزوم وفعل الواجب لازم لمشيئته تعالى عند الكل لاستحالة تخلف مراده  
 تعالى عن ارادته وان لم يكن لازما لذاته عند الاشاعرة وايضا لو كانتا اتفاقيتين  
 لزم اجتماع المشيئة وعدمه واجتماع الفعل وعدمه لان صدق الاتفاقيات انما هو  
 بصدق الاطراف فتعين انهما مهملتان في قوة اللزومية الجزئية اعم من الكلية

فهما صادقتان في حقه تعالى عند الكل بصدقهما كليتان في حقه تعالى على  
 جميع المذاهب والكلية مستلزمة للجزئية اما صدق الكلية الاولى على كل مذهب  
 فلاستحالة تخلف مراده عن ارادته عندهم واما صدق الثانية فلان المشيئة هي ترجيح  
 احد طرفي الممكن واذا انتفى الترجيح انتفى الفعل قطعا لاستحالة الترجيح بلا مرجح  
 اتفاقا بين الحكيم والمتكلم وهذا البيان مشترك بين الكل واما بيان الصدق خاصة على  
 مذهب الفلاسفة فهو ان مشيئة الواجب لاستلزام وجوده وجود الشيء يستحيل  
 تعلقهما بغير المستبعد التام وعدم تعلقهما بالمستبعد التام كما زعموا من لزوم صدقه  
 او الجدل المحالين على الله تعالى فاللازمة الاولى بالنظر الى لزوم الفعل لمشية مآتم  
 استعداده والثانية بالنظر الى لزوم عدم الفعل لعدم مشيئة ما لم يتم استعداده فقد  
 صدقت الكليتان في حقه تعالى بالنسبة الى كل فعل من افعاله تعالى الممكنة على  
 جميع المذاهب لكن مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق دائما ومقدم الشرطية  
 الثانية ممنوع الصدق على مذهب الفلاسفة اذ لا تتحقق القدرة بهذا المعنى  
 الا في الافعال وهي عندهم منحصرة في الافعال الواجبة وكل منهما ممكن الصدق  
 والكذب عند الاشاعرة وكما ان هاتين اللزوميتين الجزئيتين صادقتان في حقه تعالى  
 بناء على ان صدق الكلية يستلزم صدق الجزئية كذلك هما صادقتان في حق كل  
 عبد بالنسبة الى فعله الممكن له لان مشيئتهم صدور فعل وكذا عدم مشيئتهم يمكن  
 مجامعته مع مشيئة الواجب تعالى او عدم صدوره عنه فعلى تقدير وقوعهما على هذا  
 الوضع الممكن الاجتماع مع المقدم يلزم صدور الفعل في الاول عنهم وعدم صدوره عنهم  
 في الثاني لامتناع تخلف المراد عن ارادته تعالى عند الكل هذا وقد حققنا هذا المقام  
 بما لا مزيد عليه في تعليقاتنا على الخواشي الفخمية التهذيبية فليرجع اليها وبهذا  
 التحقيق ظهر اندفاع ما قيل وارضاء السلك في ههنا من ان كون القدرة  
 بهذا المعنى متفقا عليه بين الفريقين محل بحث لان مشيئة الله تعالى عندهم  
 عبارة عن علمه تعالى بالاشياء على النظام الاكل على ما صرح به في شرح المواقف  
 في بحث الارادة فعلى قولهم ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان علم فعل وان لم يعلم  
 لم يفعل ولما كان العلم لازما لذاته كان طرف الفعل لازما لذاته وهذا معنى  
 قوله ان مقدم الشرطية الاولى لازم الصدق وعند المتكلمين عبارة عن القصد فعلى  
 ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ان قصد فعل وان لم يقصد لم يفعل ولما لم يكن تعلق  
 القصد لازما لذاته لم يكن شيء من افعاله لازما لذاته وهذا معنى عدم لزوم الشرطية  
 الاولى فلا يكون الاتفاق بين الفريقين الا في اللفظ انتهى وكأنه زعم ان افعال  
 الواجب تعالى صادرة عنه تعالى عند الفلاسفة من غير مشيئة وارادة ولا يقولون  
 به بل علمه تعالى بالاشياء على ما هي عليه عين ارادته تعالى على ما صرح به صاحب



المواقف حيث قال في بحث الارادة قال الحكماء ارادته تعالى هي نفس علمه تعالى  
 بوجه النظام الاكل ويسمونه عناية وكتبهم ايضا مشكونة بتصریح ارادته تعالى  
 ثم ان فيه غفولا عما حقه قتياد بتدبير وبالله التوفيق (قال المصنف رحمه الله تعالى  
 وله صفات) قدم المسند للتخصيص بتشديد الصاد لا للتخصيص اذ لا معنى له ههنا  
 الا ان يحمل على الحصر الادعائي يجعل صفات ما عداه من الخلق ملحقه بالاعداد  
 لكن يأتي عنه ايضا قوله ازالة فافهم فقد غلط فيه بعض الافاضل و اشار بايراد  
 الجمع و اضافته الى الله تعالى الى تعددها ومغايرتها للذات وهو الله الموصوف  
 بانه حي قادر عالم الى غير ذلك شرعا وعقلا ولما اشار فيما سبق الى اتصاف الذات بهذه  
 الاوصاف اشار ههنا الى وجود هذه الاوصاف في حد انفسها وان الاتصاف  
 المذكور ليس اعتباريا محضاعلى ما يشير اليه قوله ازالة قائمة بذاته ولذلك اعتنى  
 الشارح لاثباتها بقوله لما ثبت اه وحاصله ان بديهية العقل جازمة بان محدث العالم  
 حي عالم الى غير ذلك وان هذه الاسماء الثابتة له تعالى بديهية العقل تقتضى وجود  
 معان موجودة زائدة على الذات فثبت ان الله تعالى صفات هذا ومن لم يتفطن لهذا  
 قال ما قال (قوله هذا انما يدل) اى ما ذكره اولامن ان كلاما من ذلك يدل على معنى زائد  
 وما ذكره ثانيا من ان صدق المشتق اه وان كان المتبادر هو الاول انما يدل على  
 زيادة المفهوم لان المفهوم من هذه المشتقات ليس الا النسب والاضافات المسماة  
 بالعالمية والقادرية وغيرهما وصدقها لا يقتضى الاتحقق هذه الاضافات والنسب  
 واما ان مباديها صفات حقيقية كما هو في حقنا او ذاته تعالى مباينة لسائر الذوات  
 وهو بالذات مبدأ لهذه الاضافات كما ذهب اليه المعتزلة والفلاسفة فليس فيما ذكره  
 دلالة على تعيين شئ منها فنشأ كل من هذين الوجهين عدم الفرق بين مفهوم الشئ  
 وحقيقته بل نقول لا يجوز قياس الغائب على الشاهد لاسيما ههنا اى اذا اختلف  
 مقتضى الشاهد والغائب فان القدرة في الشاهد لا يتصور فيها اليجاد بخلافها  
 في الغائب والارادة فيه لا تختص بخلافها في الغائب وكذا الحال في باقي الصفات  
 فاذا وجد في احدهما ما لم يوجد في الاخر فلا يصح القياس اصلا بل ربما يمنع ثبوتها  
 في الشاهد بل الثابت فيه يبين هو العالمية والقادرية الى غير ذلك فلا يبقى للقياس  
 وجه اصلا فلا يتم بهذا الدليل ولا بالثاني ثبوت الصفات الحقيقية فلا يتم تفريع  
 قوله فيثبت له صفة العلم والقدرة اه المبني على قياس الغائب على الشاهد فظهر بهذا  
 ايضار كآكة قوله فانه محال ظاهر بمنزلة قولنا اسود لا سواد له لان المفهوم الظاهري  
 من قولنا اسود الاتصاف بامر حقيقي هو السواد الموجود ومن قولنا عالم هو انكشاف  
 المعلوم له غايته ان ذلك الانكشاف في حقنا صفة موجودة ان تم ولا يلزم من ذلك  
 ان يكون صفة في حق الله فالقياس المذكور بعيد جدا وكذا النصوص والافعال

المتقنة لا يفيد ان ازيد من ذلك (قوله ان اراداه) يعنى ان اراد بان ثبوت المشتق للشئ  
 يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق له انه يقتضى ثبوت مأخذ الاشتقاق في الخارج  
 حتى يثبت له لان المتبادر من ثبوت الشئ للشئ كون الثابت والمثبت له موجودين  
 في الخارج وان كان الثاني قطعيا دون الاول فيثبت ثبوت كون الصفات موجودة  
 فلانسلم ذلك فان ثبوت الشئ للشئ في الخارج انما يقتضى وجود المثبت له فيه  
 دون الثابت الا يرى ان ثبوت الواجب والموجود للذات الموجود لا يقتضى ثبوت  
 مأخذهما الذي هو الواجب والوجود في الخارج لانهما امران اعتباريان على  
 ما حقق في محله وان اراد انه يقتضى ثبوت المأخذ لموصوفه فقط مع قطع النظر عن  
 ثبوته في نفسه بمعنى ان صدق المشتق على الشئ يقتضى ان يكون ذلك الشئ متصفا  
 بمأخذ الاشتقاق في الخارج سواء كان المأخذ موجودا فيه او لا فسلم لكن لا يتم بذلك  
 غرضهم وهواثبات الصفات الحقيقية لجواز ان يكون المأخذ من الامور الاعتبارية  
 ويجوز اتصاف الشئ في الخارج بالامور الاعتبارية والعدمية مثل واجب الوجود  
 موجود وزيد ممكن وفلان اعنى وغير ذلك وبما قررنا اندفع ما وهم المحشى المدق من ان  
 التردد المذكور قبيح لان ثبوت الشئ للشئ لا يصدق على ثبوته في نفسه فكيف يريد  
 قراده انما هو الثاني دون الاول والجب للسلك في انه قال في دفعه انما يتم لو كان الضمير  
 المجرور في له متعين الرجوع الى الشئ لكنه يحتمل ان يكون راجعا الى المشتق  
 فيحتمل كلام الشارح كلا الاحتمالين انتهى وانما كان هذا عجبا اذ لا معنى لرجوع  
 الضمير في له الى المشتق على ما لا يخفى على من له ادنى تأمل على ان رجوعه اليه عين  
 رجوعه الى المشتق ما كالمع ان رجوعه الى المشتق لا يقتضى ثبوت المأخذ في نفسه  
 حتى يكون هذا احتمالا على هذا التقدير هذا وقد اجاب عنه بعض الافاضل بان  
 المراد هو الثاني والمقصود منه ان المعنى الذي دلت تلك الالفاظ على زيادته قائم بذاته  
 تعالى ضرورة انه لا معنى لصفة الشئ الا ما يقوم بذاته واما ثبوته في نفسه فلكون  
 الاوصاف المذكورة من الامور العينية كالسواد والبياض ولما علم ثبوت مأخذ  
 هذه الاوصاف لموصوفه يحكم هذه المقدمة وان الواجب ليس عالما وقادرا بذاته  
 مثل كون المضى مضيا بذاته يحكم المقدمة السابقة علم ثبوته في نفسه بالضرورة  
 لكون الاوصاف المذكورة من الامور العينية فكما ان اتصاف الجسم بالسواد  
 يدل على ثبوت السواد في الخارج اذا الوجود الرباطي في الامور العينية فرع الوجود  
 العيني فكذا فيما نحن فيه انتهى وقد ارتضاه الحقان وفيه ما فيه اما اول فلان الكلام انما  
 هو في دلالة الدليلين المذكورين على المدعى والذي يظهر من كلام الجيب ان الدلالة  
 عليه انما هي من خارج وهو كون الاوصاف المذكورة من الامور العينية واما ثانيا فلاننا  
 لانسلم ان الاوصاف المذكورة من الامور العينية فان اراد ان الاوصاف المذكورة



في الواجب وغيره من الامور العينية فممنوع وان اراد ان الاوصاف المذكورة  
في الباري من الامور العينية فممنوع ايضا وان اراد ان الاوصاف المذكورة  
في الخلق من الامور العينية وتقاس اوصاف الباري عليها فبعدم تسليح يكون مختلا  
ايضا باختلال قياس الغائب على الشاهد فلا يصح ايضا قوله كالسواد والبياض  
واما نالسا فلانا لنسلم ان اتصاف الجسم بالسواد يدل على ثبوت السواد في الخارج  
بل انما ذلك لثبوت السواد في الخارج لا لاتصاف الجسم الموجود به في الخارج  
وانا لنسلم ان الوجود الرابطي في الامور العينية فرع الوجود العيني بالنظر الى الثابت  
وانما ذلك بالنظر الى المثبت له لان ثبوت الشيء للشيء في ظرف فرع ثبوت المثبت له  
في ذلك الظرف ان في الخارج ففي الخارج وان في الذهن ففي الذهن واما وجود الثابت  
في الخارج فغير لازم في الوجود الرابطي جزما والحق ان الجيب معترف بقوة اليراد  
وعدم تمام هذا الجواب كما لا يخفى على ناظر كلامه (قوله وقد فرعوا اه) تأييد لكون  
اثبات الصفات الحقيقية (قوله ان قلت لعل مرادهم اه) يعني يحتمل ان يكون  
مراد المعتزلة من قولهم لا علم له انه ليس العلم صفة حقيقية له بل اضافة وتعلق  
مخصوص بين العالم والمعلوم بها تتميز الاشياء وتكشف عنده كما اثبتوا العالمية لله  
تعالى بهذا المعنى اى بمعنى تعلق الذات بالمعلومات وانكشافها عنده لاننى العلم مطلقا  
حتى يكون بمنزلة قولنا اسود لاسود له فيكون راجعا الى ما ذهب اليه جمهور  
المتكلمين من انه تعلق مخصوص به بصير العالم عالما والمعلوم معلوما ولا مجال لانكار  
العلم بهذا المعنى لاحد والازم انكار كونه عالما تعالى الله عن ذلك (قوله قلت يا بابه) اى  
يا بى ككون مرادهم ما ذكر قولهم بان له عالمية لعل وجه الالباء ناقد اشترى الى انهم  
ينبتون العالمية بمعنى تعلق الذات بالمعلومات لله فلو كان مرادهم من قوالهم لا علم  
له لا علم صفة حقيقية لله لكان هذا تخصيصا بلا مخصص لانه على هذا يكون العلم  
ايضا عبارة عن التعلق العالمية عندهم فيجوز ايضا تقييدها بهذا المعنى فلا وجه  
لتخصيص احدهما بالنفى بهذا المعنى واثبات الاخر هذا هو الظاهر من سوق  
عبارة ويرد عليه انه لا يلزم من اثبات العالمية في عبارتهم ان لا يجوز والنفي بهذا  
المعنى في العالمية بل يجوز لهم ان يقولوا العالمية له بمعنى انها ليست صفة حقيقية  
ليكن لما كان لفظ العلم اخصر خصوصه بالذكر او يقال كون العالمية اضافة  
متفق عليه بين المعتزلة وبين جمهور المتكلمين واما العلم فقد قال كثير منهم انه صفة  
حقيقية فلا تخصيص وجه ظاهر هذا ولك ان تقول في وجه الالباء انهم قالوا له تعالى  
عالمية بمعنى التعلق فقط وما اثبتوا تعلقا غير هذا فلو كان مرادهم لا علم له صفة  
حقيقية لزمهم ان يقولوا ان له تعالى علما بمعنى التعلق مع انهم لم يقولوا بذلك  
بجمهور المتكلمين وما قالوا الا ان له عالمية وهذا وان كان بعيدا من العبارة لكن

لا يرد عليه اليراد السابق ولا يرد عليه ايضا انه نزاع في التعبير بل يمكن ان يقال انما  
لم يقولوا بان له علم الثلاثي وهم الوقوع فيها ربوا منه لاشتهار لفظ العلم في الصفة الحقيقية  
دون العالمية فالظاهر والتوجيه الاول لموافقته لسوق العبارة مع ان كلا من  
الوجهين من وادى واحد مع الاشتراك في مطلق اليراد كما لا يخفى على المتأمل قيل  
وجه الالباء انهم اثبتوا العالمية لله تعالى مع انها ليست صفة حقيقية ايضا عندهم بل  
اضافة مخصوصة بها بصير العالم عالما والمعلوم معلوما على ما في المواقف من ان العالمية  
عندهم نفس تعلق الذات بالمعلومات فلوا ثبتوا العلم بمعنى الاضافة لذاته تعالى  
لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة لان نفس الاضافة وهو خلاف مذهبهم  
فعلم ان مرادهم نفي صفة العلم رأسا واثبات تعلق الذات بالمعلومات التي يسمونها  
عالمية نعم قد اثبت ابو هاشم منهم والقاضي ابو بكر منا العالمية التي هي حال وقالوا  
انها صفة لذات الواجب ليست موجودة ولا معدومة قائمة بوجودها ولها تعلق  
بالمعلومات لكنها ليست اضافة بل هي ذات اضافة ولم ينبتوا احدا سواهما فلا يبنى قول  
جمهورهم على مذهب واحد منهم انتهى ملخصا وفيه انه بعيد عن سوق العبارة  
كما لا يخفى على المتأمل على اننا لنسلم انه اذا كان المراد ما ذكر يلزم ان يكون  
معنى العالمية الاتصاف بهذه الاضافة فلم لا يجوز ان يكون العلم والعالمية عندهم  
بمعنى واحد ضرورة ان معنى العالمية عندهم ليس بمعنى كون الشيء متصفا بالعلم  
حتى يلزم ما ذكر على التقدير المذكور بل معناه تعلق الذات بالمعلومات نعم من قال  
ان العلم صفة حقيقية واثبت له تعلقا وهو العالمية كما هو مذهب جماعة من الاشاعرة  
وكذا من قال ان العلم صفة موجودة واثبت العالمية التي هي حال واثبت معها تعلقها  
اما العلم واما للعالمية كما هو مذهب القاضي على ما في المواقف وكذا من قال بان العلم  
من قبيل الاحوال واثبت العالمية التي هي من قبيل الاحوال ايضا كما هو مذهب  
ابي هاشم على ما في شرح المواقف من ان ابا هاشم يجوز تعليل الحال بالحال في صفات  
البارى مخالفا للجمهور في ذلك يقول بان معنى العالمية كون الشيء متصفا بالعلم على  
ان تكون عبارة عن التعلق على القول الاول وعن ذات تعاقب على الاخيرين لكن  
لا يلزم من ذلك ان يكون معناه كذلك عند جمهور المعتزلة على التقدير المذكور لانهم  
ما اثبتوا العلم صفة موجودة كالاشاعرة والقاضي وما اثبتوه على كونه حالا كابي  
هاشم بل يكون على التقدير المذكور عبارة عن الاضافة المجضة كما هو مذهب  
الجمهور وقد اقتصروا عليه كما في المواقف كالعالمية عندهم اعني تعلق الذات  
بالمعلومات فابن يلزم ما ذكره من انه على التقدير المذكور تكون العالمية عبارة عن  
الاتصاف بهذه الاضافة لان نفس الاضافة في مخالف مذهبهم فالوجه في الالباء ما قرناه  
اولا وهو الموافق للسوق قطعنا فتقطن فيما قرناه فان هذا التطويل يليق باصحاب



التحصيل (قوله وكذا قولهم) أي يأتي كون المراد ما ذكر قولهم عالم بالذات وعلمه عين ذاته وعالميته زائدة حيث جعلوا العلم عين ذاته وقالوا عالم بذاته لا يعلمه وجعلوا العالمية التي هي تعلق مخصوص زائدة على ذاته ولو كان المراد أنه ليس أمرا حقيقيا زائدا على ذاته في الخارج والعالمية أيضا كذلك فلا وجه لجعلها زائدة وجعله عيناً ثبتت أنهم يتقون العلم رأسا ويجعلون العالمية معاملة بذاته تعالى ويرد عليه أنه لا يجوز أن يكون مرادهم بقولهم أن علمه عين ذاته أن علمه الموجود في الخارج عين ذاته حينئذ يكون العلم الذي هو عبارة عن التعلق غير موجود فيه وزائدة على الذات كالعالمية غاية أنهم لم يصرحوا بذلك وعبروا عن هذا المعنى بالعالمية لا يقال لو كان المراد ما ذكرنا ثبتوا العلم بمعنى الإضافة لكان معنى العالمية الاتصاف بهذه الإضافة لانفس الإضافة وهو خلاف ما ذهبوا إليه لانا نقول قد اشترنا ههنا وسابقا إلى أنه لا يلزم ذلك الأعلى مذهب من يقول إن العلم صفة موجودة أو من قبيل الاحوال وأما الذين قالوا إن العلم إضافة محضة فهو عين العالمية عندهم ويدل عليه القول الآتي من المحشى حيث جعل العلم بمعنى الإضافة والعالمية عند المعتزلة متساويين والظاهر أنه لو ثبت العلم عندهم بمعنى الإضافة يكون مساويا للعالمية عندهم أيضا وبما حققنا ظهر اختلاف جعل هذا الوجه وجه الإباء سابقا أيضا إذ المناسب للوجه المذكور ههنا ما ذكرناه أولا هنالك وظهر أيضا اختلاف جعل قوله عالم بالذات وجهها مستقلا للإباء إذ كون العلم بمعنى الإضافة لا ينافي كونه عالما بذاته لا يرى أن المعتزلة بعد اثباتهم العالمية قالوا عالم بذاته قالوا لا يهتبه هو مجموع الثلاثة فافهم (قوله فيه تأمل) أي في دلالة صدور الأفعال المتقنة على وجود صفة العلم التي هي مبدأ الانكشاف والتميز تأمل إذ الصدور على وجه الاتقان إنما يدل على أن فاعلها متصف بالإضافة التي هي التميز والانكشاف وهي التي تسميها المعتزلة عالمية وهي عبارة عن تعلق الذات بالمعلومات وأما أن فاعلها متصف بصفة أخرى موجودة هي مبدأ تلك الإضافة فلا دليل على ذلك ولنا قال صاحب المواقف أنه لا حجة ههنا سواء كان في البارئ تعالى أو في المخلوق على ثبوت أمر آخر سوى الإضافة التي بها يصير العالم عالما والمعلوم معلوما حيث قال العلم لا بد فيه من إضافة بين العالم والمعلوم وهو الذي نسميه التعلق ولم يثبت غيره بدليل وقال السيد فلذلك اقتصر جمهور المتكلمين عليه قبل والتحقيق أن الأدلة للدالة على ثبوت الصفات لا تدل على كونها أمورا موجودة إذ لو كانت أمورا موجودة كما زعموا لكانت صادرة عن الحق قطعاً إذ لا فاعل إلا هو فإن كان بالإيجاب كما التزمه مثبتوا الصفات فعلى تقدير تسليم عدم كون هذا الإيجاب نقصا في حقه تعالى يلزم مخالفة النصوص الدالة على أنه تعالى فاعل بالاختيار والمشيئة وهو باطل وإن كان بالاختيار لزم

التسلسل هنالك والحدوث مطلقا أيضا وإذا بطل صدورها عن البارئ تعالى بالوجهين ولم يمكن انكارها للنصوص الدالة على ذلك ولبدئية العقل أيضا بطل زيادتها في الخارج لاستحالة وجود ممكن موجود من غير موجود مختار أو موجب والا لانسد باب اثبات الصانع الواجب لذاته فهي عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم فهي لا هي مفهوم وما ولا غيرها ذاتا وهذا هو المستفاد من الصعوبة التي أشار إليها الشارح وقد عرفت بعض المخلص من ذلك فتذكر ولما كان الوهم يعارض العقل في أمثال هذا المقام لم يبق شئ من طرفي النفي والاثبات ما عدا الإضافة التي اقتصر الجمهور عليها إذ لا ينكر ذلك والالزم انكار كونه تعالى وغيره عالما وذلك باطل بالبدئية وأما زيادتها في حق البارئ تعالى فمحتاجة إلى البراهين والنصوص لا تدل على ذلك بل لو كانت زائدة في حق البارئ تعالى يلزم المفاسد هنا كما عرفت انفا وإن أمكن دفعها بوجوه ضعيفة ولذا قال المحقق الدواني في شرح العقائد العنصرية أعلم أن مسألة زيادة الصفات وعدم زيادتها ليست من الأصول التي يتعلق بها تكفير أحد الطرفين وقد سمعت عن بعض الأصفياء أنه قال عندى أن زيادة الصفات وعدمها وأمثالها لا يدرك إلا بالكشف ومن أسنده إلى غير الكشف فأنما يرى ما كان غالباً على اعتقاده بحسب الفطرة الفكرية ولا يرى بأساً في أحد طرفي النفي والاثبات في هذه المسئلة انتهى وأقول المحققون من السادة الصوفية أصحاب الكشف والشهود يقولون أيضاً إن الله عالم بذاته وقادر بذاته إذ لو كان عالما لعلمه وقادراً لقدرته وهكذا لزم أن يحكم العلم والقدرة على الله تعالى لما هو شأن العلمية وما ثم عين موجودة تحكم على الله تعالى بأنه عالم وقادر مثلاً إذ لا موجود إلا هو لا يقال يلزمهم انكار الإضافة أيضا فيلزمهم انكار كونه تعالى عالما إنعالي الله عن ذلك لانا نقول حاشاهم عن ذلك إذ لا ينكرون الإضافة الثابتة ههنا يدهاة العقل كيف وهم جعلوا جميع العوالم شؤون الذات الاحدية وإضافات الوجود الحق إليها فاعترفهم بالإضافة المذكورة من أجل البداهات فاضبط هذه الجملة تكن من الاجلة (قوله لهم) أي للقائلين بعينية الصفات مع الذات اتحاد مفهومى العلم والقدرة مثلاً هو المحال لانه باطل والا لارتفع التعدد وقد فرضناهما مفهومين متغايرين وليس الاتحاد المذكور يلزم في عينية الصفات مع الذات إذ لا يلزم من الاتحاد الخارجى الاتحاد المفهومى بل اللازم ههنا اتحاد الذاتين أعني ما يصدق عليه العلم وما يصدق عليه القدرة وهو ليس بمحال إذ يجوز صدق الأمور المتغايرة على ذات واحدة فعلى هذا الوكيل الصفات مثل العلم والقدرة لا هو مفهوم وما ولا غيره ذاتا بل عينه ذاتا بالوافق العبارة المنقولة عن المشايخ أيضا وإن حمل كثير من المتأخرين الغيرية الواقعة في كلامهم على الغيرية الاصطلاحية فافهم فإنه دقيق (قوله لهم) أي للقائلين بعينية



الصفات حقيقة العلم في شأنه تعالى عين ذاته فلا يلزم من كون العلم عين الواجب كونه غير قائم بذاته اذ العلم عين ذاته وهو قائم بذاته فاللازم انما هو كون الواجب قائما بذاته وهو المطلوب لا يقال يلزم كون العلم في شأنه قائما بذاته ايضا اذ الكل من افراده وهو محال لاننا نقول قد اشار المحشي الى دفعه بقوله في شأنه وقد سبق ان الله تعالى لا يماثل شي من الموجودات في شيء من الاشياء على انه يجوز ان يكون للعلم افراد بعضها قائم بذاته وبعضها قائم بغيره بان يكون مقولا بالتشكيك كذا قيل لكنه لا يلزم مذاق المشايخ فلهذا اوردناه على طريق العلاوة كما لا يخفى على ذوى اللطافة (قوله انما لم يقل اجاب اه) يعني انه عبر بالاشارة المشعرة بعدم صراحة الجواب المذكور لان الجواب الصريح انما هو يمنع لزوم عدم غير الله ولزوم تعدد القدماء حين تعدد الصفات وقوله وهي لا هو ولا غيره انما يتقيد بالمغايرة بين الذات والصفات فقط لا بين الصفات بعضها مع بعض ايضا اى كما يتقيد بالمغايرة بين الذات والصفات مع انه الجواب المطابق لاعتراض المعتزلة على اهل السنة والمصنف كما ترى اقتصر على الاول اى على نفي المغايرة بين الذات والصفات لكنه اشار بهذا الكلام الى ان التعدد فرع التغاير من حيث ان هذا الكلام حصل من دفع لزوم الامور المتغايرة المتعددة في تعدد الصفات الذى به اعترض المعتزلة على اهل السنة فقد جعل التعدد فرع التغاير واذا كان التعدد فرع التغاير كما هو مذاق الخصم يعلم الجواب من عدم لزوم تعدد الصفات القديمة ايضا اذ ليست متغايرة بعضها مع بعض كما انها ليست متغايرة للذات فظهر من هذا ان الاشارة المذكورة انما هي على مذاق الخصم حيث زعم لزوم تعدد القدماء المتغايرة من مجرد تعدد الصفات وزعم ان التعدد فرع التغاير وان وجود التعدد ينبي عن التغاير فاذا اعتبر التعدد يلزم التغاير قطعاً فحينئذ يظهر الجواب المذكور بالنسبة الى الصفات ايضا لان نفي التغاير المنبئ يستلزم التعدد المنبئ عنه فكلام المصنف ههنا بعد ان لم يكن صريحاً في الجواب عن الاعتراض المذكور انما هو الزام عليهم حيث زعموا ان التعدد فرع التغاير على ما اشرنا اليه والا فالتحقيق ان التعدد ليس فرع التغاير على ما هو عليه اهل السنة ولعل لصعوبة هذا التقدير فسر بعضهم قوله اشاراه بقوله اى اشار بقوله فلا يلزم تكرار القدماء وفساده ظاهر لانه في صدد توجيه كلام المصنف وبعضهم قطع بما هو اللائح من ظاهر العبارة ولم يوفق لما قررناه والافظا هو عبارة المصنف يقتضى الاشارة الى ان التغاير فرع التعدد حيث نفي التغاير وتوسل بذلك الى نفي التعدد الذى الزمه المعتزلة على اهل السنة فتدبر (قوله ولان القرض اه) عطف على قوله لان الجواب التام اه يعنى انما قال اشار لان المقصود الاصلى ههنا بيان حكم الصفات باللاعينية واللاغيرية للذات لا الجواب عن الاعتراض المذكور ولو كان جواباً عنه مساوقاً لما كان له حاجة الى

الى قوله لاهو اذ لا دخل له في الجواب المذكور اصلاً فالفرق بين التوجيهين انه على الاول تكون الاشارة في كلام الشارح مقابل الصراحة لكن الاشارة المذكورة مستلزمة لاشارة اخرى وبالاشارتين يكون الجواب موافقاً لتام السؤال لكن لا يتصل به الصراحة وعلى الثاني تكون الاشارة في مقابلة العبارة هذا اولك ان نقول الجواب المذكور انما يحصل بالاشارتين ولا بعد في ان يكون الشيء غير صريح وغير مسوق له بل الظاهر هو هذا (قوله ولك ان تحمل كلام اه) يخفى ان الشارح حمل كلام المصنف على انه لا يلزم هنا قدم الغير ولا تعدد القدماء مطلقاً بناء على ان التعدد فرع التغاير كما اشرنا اليه في حيث لا تغاير لا تعدد وتوسل بذلك الى دفع اعتراض المعتزلة عليهم حينئذ يدعى الجواب المذكور الاعتراض الذى ذكره بقوله ولقائل اه لان اهم ان يقولوا انما لانسلم ان التعدد فرع التغاير لا نالنا نقول بذلك حقيقة قابل ذلك معنا كلام عليكم بحثاً بل التحقيق ان التعدد لا يكون فرع التغاير كما عندكم حينئذ يدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة رأساً اذ مطلق التعدد ليس بمحذور في ذات الله وصفاته بحيث انه ينافي التوحيد ولذلك قال الشارح فيما سياتى فالاولى ان يقال اشارة الى سقوط اصل الاعتراض حينئذ عليهم وعدم مضرة قوله ولقائل ان يقول ههنا وهذا تقرير بدعي فاحفظه وسنفصله هذا ولك ان تحمل كلامه على انه لا يلزم قدم غير الله تعالى وان لزم التعدد هنا فلا مناص فانه للتوحيد لان المناسقي له انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو ليس بلازم من تعدد الصفات فيكون عين ما ذكره الشارح بقوله فالاولى اه ولا يرد عليه ايضا اعتراضه بقوله ولقائل ان يقول اه لان ذلك انما يرد على تقدير نفي التعدد مطلقاً كما قررناه وان كان ذلك مدفوعاً ايضا على ما اشرنا اليه انفاً هذا وانت خبير بان التعدد ليس فرع التغاير عند اهل السنة وانما هو شيء ذكره المعتزلة اعتراضاً علينا غير مرضى لهم على ما حققناه فالكل متفقون عند التحقيق على ان التعدد ليس فرع التغاير فلا يلزم من نفي التغاير نفي التعدد فالظاهر هو هذا الاحتمال وان كان المشهور فيما بينهم هو الاول ولهذا قال فيما نقل عنه وهذا الحمل موافق لما قاله بعض المحققين ان القديم اعم من الواجب لصدقه على صفات الواجب ولا استحالة في تعدد الصفات القديمة كما قال الشارح في هذا المقام جواباً عن المعتزلة فافهم انتهى ولعل وجه الامر بالفهم ما قررناه من انهم متفقون في ان التعدد لا يكون فرع التغاير بمعنى جواز الاتسكال وان اشتهر ذلك فيما بينهم ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا ايضا مرضى الشارح اذ الظاهر ان مراده بقوله ولا تكرار القدماء القدماء المتغايرة بقرينة العطف وهو المتبادر من اطلاق تعدد القدماء وتكرار القدماء بقرينة ان كلامه هذا انما سبق لدفع اعتراض المعتزلة على اهل السنة بلزوم القدماء المتغايرة فيمدفع ايضا قوله ولقائل ان يقول وقد اشار اليه بقوله فالاولى اه وانما فعل ما فعل بناء على ظاهر الحال



والاشتهار بذلك المقال فافهم (قوله وجوابه ان لزوم الكفر المعلوم) اي الذي علم لزومه  
كفرا ايضا اي كما ان التزام الكفر كفر فان العلم بلزوم الكفر ثم ارتسكابه مع العلم بلزومه  
التزام فحاصله ان التزام شئ يلزمه شئ آخر مع العلم باللزوم التزام ذلك اللازم ولذا قال  
في المواقف من لزمه الكفر ولا يعلم به فليس بكافرا فان قوله ولا يعلم به يدل بمفهومه  
المخالف على انه ان علم به يكفر وبالجملة ان كان لزوم الكفر لذلك الشئ لزوما بينا بالمعنى  
الاخص بحيث يلزم من تصور ذلك الشئ تصوره يكون كفرا الكونه من قبيل الالتزام  
ولذا اشترطوه في الدلالة الالتزامية عصمنا الله عن الخطأ البين وقد قررنا ان  
المخطئ يعاقب على خطاه اذا كان طريق الصواب بينا هذا (قوله ولا شك ان لزوم  
الذاتية للانتقال من اجلى البديهيات) اذ العرض لا يمكن ان ينتقل من محل الى محل  
آخر على ماهو مقتضى حقيقةه واما ما قاله القاضل المحشى من ان ذلك انما هو  
للانتقال من مكان الى مكان آخر لا للانتقال من موصوف الى موصوف آخر  
والكلام فيه فلم لا يجوز ان تقوم صفة بعينها بموصوف مخصوص بعد قيامها  
بموصوف آخر مخصوص وقد صرح السيد بل صاحب المواقف ايضا بانه جازان  
يكون انتقال العرض دفعا لا تدريجيا فيكون ان مفارقةه عن محله هو  
ان مقارنته لمحل آخر فلا يلزم وقت الانتقال ان يكون ذاتا قائما بنفسه فابن البداة  
والجلاء فيما ذكره ففيه بحث لان ما ذكره صاحب المواقف والسيد على تقدير تمامه  
انما يتم في الاعراض السائرة ولا يتم ههنا اذ يلزم خلو ذات الباري تعالى عن العلم  
تعالى الله عن ذلك فان اراد من الانتقال الدفعي ههنا معنى التعلق والاشراق  
على ماهو المنقول عن بعض النصارى فذلك بحث آخر اذ الانتقال حينئذ يكون بمعنى  
الظهور لا بمعناه المتبادر الذي كلامنا فيه قال في المقاصد عباد المسيح طوائف ثلاث  
ملكانية يعقوبية نسطورية والمروية عن النسطورية ان اقنوم العلم قد اتحد  
مع المسيح كاشراق الشمس من الكوة هذا وقد صرح بعضهم انه يجب ان تحمل الاية  
الذكرية على غيرهم فالحق ان كلام المحشى ههنا انما هو بالنظر الى تجوزهم الانتقال  
ههنا وانه لا يجوز الانتقال ههنا لادفعا ولا تدريجيا وانه لا يجوز ان يكون المراد  
من الانتقال الدفعي ههنا هو التعلق والاشراق لان ذلك ليس بانتقال كما عرفت  
من المقاصد ومن تصريح بعضهم بان الاية محمولة على غير مجوزى التعلق والاشراق  
وبما حققناه ظهر فساد ما قاله المحشى المحقق ايضا من ان ما ذكره انما يتم ان لو قالوا  
بالانتقال بالمعنى الحقيقي واما لو قالوا بالاشراق والتعلق على ما نقل عن بعض  
النصارى فلا فالعمدة في تكفيرهم ما ذكره بقوله من آله الا آله واحد انتهى  
اذا الكلام في الانتقال بالمعنى الحقيقي لا في الانتقال بمعنى الظهور وقد عرفت ان  
الاية غير مثبتة لكفر مجوزى التعلق والاشراق ثم اقول هذا هو الكلام معهم لكن

الحقيقي

الحقيقي ان بعض النصارى لما لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي كما عرفت لزم عدم  
قولهم بذوات ثلاثة فيلزم ان لا يكونوا كافرين منع ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان  
الله ثالث ثلاثة يدل قطعا على كفرهم بجميع فرقهم بقولهم آلهة ثلاثة وذوات  
متغايرة قال على ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا ان الله ثالث ثلاثة يعنى ان بعضهم  
وان لم يقولوا بالانتقال بالمعنى الحقيقي بل قالوا بالاشراق والتعلق لكنهم اعتقدوا  
هنا آلهة ثلاثة وسوا اولئك الثلاثة في الرتبة واستحقاق العبادة وان لم يثبتوا  
وجوب الوجود لكل من تلك الثلاثة اذ قد صرح في الالهيات انه لا يخالف  
في مسئلة توحيد الواجب التسوية دون الوثنية اي النصارى فلزمهم ان يقولوا  
بذوات ثلاثة ايضا اذا كان معبودا ومستحقا للعبادة وموصوفا بالالوهية لا يكون  
الا ذاتا فيلزم على كل النصارى ان يقولوا بذوات ثلاثة متغايرة اما على من جوز  
الانتقال بالمعنى الحقيقي فظاهر واما على من قال بالاشراق والتعلق فلقولهم بالهة  
ثلاثة اذ المعبود لا يكون الا ذاتا وان لم يكن واجب الوجود فعلى هذا الحاجة الى حمل  
الاية على غير النسطورية كما زعم بعضهم وان الحق ان كل النصارى متفقون في اثبات  
القدماء المتغايرة بشهادة الاية المذكورة اذ ما كان معبودا لا يكون الا ذاتا وان  
لم يكن واجب الوجود وان زعم بعض الفرق منهم عدم الانتقال ههنا بل زعم  
الاشراق والتعلق هذا وما حققناه فظهر اختلال ما قاله السلكونى ههنا من ان ما ذكره  
المحشى من انهم كانوا يقولون بالهة وذوات ثلاثة محل بحث اذا اشتراك في الالوهية  
بمعنى استحقاق العبادة لا يدل على كونها ذوات مع انه لا حاجة اليه اذ القول بتعدد  
المعبود كاف في تكفيرهم فالصواب ترك قوله وذوات انتهى بل الصواب اثباته كما  
حققناه وكمن عائب قولنا صححنا ولقد بينى على هذا ما بينى في تقرير العلاوة ولوامع  
المنصف فيما قررناه في توجيه العلاوة لا طلع على اختلال ما ذكره فتدبر محيطا  
باطراف الكلام نقل عنه قال الامام الرازى فسر المتكلمون قول النصارى ثالث  
ثلاثة بانهم يقولون باقنوم الاب وهو الذات واقنوم الابن وهو العلم واقنوم الروح  
وهو الحياة وهذا الجواب مبنى على هذا التفسير انتهى يعنى ان الجواب المذكور بقوله  
وجوابه اه في توجيهه قول الشارح لكن لزمهم ذلك مبنى على هذا التفسير  
كما هو صريح قول الشارح وايضا واما لو فسر قول النصارى ان الله ثالث ثلاثة بان  
الله تعالى ثالث الالهة الثلاثة الله والمسيح ومريم كما يشهد عليه قوله تعالى انت قلت  
لناس اتخذوني واحى اليه من دون الله وقد اشار اليه البيضاوى في قوله تعالى  
ولا تقولوا لثلاثة وعزاه الى يعقوبية منهم بل حقق ذلك لهم اي لكل النصارى  
فتكفيرهم ظاهر لقولهم بالاتحاد والذوات الثلاثة فعلى هذا فقول الشارح ههنا  
والنصارى وان لم يصرحوا به منظور فيه لكن الحق ان قوله تعالى لقد كفر الذين قالوا



ان الله هو المسيح ابن مريم عقيب الآية التي ذكرها المحشى مؤيد لما قسره  
 المتكلمون قول النصارى ولما قرره الشارح ههنا فتدبروا يضارب الحكماء عطف على  
 قوله ان لزوم الكفر اه يريد بذلك انهم التزموا الكفر ويحتمل ان يكون عطفا على قوله  
 على ان قوله تعالى فيفيد الترقى من اللزوم الى الالتزام كما ان العلو افادت ذلك  
 قطعا وحاصل ما ذكره ان ترتب الحكم على المشتق او على الموصول به او على  
 الموصوف به يفيد عليه مأخذ الاشتقاق كما هو المشهور والامثلة غير خافية وههنا  
 ترتب حكم الكفر على الموصول بالمشتق وهو الذين قالوا فيفيد عليه القول المذكور  
 لكفرهم فان كان علة كفرهم منحصرة في ذلك القول فعين الالتزام منهم لانه على هذا  
 ما كفروا الا قولهم بانه ثالث ثلاثة فاصروا على هذا القول الا انهم التزموا الكفر  
 اذ علة الكفر حينئذ لا هذا القول لكن يحتمل ان توجد علة اخرى لكفرهم غير هذا  
 القول اذ يجوز ان يكون للشئ الواحد علل متعددة اشار الشارح بقوله لكن لزومهم  
 ذلك الى ان كفر النصارى هو الذى لزم عليهم لزوما ينافى قولهم بالقدماء المتغيرة  
 فظهر من هذا ان النصارى انما كانوا كافرين لالتزامهم الكفر على ما دل عليه الآية  
 وليس لكفرهم علة اخرى على تقدير الاختصار او لزوم الكفر عليهم ايضا لزوما ينافى  
 على ما اشار اليه الشارح فايستفاد من سوق بيان الشارح ان النصارى غير ملتزمين  
 للكفر وان لزم عليهم لزوما ينافى خلاف ما دل عليه الآية سواء كانت العلة منحصرة  
 في التزام اولها والظاهر ان المحشى قصد بسياق كلامه هذا الاعتراض على الشارح  
 ويمكن ان يجاب عنه بان ما ذكره الشارح اشارة الى علة العلة يعنى ان القول المذكور  
 انما يقتضى الكفر لان القول المذكور ادا هم الى القول بالقدماء الثلاثة المتغيرة قولاً  
 واضحاً فلا منافاة بين ما دل عليه الآية وبين ما ذكره الشارح هذا والظاهر ان النصارى  
 انما اصروا على القول المذكور واتزموه وان كان ذلك مؤدياً الى الكفر فهم ما التزموا  
 الا القول المذكور وان لزم الكفر عليهم لزوما ينافى فالحق مع الشارح والافضل اجل من  
 ان يغفل عن نظم الآية فقوله فعين الالتزام منظوره على انه يمكن ان يقال ان اللزوم  
 المعلوم من قبيل الالتزام فيمكن رفع النزاع بين الشارح والمحشى فليفهم (قوله ولا تقوم  
 الصفة) الا تقوم الاصل في الصحاح احسبها انها رومية وقيل انها يونانية قيل سموها  
 الامور الثلاثة اصولاً لانها صفات ينط بها نظام العالم ووجوده ولانها اصول الالهية  
 قد يوجه بانه ميل انتهى اقول وكانهم زعموا ان ما في الصفات راجعة الى العلم والحياة  
 ولذلك اقتصروا عليهما وعلى هذا واقتصر واعلى الحياة لكفاهم لان الحياة عبارة  
 عن صحة العلم والقدرة ولذا قال في شرح المقاصد واقتصر اهرهم على العلم والحياة دون  
 القدرة والسمع والبصر جهالة اخرى وكانهم يجعلون القدرة راجعة الى الحياة والسمع  
 والبصر الى العلم انتهى اما اعتبار رجوع السمع والبصر الى العلم فظاهر واما اعتبار

رجوع القدرة الى الحياة فلما اشترنا ايضا من ان الحياة عبارة عن صحة العلم والقدرة فعلى  
 هذا واعتبروا رجوع العلم ايضا اليها لكفاهم كما اشترنا اليه الا ان يقال العلم عين العناية  
 الالهية كما اشار اليه الفلاسفة بل هو عين الارادة عندهم تحقيق ان يعد مستقلاً هذا  
 وما قاله المحشى السلكونى من ان الاولى ان يقال كانه ميل منهم الى انقى ما سوى العلم  
 والحياة فنظور فيه لانه يودى الى القول بالاجاب وقد عد النصارى من المتكلمين  
 القائلين بالاختيار (قوله لكن لا يلائم قولهم بالقدماء) الذى لزم عليهم بقولهم  
 بان قال اقنوم العلم من ذاته الى بدن عيسى ودل عليه ايضا قوله تعالى لقد كفر الذين  
 قالوا ان الله ثالث ثالث فالتوجيه المذكور لا يلائم الانتقال المنقول عنهم لانه حينئذ  
 يكون العلم عين الذات فلامعنى للانتقال هنا وكذا لا يلائم الآية الكريمة ايضا لان تلك  
 الصفات اذا كانت عين الذات فليس هنالك الشئ الواحد وهو خلاف ما دل عليه الآية عليه  
 واجيب عنه باختيار كل من الشقين ودفع محذوره اما الاول فلما قيل يمكن لهم  
 ان يقولوا بالقدماء الثلاثة حينئذ باعتبار قطع النظر عن الاتحاد لان ذات الواجب  
 عندهم نفس الوجود ولذا عبر في بعض الكتب عن اقنوم الاب بالذات فاذا كان هذا  
 القول منهم ميلاً الى ان الصفات عين الذات فاذا قطع النظر عن هذا الاتحاد كان  
 الواحد منها هو الوجود الذى هو نفس الذات مغايراً للاخيرين فامكن القول بالقدماء  
 الثلاثة حينئذ لهم ولا يلزم حينئذ لهم القول بالقدماء الاربعة وليس بشئ لانهم  
 اذ اذعوا بهذا القول عينية الصفات للذات وقطع النظر عن هذه العينية والاتحاد  
 فلا بد ان يقطع النظر عن عينية الوجود مع الذات اذ الكلام مبنى على الفرض  
 والتقدير على ما يشير اليه كلمة لو فثبت الاربعة واما الثانى فلما نقل عنه انه قال اقول  
 في جوابهم انهم لم يجعلوا الذات نفس كل من الصفات بل نفس مجموع الصفات ولم يجعلوا  
 ايضا كل واحدة نفس الاخرى فلا يلزم حينئذ على تقدير اتحاد الذات مع الصفات  
 ان يكون واحداً فيلايم القول بالقدماء الثلاثة وفيه ما فيه ايضا لان هذا يقتضى  
 ان يجعل الذات عين الصفات الثلاثة ولا يخفى ما فيه من الفساد ودعوى الموجه  
 انما هو عينية الصفات للذات وفرق ظاهر بينه وبين ما ذكره المحشى مع ما فيه  
 من الفساد فالظاهر ان الايراد بكلا شقيه وارد عليه ويرد عليه ايضا انهم جعلوا  
 الاقانيم الثلاثة جزء الجوهر وجزء الجوهر جوهر وايضا انهم وصفوا الاقانيم بصفات  
 الالهية كما يدل عليه الآية والموصوف بالالوهية لا يكون الا ذاتاً كما حققناه سابقاً  
 فكيف يصح التوجيه المذكور وان معنى العينية في الحقيقة انكارها كما حقق  
 في مذهب المعتزلة والفلاسفة الزاعمين عينية الصفات فالحق ان التوجيه المذكور  
 لا يرتضيه النصارى لانه يقتضى انكار الوجود الذى هو نفس الذات فيلزم انكار  
 الذات عليهم هذا (قال الشارح العلامة ولقائل ان يمنع توقف انتهى) قد اشترنا



الى ان المعتزلة يؤولوا الى اهل السنة في تعدد الصفات على ان التعدد والتعدد  
مستلزم للتغاير واعتضوا عليهم بانه لو تعدد الصفات لزم الامور المتغايرة هناك  
وهو مناف للتوحيد لكن التغاير في كلامهم مطلق فكانهم جعلوا مطلق التغاير  
منافيا للتوحيد وحاصل الجواب المشار اليه بقوله وهي لا هو ولا غيره منع لزوم  
الامور المتغايرة هناك سواء كان التغاير بمعنى الانفكاك الاول على ما هو الظاهر من  
قول الشارح فلا يلزم قدم الغير ولا تكرار القدماء بسند ان التعدد موقوف على التغاير  
ولك ان تقول بسند ان التعدد مستلزم للتغاير بحيث لا تغاير هنا لا تعدد فاورده عليه  
ان السند المذكور باطل اذ الظاهر ان المنع في قوله ان يمنع بمعنى الرد على ما عرف  
في علم الاداب على ان المنع قد يورد على السند الذي في صورة الدليل كما هنالك خلاصه  
انا لانسلم ان التعدد موقوف على التغاير ولك ان تقول لانسلم ان التعدد مستلزم  
للتغاير فان اردتم من التغاير التغاير المطلق فسلم التوقف والاستلزام لكن التغاير الذي  
في قولكم لا غيره التغاير الاصطلاحي بمعنى جواز الانفكاك ولا يلزم منه نفي التغاير  
مطلقا ولا التعدد وهو مناف للتوحيد ايضا وان اردتم من التغاير التغاير بمعنى جواز  
الانفكاك فلا نسلم ان التعدد موقوف على التغاير ومستلزم له بهذا المعنى نفي التغاير  
المطلق والتعدد المطلق فلا يحصل التوحيد خلاصته ان الجواب المذكور غير دافع  
للاعتراض المذكور بتمامه لان المعتزلة يقولون بمنافاة مطلق التعدد للتوحيد  
والجواب المذكور لا يدفع الا لزوم الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحي فظهر بقوله  
ولقاتل ان يمنع انتهى توجيه آخر فلا يرد عليه ان الجواب المذكور عن شبهة المعتزلة منع  
وهذا ايضا منع له ومنع المنع خارج عن قانون التوجيه ثم ان ما قررنا في توجيه كلام  
الشارح ظاهر على من له ادنى مسكة وملاحظة بسياق الكلام ويدل على ما قررنا قوله  
وايضالا يتصور انتهى لان معناه كما هو ظاهر على كل احد ان المجيب من طرف اهل  
السنة نفي التعدد مطلقا بنفي التغاير مع انه لا نزاع منهم في كثرة الصفات وتعددتها  
فكيف يصح الجواب المذكور منهم بعد تسليم ان نفي التغاير يستلزم نفي التعدد مطلقا  
فهذا صريح في ان المجيب بنى جوابه على ان التعدد موقوف على التغاير مطاقا بحيث  
لا تغاير لا تعدد والمعتزض ردها التوقف وأشار الى ان التغاير الموقوف عليه هو  
التغاير الاصطلاحي وهو الواقع عند المجيب فلا يلزم من نفي التغاير بهذا المعنى نفي  
التعدد مطلقا ومع انه مخالف مناف للتوحيد ايضا هذا هو التحقيق في تقريره  
وقد عرفت منا تقرير آخر في تحشية قوله انما لم يقل اجاب لكنه يقرب من هذا ايضا  
فتذكر نعم يرد عليه انا لانسلم ان مطلق التعدد مناف للتوحيد بل المنافي له هو وجود  
الامور المتغايرة بالمعنى الاصطلاحي والجواب المذكور بنى على كون الصفات امورا  
متغايرة وان لم ينف كونها امورا متعددة وذلك ليس بمحال والى هذا اشار بقوله فالاولى

انتهى

انتهى يعني ان الاعتراض المذكور وان كان مندفعاً بما ذكرته لكن الاولى ان يجاب به  
من اول الامر بان يقال اللازم من اثبات الصفات ليس الاتعددها وتكثرها من غير  
لزوم القدماء المتغايرة هناك وهو ليس بمحال والمحال انما هو تعدد القدماء المتغايرة وهو  
ليس بلازم من اثبات الصفات هذا ولا يخفى عليك ان مقصود الشارح انما هو تقرير  
المقام على وجه تفصيل في المرام والا فيمكن حمل كلام المصنف على هذا من اول الامر  
بحيث لا يرد عليه قوله ولقاتل ان يقول انتهى وقد اشار اليه الفاضل المحشي وقررناه  
بما لا مزيد عليه فراجع وبما قررناه اندفع ما اورد على قوله ولقاتل انتهى من ان المدعى  
نفي لزوم تكرار الامور المتغايرة القديمة ولا يقدح فيه منع توقف تكرار القدماء على التغاير  
وانما يقدح فيه منع توقف تكرار القدماء المتغايرة على التغاير انتهى وما قيل ايضا  
في دفعه بانه منع توقف التعدد والتكرار على التغاير بمعنى جواز الانفكاك لا توقفه  
على التغاير مطلقا وحاصله ان القدماء المتغايرة كما يلزم النصاري لان الانفكاك يدل  
على التعدد والتغاير يلزم اهل السنة ايضا لان التعدد والتغاير لا يتوقف على الانفكاك  
بل يوجد التغاير مع عدم الانفكاك كما في الاثنين والواحد والكل غفول عما حققناه  
وعدول عن الظاهر على ان مأل كل التقريرات واحد والظاهر للسوق ما قررناه فتدبر  
والله الهادي (قوله العدد) هو الكم المنفصل والكم هو العرض الذي يقبل القسمة  
لذاته اى يمكن ان يفرض فيه اجزاء فان كان بين اجزائه حد مشترك كالنقطة  
والخط والسطح فهو كم متصل والا فهو كم منفصل كالعقد والمراد بالحد المشترك  
ما يكون نسبة واحدة كالنقطة بالقياس الى جزئى الخط فانها ان اعتبرت نهاية لحد  
الجزئين يمكن اعتبارها ايضا نهاية للجزء الاخر وان اعتبرت بداية له يمكن اعتبارها  
بداية للجزء الاخر فليس لها اختصاص باحد الجزئين بحيث لا يكون ذلك بالنسبة  
الى الاخر بل نسبتها اليهما على السوية وكالخط بالقياس الى جزئى السطح والسطح  
الى جزئى الجسم والان بالنسبة الى جزئى الزمان وانما قلنا ذلك لان الحد والمشاركة  
يجب كونها مخالفة بالنوع لما هي حدود له فيجب كونه بحيث اذا ضم الى احد القسمين  
لم يزد به اصلا واذا فصل منه لم ينقص منه شيء ولولا ذلك لكان الحد المشترك جزءا آخر  
من المقدار المقسوم فيكون التقسيم الى قسمين تقسيما الى ثلاثة والتقسيم الى ثلاثة  
تقسما الى خمسة وهكذا فالنقطة ليست من الخط بل هي عرض فيه وكذلك الخط  
بالقياس الى السطح والسطح بالقياس الى الجسم فاذا عرفت هذا فاعلم ان النقطة  
مثلا نسبة بين جزئى الخط يمكن اعتبارها بالنسبة الى كل من جزئيه بداية ونهاية  
فلو انقسم الخط حينئذ لكون تلك النقطة معتبرة في كل من جزئيه ايضا فلا يحصل  
من الانقسام المذكور شيء اخر بل الامر كما كان قبل الانقسام وهذا معنى كونها  
حدام مشتركة بين جزئى الخط وهكذا نسبة الخط الى جزئى السطح ونسبة السطح الى

ل

١٠٤



جرتى الجسم وهذا بخلاف اجزاء الكم المنفصل حيث لا يوجد الحد المشترك بينها  
فان العشرة اذا قسمتها الى ستة واربعة كان السادس جزأ من الستة داخلها  
وخارجا من الاربعة فلم يكن ثمة امر مشترك بين قسمي العشرة وهما الستة والاربعة  
كما ان النقطة مشتركة بين قسمي الخط وهذا وبهذا التحقيق فظهر فساد ما قاله  
السلوكي ههنا حيث زعم ان ما كان حدا مشتركا ههنا هو النقطة بين الخطين  
والخط بين السطحين والسطح بين الجسمين وزعم ان النقطة عندهم جزؤ من السطح  
والسطح جزؤ من الجسم ولا يخفى انه مع استلزامه مفسادا كما يستلزامه مفسادا مخالفا  
لما حققوا كما قررناه وكانه ما طالع كتب القوم وقنع بما هو اللابح للنظره الاولى فتدبر  
(قوله ولا انفصال في الواحد) اذ ليس له اجزاء بحيث لا يكون بينها حد مشترك  
فلا يكون عددا بل ليس كما اذهو الذي يقتضى القسمة كما عرفت والوحدة تقتضى  
اللاقسمة بل هو من قبيل الكيف على رأى من اكنى في تعريف الكيف بانه  
لا يقتضى قسمة ولا نسبة وان اخرجهم بعضهم عن الكيف بزيادة قيد اللاقسمة  
في تعريف الكيف على انه يمكن منع كونها عرضا ايضا بل هو من الامور  
الاعتبارية عند المحققين كذا اشار اليه بعض الافاضل وارتضاه السلوكي  
لا يمكن لا يخفى ما فيه لان هذا جار في كل الاعداد غير منحصري في الواحد وقد قال  
المحقق الدواني في بعض تصانيفه العدد مطلقا من الامور الاعتبارية عند  
المحققين وليس من الموجودات فلا يكون عرضا وهذا جار في جميع مراتبه  
فلا وجه لتخصيص العلوية بالنظر الى مرتبة الوحدة هذا (قوله ولذا فسروه) اى لان  
الواحد ليس بكم منفصل والعدد هو الكم المنفصل فالواحد ليس بعدد ففسروا  
العدد بما يكون نصف مجموع الحاشيتين اى الجانبين جانب فوق وجانب تحت بحيث  
يظهر خروج الواحد عن هذا التعريف اذ ليس له جانب تحت بخلاف الاثنين مثلا  
لانه نصف الاربعة التى هو مجموع جانبيه اعنى الواحد والثلاثة وهكذا (قوله فكلام  
الشارح مبنى على هذا) اى جعله الواحد من مراتب العدد اما مبنى على مذهب  
من قال العدد ما يقع في العد فالواحد واقع في العد وان لم يكن من الكم المنفصل  
المفسر بما يكون نصف مجموع الحاشيتين وعلى التغليب بطريق اطلاق اسم المراتب  
التى هي ما بعد الواحد على ما يشمله تغليب الاكثر على الاقل لكن فيه ما فيه اذ لا بد في  
التغليب من صحة الاطلاق وههنا لا يصح اطلاق العدد على الواحد فضلا عن اطلاق  
مراتبه عليه وايضا ادعى ان كلام المراتب متعددة متكررة فلو صح التغليب واريد  
الواحد ايضا لاختل ما ادعاه اذ لا تعدد في الواحد فالحق ان يقال ان ذكره استطرادى  
بناء على انه جزء اصلي لجميع المراتب بل التحقيق ان جميع المراتب عبارة عن تضاعفه  
هذا (قوله يرد عليه) اى على جعل الشارح بعض المراتب جزءا من البعض انهم

اتفقوا

اتفقوا على ان جميع انواع المراتب انواع متخالفة بالماهية متمايزة بخصوصيات هي  
ضورها النوعية يقوم كل عدد من انواع الاعداد بوحدات جملتها ذلك النوع من العدد  
وكل واحد من تلك الوحدات جزؤ للماهية وليس لها جزؤ سوى الوحدات فتكمل  
مرتبة مركبة من وحدات تبلغها تلك المرتبة مثلا العشرة مركبة من عشر وحدات  
مبلغها ذلك المذكور الذى هو العشرة اى حقيقة العشرة هي عشر وحدات مرة  
واحدة وليست ثلاثة وسبعة ولا اربعة وستة وهكذا الامكان تصور العشرة بكنيتها  
مع الغفلة عن هذه الاعداد فانك اذا تصورت حقيقة كل واحدة من وحداتها  
من غير شعور بخصوصيات الاعداد المندرجة تحتها فقد تصورت حقيقة العشرة  
بلا شبهة فلا يكون شئ من تلك الاعداد دخلا في حقيقة تباين هي عشرة مرة  
واحدة ولا يستدل على ذلك بان تركيب العشرة من الاثنين والثمانية ليس اولى  
من تركيبها من الثلاثة والسبعة والاربعة والستة فان تركيبها يلزم  
الترجيح بلا مرجح وان تركيب من الكل لزم استغناء الشئ عما هو ذاتي له لان كل واحد  
منها كاف في تقومها فيستغنى عما عداه كذا في شرح المواقف لكن ربما يقتض  
الدليل الثاني بان تركيبها من الوحدات ايضا ليس اولى من تركيبها من تلك الاعداد  
فينلزم الترجيح بلا مرجح لان اشتمال تلك الاعداد على الوحدات لا يفيد ترجيحها  
يجاب عن هذا بانه لما كفت الوحدات في تحصيل العشرة لم يكن لخصوصيات الاعداد  
المندرجة فيها مدخل في تحصيلها ولا يخفى ان هذا بالحقيقة رجوع الى الاستدلال  
الاول فالاعتماد في هذا المطلب عليه ليس الاجاب بعض الافاضل عنه بان المراد بالجزء  
ما هو في حكم الجزء في عدم الاتسكال فغير عنه بالجزئية مبالغة وترويجا للبحث على  
ان الابرار لا يتوقف على حقيقة الجزئية بل يكفي في ذلك ابراء الكلام على متفاهم  
العرف ولا شك ان العرف يفهم جزئية بعض المراتب عن بعض واجيب ايضا بان  
اطلاق الجزء عليها بطريق تغليب الواحد عليها حيث كان ادخل في المقصود وبانه  
ليس معنى قوله مع ان البعض جزؤ من البعض ان اى بعض كل جزؤ منه بل البعض  
الخاص الذى هو الواحد جزؤ من البعض وهذا القدر كاف في سد المنع انتهى ولا يخفى  
ما فيه لان المراد من البعض في قوله بعض المراتب ولم يثبت بعد كون الواحد من  
مراتب العدد حتى يرا ذلك وبهذا يظهر ايضا اختلال الجواب باعتبار التغليب ومثله  
يقال ثبت العرش ثم انقشه (قوله وقد يجاب ايضا) اى بجواب المصنف بل كما اجاب به  
الشارح باننا لان لم لزوم تعدد القدماء من اثبات الصفات لان القديم هو الازلى  
القائم بنفسه والصفات وان كانت ازلية لكنها غير قائمة بنفسها فلا تكون قديمة فكل  
قديم ازل يردون العكس كما في الصفات ويناسبه ما قيل القدماء عبارة عن اشياء  
متغيرة فلا تغاير ههنا ولا قدم وان كانت ازلية ههنا بمعنى ما لا ابتداء لوجوده



لا بالمعنى الاعم اعني ما لا ابتدأ له اصلا سواء كان له وجود اول ولا العاد على موضوع  
هذا الجواب بالنقض ويكون مضر اظهر من التقرير المذكور ان الجواب المذكور  
غير خارج عما ذكره المصنف والشارح (قوله ولو سلم) اي ولو سلم ان كل ازل قديم وانه  
يلزم من اثبات الصفات وازليتها تعدد القدماء لكان محالا والكفر بالاجماع هو تعدد  
القديم بالقدم الذاتي بمعنى عدم المسبوقية بالغير وعدم احتياجه اليه اذ يلزم حينئذ  
تعدد الواجب لذاته وقدام الصفات على تقدير ثبوتها زمانية بمعنى عدم المسبوقية  
بالعدم فلا يلزم حينئذ تعدد الواجب لذاته فاللازم هناك تعدد مطلق القدماء  
ولا استحالة فيه (قوله ولا يخفى انه لا يوافق انتهى) لان القول بالقدم الذاتي والزمانى  
من محترعات الفلاسفة المتفرعة على كون الواجب تعالى موجبا بالذات والمذهب  
انه تعالى فاعل مختار لا موجب بالذات ولا يخفى انه لا يلزم من القول بانقسام القدم  
الى الذاتي والزمانى القول بانقسام الحدوث ايضا الى الذاتي والزمانى ومذهب  
الفلاسفة هو هذا القول بهذين الانقسامين هذا على ان القول بانقسام القدم  
الى الذاتي والزمانى لمصلحة جلية مع مخالفتها لاسماء اصطلاحات الفلاسفة لا يقتضى  
الموافقة معهم اذ لا ينكر توافق الاصطلاحين في بعض الاشياء مع ان الجواب المذكور  
في الحقيقة راجع الى ما اجاب به الشارح بقوله فالاولى ان يقال الا يرى الى قوله  
ولا استحالة في قدم الممكن اذا كان قائما بذات القديم انتهى ثم ان مثبت الصفات قالوا  
بكونه تعالى موجبا في صفاته وقد سبق فتذكر (قوله قد سبق ما فيه) من ان كون  
الصفات ممكنة قديمة يخالف لما اشتهر منهم من ان كل ممكن فهو حادث اي مسبوق  
بالعدم حيث قال سابقا وانقول بإمكان الصفات ينافي قولهم بان كل ممكن حادث  
اي مسبوق بالعدم وقد اجابنا عنه بان من ثبت الصفات لا يسلم هذه الكلية على انه  
اذا اجمع الضرر ان يرتكب اخفهما فالقول بتخصيص هذه الكلية اهون من القول  
بعدم إمكان الصفات لانه يستلزم تعدد الواجب لذاته بخلاف تخصيص الكلية  
المذكورة وقد قال المحققون المراد ان كل ممكن مسبوق بالقصد والاختيار فهو حادث  
مع انه يمكن ان يقال انهم ائبتوا حدوث ما سوى الله وصفاته وقالوا كل ممكن حادث  
فالذين وضعوا هذه الكلية انما وضعوها بعد اثبات حدوث ما سوى الله وصفاته  
فلا يلزم هنا تخصيص القاعدة الكلية واما الفلاسفة فلا اعتداد لهم ههنا فتدبر  
(قال الشارح العلامة واصعوبة هذا المقام) يعني ان اثبات الصفات الموجودة لله  
تعالى وان دل عليه العقل والنقل في الجملة لكن عليه اشكالان من وجوه مختلفة  
منها انما ان تكون حادثه فيلزم كونه تعالى محلا للحوادث واما ان تكون قديمة  
فيلزم تعدد القدماء وعلى هذا اعتمد المعتزلة فنقوا عنه تعالى الصفات ومنها انها غير  
مستقلة بالوجود قطعافا ما ان يستند وجودها الى ذاته تعالى فيلزم ان يكون الواحد

فاعلا شئ وقابلا لايه واما الى غيره فيلزم احتياج الواجب الى غيره وانفعاله عنه  
واستحاله اليه وقد اعتمد عليه الحكماء فلم يقولوا بالصفات والجواب عن المعتزلة  
قد عرفت مفصلا واما الجواب عن الحكماء فلاننا لا نسلم استحالة اجتماع القبول والفعل  
في شئ ومنها ان بعضها لا يعقل بدون المتعلقات كالسمع لا يعقل بدون السمع والبصر  
لا يعقل بدون المبصر والكلام بدون المخاطب وهذه المتعلقات حادثه فيلزم حدوث  
تلك الصفات فالتزمه الكرامية وجوزوا **ك**ونه تعالى محلا للحوادث وجوابه  
اننا لا نسلم احتياج تلك الصفات الى المتعلقات بل المحتاج اليها تعلقاتها وهي امور  
اضافية متحدة اتفاقا قائم ان هذا غير منحصر فيما ذكرنا بل جارى في مثل صفة التكوين  
ايضا ومنها انما ان تكون واجبة لذاتها فيلزم تعدد الواجب والقديم واما ان لا تكون  
كذلك فيلزم حدوثها وامكانها وهذا الشكال صعب وقد اعتنى به الاشاعرة فذهب  
قدماءهم وهو المتبادر ايضا من سياق كلام المصنف الى نفي عينيتها وغيريتها فلا يلزم  
من وجوبها وقدامها تعدد الواجب والقديم ولا يخفى ما فيه وذهب المتأخرون منهم  
على ما حققه الشارح وهو الذي ينبغي ان يحمل كلام المصنف عليه الى التزام مغايرتها  
لذاته تعالى وامكانها ومنعوا بطلان تعدد القدماء واقتضاء الامكان الحدوث على  
ما حققه الشارح ولا يخفى انه لا يخلو عن وجوه التأمل ايضا من القول بالاجباب  
في صفاته والقول بقدوم الممكن مع اشتهار ان كل ممكن حادث ولذلك احال بعضهم  
تحقيق هذا المقام الى الكشف والعيان وحزم بان الحق ههنا لا يحصل بالاستدلال  
والبرهان وعلى الله التكلان والذي يخطر بالبال وهو الموافق لتحقيق بعض السادة  
ان النصوص ذالة قطعافا على انه تعالى فاعل بالمشيئة والاختيار لا موجب بالذات  
ومن المعلوم ان كل فاعل بالاختيار فلا بد ان يكون فعله مسبوقا بحياته وعلمه وارادته  
وقدرته بالضرورة فلو كانت الصفات موجودة بوجود ذاتي على ذاته تعالى في الخارج  
وممكنة صادرة عن الحق كما ذهبوا اليه لما صح ان تكون بالاجباب كما التزموه لكونه  
خلاف ما دل عليه النصوص من كونه فاعلا بالاختيار ولما صح ايضا ان تكون  
صادرة عنه تعالى بالاختيار لاستلزام التسلسل ويستلزم الحدوث واذ لم يصح  
صدورها عنه تعالى بالوجهين المذكورين لم يصح ان تكون ذاتة على ذاته تعالى  
في الخارج اذ يستحيل ان يوجد **ك**من موجود من غير موجود موجب او مختار  
والا لانسد باب اثبات الصانع فالظاهر انها عين الذات في الخارج وغيرها في المفهوم  
فهى لا هو مفهوما ولا غيره ذاتا هذا ويمكن حل كلام المصنف عليه اذ لم يصرح  
بوجود تلك الصفات في الخارج وهو اللازم لتحقيق المشايخ في بحث الغير اذ قال  
الشريف هنالك في شرح المواقف قال الامدى ذهب الشيخ الاشعري وعامة  
الاصحاب الى ان من الصفات ما هي عين الموصوف كالوجود وهما ما هي غيره وهي



الصفات الممكنة المفارقة كصفات الافعال ومنها ما لا هو عين ولا هو غير كالصفات  
النفسية من العلم والقدرة وغير ذلك من صفات الله تعالى وهو الذي امضى عليه  
صاحب المواقف هنالك وحقق ان مرادهم بماذكروه انها لا هو بحسب المفهوم  
ولا غيره بحسب الهوية يعني انهما متغايران مفهومهما ومتحدان هوية كما يجب  
ان يكون الحال كذلك في الجمل على ما مر وان نازع الشريف هنالك من جهة قياسه  
على صورة الجمل لكن ليس مراده انه يجري هنا الجمل بين الصفات وبين الذات حتى  
يرد عليه ان هذا انما يصح في مثل العالم والقادر لا في مثل العلم والقدرة مع ان كلام  
المشايخ في الثاني بل مراده ان الصفات متحدة مع الذات في الخارج وان كانت  
متغايرة له في المفهوم كما في صورة الجمل وهذا محمل صحيح لكلام المشايخ ولا يقولون  
بزيادة الصفات على الذات وبهذا يدفع اعتراض الشارح الا ان عليهم فليتامل  
في هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله يرد عليه) اي على القول بان الكرامية  
نفوا الصفات القديمة انهم قالوا يقدم المشيئة وقالوا المشيئة صفة واحدة لازلية تتناول  
جميع ما شاء الله من حيث انها تحدث والارادة حادثة متعددة بتعدد المراد ففرقوا  
بين المشيئة والارادة خلاف ما عليه الجماعة من انها عبارتان عن صفة كذا  
في شرح المقاصد (قوله وفسروه) اي الكلام بالقدرة على التكلم قالوا ان المنتظم  
من الحروف المسموعة حادث ومع حدوثه قائم بذاته تعالى وانه قول الله لا كلامه  
وانما كلامه قدرته على التكلم ففرقوا بين الكلام والقول بان الاول قديم والثاني  
حادث وقالوا قوله حادث لا يحدث وفرقوا بينهما بان كل ماله ابتداء ان كان قائما بالذات  
فهو حادث بالقدرة غير محادث وان كان ميباينا للذات فهو محادث بقول كن لا بالقدرة  
كذا في شرح المقاصد (قوله فالتفريع المذكور) بقوله واصعوبة هذا المقام غير ظاهر  
بالنظر الى الكرامية اذ لو كان نفي قدمهم لصعوبة هذا المقام لوجب نفي قدم الصفات  
مطلقا لان الصعوبة في اثبات بعض الصفات مثل المشيئة والكلام باق فعلم ان نفي  
قدمهم ليس لصعوبة المقام بل لامر آخر وقلت ان تقول هذا التفريع يقتضي ان الكرامية  
نفوا الصفات القديمة باسرها لصعوبة اثباتها مع انهم اثبتوا بعضها فكيف يصح نعميم  
التفريع في حقهم فعلى هذا يكون المراد من التفريع تفريع الدعوى واما على الاول  
فتفريع الدليل والكل ظاهر على اهل التخصيص (قوله قالوا) اي في بيان تحقيق  
التفسير المذكور والظاهر انه استدلال على نفي الغيرية على ما اشار اليه في بيان تحقيق  
التفسير المذكور فحاصله استدلال على عدم غيرية الصفات بهذا المعنى لا على هذا  
المعنى لانه تصوري بانه يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو يد وقدرة  
يعني انك اذا قلت هذا القول تكون صادقا عرفا ولغة اذ لم يكن فيها شخص مع انه  
ذو يد وقدرة فلو كان الجزؤ غير الكل والصفة غير الموصوف لكانت كاذبا هذا وحاصل

الجواب ان مثل هذا المثال انما يصح عرفا ولغة لا جل ان الاستثناء فيه مفرغ يخص  
فيه المستثنى بشئ او بنوعه بقدر الامكان كما تقر في محله فالمراد منه ليس فيها رجل  
غير زيد ولا يصح بدون التخصيص اصلا وان لم يكن ثوب زيد وامتعة الدار غيرهما  
ايضا واللازم باطل فان بني الاستدلال على تخصيص الغير بما عدا الاجزاء والصفات  
فلا يدل على عدم مغايرتهما للكل والموصوف بل على مغايرتهما للتخصيص المذكور  
وان بني على عمومته فالدليل جار في الثوب والامتعة مع تخلف المدعى فيها ثم اقول  
قال الشريف في شرح المواقف لا يخفى ان استدلالهم المذكور يدل على ان مذهبهم  
هو ان الصفة مطلقا ليست غير الموصوف سواء كانت لازمة او مفارقة مع انه خلاف  
ما هو عندهم وقد قال الامدي ذهب الاشعري وعامة الاصحاب الى ان من الصفات  
ما هو عين الموصوف كالوجود ومنها ما هو غيره وهي كل صفة امكن مفارقتها  
عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما يقال انها  
لا عين او غيره وهي ما يمنع انفكاكه عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة  
وغير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى بناء على ان معنى المتغايرين موجودان يجوز  
الانفكاك بينهما بوجه فعلى هذا فتلك الصفات النفسية لما امتنع انفكاك بعضها عن  
بعض لم يقل ان بعضها عين الصفة الاخرى او غيرها هذا كلامه وهو صريح في ان  
الاصحاب يقولون بمغايرة الصفات المحدثه خلاف ما دل عليه استدلالهم المذكور  
من عدم مغايرة الصفات المحدثه انتهى كلام الشريف مع تلخيص مناوزة زيادة وعلى هذا  
اعتنى المحشى فيما سأتى في قوله بخلاف الصفات انتهى وتبعه الناظرون ههنا وحكموا  
ببطلان الاستدلال المذكور كما حكم بذلك الشريف وقال بعض الافاضل ليس مراد  
المستدلين بذلك ما يفهم من ظاهر الاستدلال من كون الصفات المفارقة كاللازمة  
في انهما ليسا غير الموصوف اذ هو مخالف لما نقله الامدي وغيره بل مرادهم انه لو كان  
الغير في العرف واللغة شاملا للاجزاء والصفات اللازمة لدل مثل هذه العبارة  
عندهم على انتفاء حصول زيد في الدار ضرورة امتناع حصول الكل او الملتزم بدون  
حصول شئ من الاجزاء واللازم كالتحيز اللازم للجسم ودلالة تلك العبارة على عدم  
حصوله في الدار باطل شرعا وعرفا ولغة بل انما تدل بحكم الاستثناء على الحصول  
فيها ولا تدل على شئ من الحصول وعدم الحصول بناء على ان الاستثناء من حكم النفي  
حكم بالاثبات عند الشافعية وليس حكما بشئ من النفي والاثبات عند الحنفية  
كما تقر في الاصول واما كونه حكما بنفي الحصول عنه او مستلزما له فمالم يقل به  
احد من اهل الشرع والعرف واللغة فعلى هذا دل دليلهم المذكور على ان ما ليس  
بغير عندهم هو الجزؤ والصفة اللازمة المفارقة ايضا اذ لا يلزم من انتفاء انتفاء  
الموصوف فصح الدليل المذكور وان سها عنه الشريف ومن تبعه في تحوير



مراسمهم انتهى لمخصا ونحن العرف واللغة شاهد اصدق على انهم يستعملون مثل  
هذه العبارة في نفي فرد آخر من نوعه فالامر كما فهمه الشر يف واتباعه من انه جار  
في عدم تغيرية الصفات المفارقة على ما فصلناه آنفا واحا ما حرره ذلك الفاضل من  
تخصيص الغير المتني في كلامهم على الاجزاء والصفات اللازمة لمجرد المخالفة  
لما صرح به الامدي فع عدم مساعدا استعمال العرف واللغة على ذلك مع ان  
الكلام فيه يرد عليه اما اولافلانه مصادرة على المطلوب واما ثانيا فلان مثل هذا  
تدقيق فلسفي لا يلتفت اليه العرف واللغة على انه على هذا يكون دليلا عقليا  
لا عرفيا ولا لغويا والحق ان الغير المتني في كلامهم على عمومته والمراد نفي فرد آخر من  
نوعه فلا يدل على ما ذكره والالزم ان يكون ثوبه وامتهته غير فضلا عن الصفات  
المحدثة ولاجل ما ذكرنا لم يلتفت الشر يف الى قول من خصص دعواهم ههنا  
بالصفات اللازمة في صورة هذا الاستدلال وضعفه حيث قال بعد ترتيب استدلالهم  
بانه يقتضي عدم مغايرة الصفات المحدثة وقيل انهم ادعوا ذلك في الصفات اللازمة  
بل القديمة هذا لا ما زعمه ذلك الفاضل من ان الشر يف واتباعه مهوا في تحرير  
مراسمهم وتقرير مكالهم فتدبر وبالله التوفيق (قوله بحسب الوجود او بحسب الحيز)  
اشار به الى التعميم الى ان الشارح انما فسر بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما للاشارة  
الى التعريف المتغير اليه المختار فلا بد فيه من هذا القيد ليكون موافقا للتعريف  
المغير اليه المختار وتوضيحه ان الشيخ الاشعري قد عرف الغير بين بانهم موجودان  
يصح عدم احدهما مع وجود الاخر فاعترض عليه بانا اذا فرضنا جسمين قديمين كانا  
متغايرين بالضرورة مع انه لا يجوز عدم احدهما مع وجود الاخر فان القدم ينافي  
العدم فغير التعريف الى قولهم الغير ان موجودان جازا انفكاكهما في عدم او في حيز  
ليندفع اليراد كذا في شرح المواقف ولا شك ان تغييره او لا منقوض بالجسمين  
القديمين كما ذكره فاشار بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما الى التعريف المختار لهما  
ليندفع اليراد المذكور ولا يحصل ذلك الا بهذا التعميم وان تركه الشارح بناء على  
ظهور المتبادر منه لان امكان الانفكاك بين الشئيين يتبادر منه الانفكاك بينهما  
في الحيز واما بحسب الوجود فصرح في التعريف السابق فضلا عن التبادر ههنا  
فما قيل من ان هذا التعميم منه اشارة الى ان السابق لما كان صريحا في الانفكاك  
بحسب الوجود فسر بقوله اي يمكن الانفكاك بينهما اشارة الى ان امكان الانفكاك  
اعم من ان يكون بحسب الوجود بان يتصور وجود احدهما مع عدم الاخر وبحسب  
الحيز بان يتحيز احدهما في حيز لم يتحيز الاخر فيه فع عقوله عن تحقيق هذا المقام يرد  
عليه انه يلزم على هذا ان يكون التعميم المذكور تعميما لقوله كون الموجودين  
بحيث بقدر وجود احدهما مع عدم الاخر لانه جعله باعنا للتفسير المذكور ولا يكون

ذلك الا بكونه قيما للتفسير والمفسر والظاهر ان قوله اولامع قطع النظر عن هذا  
التفسير لا يساعد هذا التفسير لا يساعد هذا التعميم وانه اشارة الى التعريف  
المغير اليه المختار كما قررناه الا ان يدعي ان التعريف المختار نفس التعريف الاشعري  
لا مغاير له ليندفع الاعتراض عليه ايضا باني انه على هذا كان اللازم ان يقول سواء  
كان بحسب العدم او بحسب الحيز لان التعريف المختار لهما هو هذا او كانه نظر  
الى جعل كون كلمة مع داخلا على العدم فجعل العدم متبوعا على ما هو شأن كلمة  
مع وجعل انفكاك المنفك في الوجود وانفكاك المنفك عنه في العدم فحصل ههنا  
من تعريف الاشعري تعريف آخر وهو الذي اشار اليه المحشي ومقصوده بذلك دفع  
الانتقاض بالعالم مع الصانع على ما سيصرح به ولا يحتج انه مع كونه اصطلاحا  
مخالفا للاشعري يرد عليه انه لا وجه لهذا التعميم ايضا لان الانفكاك بحسب الوجود  
ظاهر من التعريف المذكور او لا فلامعنى لذكره ثانيا ويؤيد ما قررناه ان من زاد قيد  
في عدم او حيز فيه لم يرد على ان يقول موجودان جازا انفكاكهما في عدم او حيز وغيره  
قول الاشعري موجودان يصح عدم احدهما مع وجود الاخر الى ذلك فالظاهر  
ان قوله اي يمكن الانفكاك تغيير للتفسير السابق لا تفسير له كما غير الاصحاب تعريف  
الاشعري بمثله وان الباعث على ذلك الاصطلاح هو الشارح حيث ادخل كلمة مع  
على العدم دون الوجود على عكس ما فعله الاشعري فهذا الاصطلاح من الشارح  
لا من المحشي وان دفع المحشي الانتقاض بالعالم مع الصانع فيما سياتي انما هو مبني  
على هذا الاصطلاح من الشارح فقيه الزام له وانه اشار بهذا الى ان دفع الانتقاض  
بالجسمين القديمين محقق كما دفعوه بتغييرهم تعريف الاشعري الى ما غيره وانه اشار  
ايضا الى ان اعتبار قيد الوجود اولى من اعتبار قيد العدم كما اعتبروه ولم يتنبه الى انه  
بهذا التعبير والمخالفة يندفع ما سيورده هذا هو غاية توجيه هذا المقام وان غفل عنه  
اقوام بعد اقوام (قوله فلا نقض بالجسمين القديمين) لانه وان لم يمكن الانفكاك بينهما  
بحسب الوجود لثبوتهما قديمين والقدم ينافية العدم على ما سبق لكنه يمكن الانفكاك  
بينهما بحسب الحيز ضرورة انهما لو وجد اياكونان في حيزين ادلوا وجودا في حيز واحد  
لزم التداخل المحال فالجسمان القديمان الخارجان عن التعريف باعتبار القيد الاول  
يدخلان فيه باعتبار القيد الثاني لان كلمة اولتقسيم المحدود الى قسمين اذ يمكن  
انفكاكهما في حيز واحد بل يجب لامتناع التداخل كما عرفت والظاهر ان الانفكاك  
اعم من ان يكون كل منهما متحيزا بجيز او يكون احدهما متحيزا والاخر غير متحيز اصلا  
فيندرج الموجودان القديمان اللذان احدهما جسم والاخر مجرد واما الجسمان  
الحادثان او احدهما قديم والاخر حادث وكذا الواجب تعالى مع العالم الحادث  
وكذا المجردان الحادثان فندرجان في التعريف الاول وفي هذا التعريف المتغير اليه



على ما حققناه باعتبار القيد الاول فلا بد من القيد الثاني ليندرج مادة النقص كما اشترنا  
اليه واما ما قيل من ان هذا النقص انما يرد لو اراد بالامكان الوقوعي دون  
الذاتي اذ العدم ينافي الامكان الوقوعي لا الذاتي فغفول عما يحققه المحشى من ان  
مرادهم جواز انفكاك احدهما عن الآخر بلا مانع اصلا فلا يكفي مجرد الامكان  
الذاتي كيف وقد صرحوا بعدم المغايرة بين الذات والصفات اللازمة وصرحوا ايضا  
بعدمهما بين الصفات القديمة بعضها مع بعض مع انه يمكن الانفكاك في هذه الصور  
بالنظر الى ذاتها وان لم يقع قطعاً فالظاهر ان الامكان ههنا مكان واقعي لا ذاتي نعم  
لوجمل هذا الامكان على الامكان العقلي بمعنى انه يحتمل عند العقل ان يتفكك احدهما  
عن الآخر بل لزوم بينهما ولو كان فالعقل لا يشعر بذلك ولا بد في اللزوم من ذلك ولا يوجد  
ذلك في المادة المفروضة لاندفع ذلك النقص والى هذا اشار الدواني في شرح العقائد  
حيث قال ما ملخصه ان هذا النقص غير وارد لان الجسمين المذكورين ليسا بوجودين  
عند المتكلمين اذ لا قديم عندهم سوى الله وصفاته والناقض لكونه مدعياً لا بد له من  
اثبات مادة النقص فيمكن المنع في دفعه ولا حاجة الى تغيير التعريف ولئن تنزلنا عن  
ذلك فيمكن ان يمنع عدم جواز وجود احدهما مع عدم الآخر لان ما قيل ما ثبت قدمه  
استنع عدمه ممنوع لجواز ان يكون القديم متوقفاً على عدم امر مانع فيحدث المانع  
وينتفي القديم ولئن تنزلنا عن ذلك فالمراد انه يجوز وجود احدهما مع عدم الآخر لا تنقضاء  
علاقة بينهما فوجب عدم الانفكاك وحاصله اني اللزوم فامتناع الانفكاك في المادة  
المذكورة ليس لعلاقة بينهما بل لقدمهما فلا نقض بينهما ولا شك ان اللزوم عندهم  
هو الذي ينافي الغيرية لا مجرد مصاحبتهم ماداً فلان لا يكون بين الغيرين لزوم  
وعلاقة كما ههنا هذا ولا يرد عليه ما قيل من ان التحقيق ان الدوام لا يتفكك عن اللزوم  
فاذا كان بين الشئيين دوام فلا بد ان يكون هذا اللزوم وعلاقة لان ذلك التحقيق زيف  
بل التحقيق ان اللزوم يقتضي وجود العلاقة المشعور بها في نفس الامر بل في التعقل  
على ما اشترنا اليه وبهذا يدفع قوله لكن يرد الالهان المفروضان لان ذلك غير موجود  
ولو فرض وجودهما فلا علاقة توجب عدم انفكاك احدهما عن الآخر والمقدمة  
المذكورة غير تامة فتكون الاجوبة الثلاثة عن المادة السابقة راجعة الى جوايب  
ههنا لا امتناع عدم الالهين مع اختلاف الجسمين القديمين فافهم (قوله لا يمكن يرد  
الالهان المفروضان) وكذا المجردان المفروضان كالعقول والنفس التي تقول بها  
الفلاسفة اذ لا يمكن الانفكاك في الوجود لكونهما قديمين ولا في الحيز ايضا  
لعدم تحيزهما وقد عرفت الجواب عن هذه الامثلة بما حققناه ولعل قوله فليست امل  
اشارة اليه واتفق الناظرون ههنا في وجهه ان المراد بالانفكاك بحسب الوجود  
والنقصان المذكوران مندفعان بعدم تحققهما ومادة النقص لا بد ان تكون محقة

لان الناقض مدع لا بد له من اثبات مادة النقص ولا يكفي الفرض المجرد وفيه بحث  
اما اولاً فلان التعريفات للماهية المطلقة مع قطع النظر عن وجودها وعدمها  
وامكانها وامتناعها ولذا تراهم يعترضون على التعريفات بالمواد الفرضية وان اشتر  
فيما بينهم ان مادة النقص لا بد وان تكون محقة الا ان يقال ذلك في الحد التام واما  
في غيره يكفي المساواة صدقاً بحسب الواقع ولا دليل على كون هذا التعريف حدّاً تاماً  
بل يمكن ان يقال هذا التوجيه منهم مبنى على تحرير المعرف وجنس التعريف بان  
المراد موجودان محققان حينئذ يكون حدّاً تاماً للغيرين المحققين هذا لكن لا دليل  
على هذا التحري يرسو الفساد ولعله على هذا اعتنى الدواني واجاب به اولاً كما قررناه  
واما ثانياً فلانه ليس المراد من قوله بحسب الوجود هو الوجود الواقع والخارجي  
اذ لا دليل على ذلك بل هو اول الكلام وكذا الحال في قوله موجودان بل الظاهر ان  
المراد من الموجود والوجود اعم من ان يكون خارجياً او فرضياً فيرد النقضان قطعاً  
الا ان يقال ذلك مبنى على كون التعريف حدّاً تاماً لكنه خلاف الظاهر جداً  
واما ثالثاً فلان الناقض لا يلزم ان يكون من المتكلمين فلهذه من الفلاسفة القائلين  
بالمادة المذكورة اي الجسمين القديمين والمجردين القديمين ولهم ادلة على ذلك بحيث  
يكفيه في النقص فلا يكفي في دفعه المنع المذكور ولا بناء الكلام على مذهب  
المتكلمين ولعل لهذا تنزل الدواني عن الجواب المذكور واجاب بما اجاب هذا ومنهم  
من فرق بين المادتين بان الجسمين القديمين من الممكنات والالهان المفروضان ممتنع  
لان تعدد الاله ممتنع والنقص انما يرد بالامكان لا بالمتنع ولا يخفى ما فيه لانك قد عرفت  
ان الامكان والاستناع خارج عن حقيقة التعريف فلا يلتفت في ايراد النقص الى  
امكان مادة النقص وامتناعها على ان الفرق المذكور قاصر اذ لا شك في امكان  
المجردين الموجودين بل واقع عند الفلاسفة وان كان الفرق الذي ابداه بين المادتين  
ثابتاً ولو عند الفلاسفة ولذا ذهبوا الى امكان الجسمين القديمين بل الى وجودهما والى  
امتناع تعدد الاله وان لم يكن كل من المادتين ثابتاً عند المتكلمين وقد عرفت ان  
الناقض لا يلزم ان يكون متكلماً وبهذا اندفع ما استبعد به القاضل السلوكي ذلك  
الفرق والحق انه لا ينكر الفرق بين المادتين وهو المستفاد من صنيع المحشى ايضا وان  
كان فرقه غير الفرق المذكور ومرة ما سبق من ان مسئلة وحدة الواجب تكاد تلحق  
بالضرورة ولذا لم ينكرها الا الثنوية دون الوثنية ولا يعيبهم بخلاف الجسمين  
القديمين اذ لا ينكرهما الا لمن له توفيق الهني (قوله لما كان عدم الانفكاك بحسب  
الحيز معتبراً) في تعريف الغيرين فيلزم عليه ان يبين ههنا عدم الانفكاك بحسب الحيز  
كما بين بهذا الكلام عدم الانفكاك بين الجزء والكل وبين الذات والصفات بحسب  
الوجود اذ لا يلزم من عدم الانفكاك بحسب الوجود عدم الانفكاك بحسب الحيز



حتى يثبت عدم المغايرة المطلوبة ههنا وحاصل ما اشار اليه انه انما لم يتعرض له ههنا لكون ذلك الاعتبار ظاهرا من السابق لانك قد عرفت ان مجرد عدم الانفكاك بحسب الوجود غير كاف في عدم المغايرة لانتقاضه بالجسمين القديمين فلا بد من اعتباره حتى يدفع النقض المذكور فلنظهور لزوم اعتباره ههنا تركه في تقرير هذا الكلام ويرد عليه ان النقض المذكور مندفع بالاجوبة الثلاثة التي اشار اليها الدواني فلا حاجة لدفعه الى اعتبار قيد بحسب الخيزر الظاهر ان تركه ههنا لعدم مس الحاجة اليه لالكونه ظاهرا من السابق وقد عرفت ايضا ان القيد المذكور لا يكتفي في دفع النقض بالالهين المقروطين فالجسم مادة الاشكال ما اشترنا اليه من الاجوبة والحق ان اعتبار قيد الخيزر ههنا انما هو التمهيد لدفع الانتقاض الاتي بالعالم مع الصانع وستعرف انه لا يغني عن الحق شيئا فاللازم على المحشي بل عليهم ان لا يغير التعريف المنقول عن الشيخ ويحجب عن المادتين بما جباهه نقلا عن الدواني ويدفع الاعتراض الاتي بقوله لا يقال بان الظاهر ان الشيخ يعتبر الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق الثاني منه ويجعل الامكان في التعريف على الامكان في نفس الامر والامكان العقلي على ما اشترنا اليه فان كان المراد من الصفة الصفة اللازمة بل القديمة ضرورة ان الكلام انما هو في عالمي ما سيصرح به المحشي فلا يمكن المقارنة ههنا لافي نفس الامر ولا عند العقل وان كانت الصفة المقارنة فلا محذور في دخولها فيه لان الظاهر ان الاشعري يقول بالمغايرة فيها وانما القول بعدم المغايرة فيها انما هو للمغيرين تعريفه المستدلين عليه بالعرف واللغة فلا يرد عليه الايراد بالصفة مع الموصوف فلا اعتراض على تعريفه الا بالجزء والكل ولا بأس في ذلك لان المقصود ههنا من اثبات الغيرية بهذا المعنى نفي لزوم تعدد القدماء المتغايرة من اثبات الصفات وذلك حاصل بالتعريف المذكور ولا يضر في ذلك شمول التعريف للجزء والكل ضرورة ان الصفة ليس جزء الموصوف فبعد وضوح المراد لا حاجة الى الاحتراز عنه بقيد آخر ههنا فاحفظ هذه الخلاصة ~~تسكن~~ من الخاصة ( قوله والافتخالف الوجودين والعدمين ظاهرا ) لان الوجود الاول في وجود العشرة والثاني في وجود الواحد والفرق بينهما يبيى وكذا العدم الاول عدم العشرة والثاني عدم الواحد والفرق بينهما يبيى ايضا ونظير هذا ما اتفقوا عليه في قولهم نفي اثبات بانه محمول على الاستلزام والمراد ان نفي الذي مستلزم للاثبات والافكيك يكون المركب والنفي عين البسيط والاثبات ثم ان في الاستلزام بين العدمين نظرا لان العدم صفة نفي والاستلزام صفة اثبات فكما لا يجري الاتحاد ههنا لا يوجد الاستلزام ايضا ولهذا قال على ان الاستلزام بين العدمين باطل كما سنذكره في بحث الرؤية على ما اشترنا اليه انتفاء ويرد عليه انهم صرحوا بان انتفاء الاستلزام يستلزم انتفاء المزوم ولا شك فيه ايضا

فلا يصح الحكم المذكور بالبطلان الا ان يقال الاستلزام ههنا انما هو بين الموجودين ضرورة ان نقيض اللازم اعم من نقيض المزوم او مساو له فالاستلزام في الحقيقة انما هو بين النقيضين الموجودين وههنا هذا لما لا شك فيه وان تساخوافية والظاهر ان مثل هذا التوجيه لا يجري ههنا ولذا حكم بالبطلان ويمكن ان يقال ان عدم الواحد كناية عن وجود تسعة مثلا فوجود التسعة يستلزم انتفاء العشرة فعلى كل تقدير لا يخلو هذا الكلام اعني قوله وعدمها عدمه عن وجوه التسامح ( قوله فانهم قالوا بمغايرة الصفات المحدث للذات ) على ما عرفت من المنقول عن الامدي حيث نقل عن الشيخ واصحابه انهم قالوا ان من الصفات ماهي عين الموصوف كالوجود ومنها ماهي غيره وهي كل صفة امكن مفارقة عن الموصوف كصفات الافعال من كونه تعالى خالقا ورازقا ومنها ما يقال لا عين ولا غير وهي ما يمنع انفكاكها عنه بوجه من الوجوه كالعلم والقدرة والارادة الى غير ذلك من الصفات النفسية لله تعالى لان كلا منها لا يمكن انفكاكها عن الله تعالى ولا يمكن ايضا انفكاك بعضها عن بعض فهي لا هو ولا غيره وهي ايضا لا هي اى الصفة الاخرى ولا غيرها كذا في شرح المواقف وشرح المقاصد فلا ينبغي ان ينزع فيه والظاهر ان مراده من الصفات المحدث اعم من اللازمة لان القول بالمغايرة في الصفات المحدث المفارقة مما لا ينبغي ان ينكر من احد واما حديث الجزء والكل بانه يلزم حينئذ ان تجري المغايرة بينهما مع انهم لم يقولوا بالمغايرة فيهما فلم سكت عنه فليس بشئ لان الكلام ههنا في الصفات ليس الا واما الاعتراض بالجزء والكل فمدفوع على ما مر على ما اشترنا اليه وعلى تقدير وروده فله بحث آخر بعد قوله لا يقال ( قوله وبهذا يظهر عدم صحة ) اى من قولهم بمغايرة الصفات المحدث لظهور ان استدلالهم السابق حيث قالوا يقال في العرف واللغة ما في الدار غير زيد مع انه ذو ارادة وقدرة ليس بصحيح لانه يدل على ان الصفة المحدث ايضا لا تغاير الموصوف اذ قد انصف زيد بالصفات المحدث من القدرة والعلم والارادة وغير ذلك على ما هو صريح الكلام ايضا مع صدق ذلك الكلام قطعاً ويمكن ان يدفع هذا بان من يقول بمغايرة الصفات المحدث هو الشيخ الاشعري والظاهر ان الشارح في صدد تعريفه المنقول عنه حيث ترك قيد الوجود والخيزر وان اعتبرهما المحشي والمستدلون هم الذين غيروا تعريف الشيخ وزادوا القيد في تعريف الغيرين والظاهر انهم لم يقولوا بمغايرة الصفات المحدث كما هو المستفاد من دليلهم فهذا الاعتراض ههنا انما نشأ من توجيه المحشي والله الموفق وبهذا يظهر ايضا اختلال ما وجهه بعض الافاضل حيث خص دليلهم هذا بالاجزاء والصفات اللازمة وقرره على هذا المنوال كما قلنا في تحشية قوله قالوا انتهى دفعا للمخالفة لما نقله الامدي حيث نقل عن الاشعري بمغايرة الصفات المحدث اذ الاستدلال المذكور ليس للشيخ القائل بالمغايرة المذكورة



بل لاصحابه ولعلمهم لا يقولون بالمغايرة فيها كما هو المستفاد من دليلهم فلا حاجة في دفع المخالفة الى التوجيه المذكور هذا لكن يأتي عن هذا نعيم الامدى النقل المذكور حيث قال ذهب الشيخ وعامة الاصحاب هذا فليعلمهم على ان المخالفة المذكورة لا تدفع بالبيان المذكور لان المنقول يقتضى ان يقولوا بالمغايرة في مطلق الصفات الحديثة لازمة او مفارقة خلاف ما دل عليه استدلالهم حينئذ ايضا لان يحمل الاستدلال على الاستثناء من عموم المنقول وهو بعيد جدا وقد عرفت بعض المقاسد ايضا في التقرير المذكور فراجع فالوجه ان الاستدلال المذكور محمول على ظاهره في مطلق الصفات وان المخالفة سندفعة بان يكون المنقول للشيخ الاشعري فقط وان قرره اصحابه تبعاله وان الاستدلال المذكور لاصحابه القائلين بعدم مغايرة مطلق الصفات كما هو سوق كلامهم وبهذا يدفع اعتراض المحشى ايضا لما عرفت (قال الشارح العلامة وفيه نظر انتهى) انه على فهم الخيال الى اعتراض على تعريف الغيرين بالنظر الى اعتبار القيدين فيه فيكون هذا التعريف مثل تعريف اصحاب الشيخ الذين غيروا تعريف الشيخ اليه واخذوا القيدين فيه ايضا وان كان بين ما اشار اليه المحشى ههنا وبين ما اخذوه تغايرما فالمتبادر من الانفكاك في التعريف حينئذ وان كان من الجانبين لكنهم ردوا بين الاحتمالين توسيعا للآثرة ومطمح النظر حينئذ للسائل هو الشق الاول فلذا قدمه وعلى هذا بنى الدواني وخص هذا الاعتراض بالتعريف المختار للمغايرة والظاهر من تقرير الشارح عدم اعتبار القيدين في التعريف ولذا اطلقه وقد عرفت حينئذ دفع الانتقاض بالجسمين القديمين من وجوه فالمتبادر من سوق كلامه تعريفه بما عرفت به الشيخ او بمثله والظاهر من مذهب الشيخ اعتبار المغايرة من جانب واحد وانما رده بينهما قطعا توسيعا للآثرة ايضا فيجاب عنه بان المختار الشق الثاني ونقول الصفة ان كانت لازمة فلا يمكن المفارقة فيها لاني نفس الامر ولا في العقل على تقدير ان يراد بالصحة ههنا الامكان في نفس الامر او الامكان العقلي بل الظاهر هو الاول وان كانت صفة مفارقة فالظاهر ان الشيخ يقول بالمغايرة فيها على ما هو مقتضى المنقول عن الامدى والنقول بعدم المغايرة فيها انما هو لاصحابه المستدلين بالاستدلال المذكور على ما هو مقتضى استدلالهم بل نقول الصفة سواء كانت لازمة او مفارقة اذا كانت حادثة مغايرة لموصوفاتها بمقتضى المنقول المذكور فلا يرد عليه الاعتراض بالا بالصفات القديمة وذلك مندفع بحمل الامكان على الامكان في نفس الامر او الامكان العقلي اذ قد عرفت ان من ثبت الصفات القديمة لا يقولها الا بالاجاب فلا يمكن المفارقة ههنا عقلا ايضا الا عند من انكرها والكلام ههنا مع القائلين بها او ما وجود لزوم المغايرة حينئذ بين الجزء والكل فقد عرفت انه لا بأس في ذلك فاحفظ فان هذا هو ما وعدناه في تحشية قوله بخلاف

الصفات الحديثة ثم ان تلخيص الايراد انه ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فلا يكون جامعا وان من جانب واحد لزم المغايرة بين الكل والجزء وبين الصفة والموصوف فلا يكون مانعا فهو اعتراض بعدم الجامعية والمانعية وان كان الشق الثاني يشعر بانه اعتراض باستلزام خصوص الفساد في كلامه حذف وطى مسافة هذا ولان تقول هكذا ان اريد الانفكاك من الجانبين انتقض بالعالم مع الصانع والعرض مع المحل فيلزم ان لا يكونا غيرين وان من جانب واحد لزم المغايرة بين الكل والجزء وبين الصفة والموصوف مع ان الاولين غيران والاخيرين ليسا بغيرين فيستلزم التعريف خصوص الفساد فهو فاسد فيكون اعتراضا باستلزامه خصوص الفساد وعلى كل تقدير لا يرد عليه ما قيل ان اوله يشعر بان الاعتراض بعدم الجمع والمنع وقوله لزم المغايرة يشعر بانه اعتراض باستلزامه خصوص الفساد هذا على ان عدم الجمع او المنع من جهة الفساد ايضا مع انه حذف في الاول ما في الثاني وهو الذي اشرفنا اليه ثانيا بقولنا فيلزم ان لا يكونا غيرين وحذف في الثاني ما في الاول وهو الذي اشرفنا اليه اولافيلزم ان لا يكون التعريف مانعا في كلامه في كلا الموضوعين ايجاز للاشارة الى التقرير بكل من التقريرين ففيه اشتباك وصنعة احتباك كما لا يخفى على من سلك احسن المسالك (قوله قد عرفت ان انتهى) يعني قد عرفت في تحشية قوله اى يمكن الانفكاك انتهى ان هذا اشارة الى تغيير التعريف المتبادر في الانفكاك بحسب الوجود وان قيد الوجود وقيد الحيز مراد ههنا كما اخذوهما في تغيير تعريف الشيخ وان تركهما الشارح لظهوره اذ لا وجه للتفسير الا لاشارة الى التغيير واعتبار القيدين فيه على ما حققنا هذا المقام سابقا فتذكر فلا ينتقض التعريف حينئذ بالعالم مع الصانع لان الظاهر حينئذ هو الانفكاك من الجانبين على ما فضلناه في ذلك الصانع عن العالم في الوجود اذ يمكن وجوده مع عدم العالم وينفك العالم عن الصانع في الحيز لان العالم متميز والصانع ليس بمتميز والانفكاك في الحيز اعم من ان يكونا متميزين بمحيزين او من كون احدهما متميزا والاخر غير متميز وكذا يندفع الاشكال بالعرض مع المحل اذ المحل يتفك عن العرض في الوجود بان يوجد المحل وينعدم العرض اذ لا نزاع لاحد في ان المحل المعين يتفك عن العرض المعين وان لم يخل عن عرضهما والكلام ههنا في العرض والمحل الجزئيين على ما سيصرح به الفاضل المحشى ويتفك العرض عن المحل في الحيز ضرورة ان حيز العرض غير حيز المحل فان حيز العرض محله وحيز المحل مكانه فهما متميزان بمحيزين ولوضوحه وكونه مثل المادة المذكورة في الانتدفاع تركه وان سها بعضهم هذا وفيه بحث اما اولافلما قيل من ان هذا لا يستقيم على ما هو المقرر فيما بينهم من ان كلمة اوفى التعريف للتقسيم لا لترديد وحاصله ان المراد باوان قسما



من المحدود حده هذا وقسم آخر حده هذا فالمعنى حينئذ ان قسما من المتغيرين حده  
ما يمكن الانفكاك بينهما من الجانبين في الوجود وقسما منهما ما يمكن الانفكاك  
من الجانبين في الحيز ولا شك ان العالم مع الصانع خارج عن انفسهم الاول  
اذلا انفكاك فيه من الجانبين في الوجود وعن القسم الثاني ايضا اذلا انفكاك  
ههنا ايضا من الجانبين في الحيز فالاشكال باق قطعاً ورده الفاضل السلكوني  
بان التعميم المذكور ليس بمستفاد من كلمة او حتى يرد ما ذكر كيف وهو غير  
مذكور في تعريف الشارح بل هو مستفاد من ذكر لفظ الانفكاك الذي  
اخذه الشارح مطلقاً عن القيد حيث قال يمكن الانفكاك بينهما فيه كون  
المعنى حينئذ الغير ان ما يمكن الانفكاك بينهما اي فرد كان من الانفكاك ولا شك ان  
الانفكاك من الجانبين بهذا المعنى يوجد في المادة المذكورة نعم لو صرح بكلمة او  
في التعريف كما صرح بها الشيخ لا يتم ما ذكره كما اشار اليه بقوله نعم يرد الاشكال  
انتهى اذ لا يمكن التعميم حينئذ انتهى وانت خبير بما فيه لان الظاهر ان مراد الشارح  
تغيير التعريف باعتبار القيد فيه كما اعتبره اصحاب الشيخ وغيره وهذا هو الذي  
فهمه المحشي واعتبر القيد فليس مقصوده بيان اطلاق الانفكاك بل لزوم اعتبار  
القيد وان اطلقه الشارح لوضوحه وهو المستفاد من سوق كلامه ايضا  
حيث قال نعم يرد انتهى اذا المتبادر منه هو الفرق بين اعتبار قيد عدم وقيد الوجود  
لا بين تصريحه وتركه كما زعمه فاذا كان المراد حينئذ من الانفكاك ما هو من الجانبين  
فيراد الاشكال على انه لو كان مراده عدم تغيير التعريف السابق لما صح ما ذكره المحشي  
من التعميم لانه يكون مثل تعريف الشيخ وقد عرفت انه ظاهر في الانفكاك  
من جانب واحد فلا يرد الاشكال المذكور فلا حاجة الى تعميمه لدفعه فالحق ان  
المحشي فهم التغيير من صنع الشارح وقيد القيد خلاف ما قيد بهما اصحابه دفعا  
لهذا الاعتراض فاحصل له نفع فلا يخلص عن الاشكال الا بان يحمل كلامه على  
التفسير كما هو ظاهر حاله ويعتبر الانفكاك من جانب واحد ويختار الشق الثاني  
ويدفع محذوره كما اشرنا اليه واما ثانياً فسواء كان هذان القيدان معتبرين صريحا  
كما هو ظاهر تقرير المحشي او لموظين بكون الانفكاك مطلقا كما هو ظاهر تقرير  
الشارح وحرره السلكوني مراد المحشي فالانفكاك انما ينسب الى احد الجانبين  
اذا كان منشأ الانفكاك ذلك الجانب بان يكون الانفكاك حاله وشأنه والافسح  
امكن انفكاك الصانع عن العالم في الوجود يمكن انفكاك العالم عن الصانع في عدم  
فيوجد الانفكاك بينهما من الجانبين باعتبار قيد الوجود الظاهر من التعريف  
السابق فلا حاجة في تصور انفكاكهما من الجانبين الى اعتبار قيد الحيز كما فعله  
المحشي فاذا علم هذا فاذا عدم احدهما فقد انفك كل منهما عن الآخر لكن لما كان منشأ

الانفكاك هو حال المنعدم وهو ههنا العالم ينسب الانفكاك اليه لا الى الصانع  
كما زعمه وكذا لما كان مبدأ الانفكاك في الحيز ههنا هو العالم حيث كان مقيداً بـ  
الصانع ينسب الانفكاك فيه الى العالم لا الى الصانع فلا فائدة لاخذ قيد الوجود  
او ملاحظته في افادة الانفكاك من الجانبين هذا وفي كلام الشريف في شرح المواقف  
اشارة الى ما قررناه فراجع فلا فرق بين اخذ قيد عدم والحيز كما اخذوهما وبين اخذ  
قيد الوجود والحيز كما اخذهما المحشي ههنا ولو بطريق الملاحظة في ورود هذا  
الاعتراض اذا اريد الانفكاك من الجانبين فخالفة الاصحاب الشيخ في اخذ القيد  
لا يغني عن الحق شيئا ولهذا قال فيما نقل عنه ههنا يرد عليه ان مرادهم بالانفكاك  
ان يكون من جهة واحدة وما ذكر من جهتين هذا فقد اعترف بعدم وجود الانفكاك  
ههنا من الجانبين كما لا يخفى على ذي العينين (قوله نعم يرد) اي الاشكال بالعالم  
مع الصانع اذا اريد الانفكاك من الجانبين على من اخذ قيد عدم والحيز وقال  
الغيران موجودان جاز انفكاكهما في عدم او في حيز لان الانفكاك ههنا في عدم  
او الحيز انما هو للعالم ولا يمكن للصانع عدم ولا حيز لاستحالة عدمه وتجزئه وقد عرفت ان  
هذا وارد على ما اختاره ايضا من لم يأخذ هذين القيدين كالشيخ والشارح على ما هو  
ظاهر كلامه لا يرد عليه ذلك لانهم يكتبون في الغيبة بالانفكاك من جانب واحد  
على ما فصلناه فتدبرو بالله التوفيق (قوله فان قلت انتهى) الظاهر ان هذا تحرير  
على تقدير ان يوجد القيدان المذكوران وعدم ملاحظتهما والا فالاندفاع محقق  
كما بسطه فقيه اشارة الى ان الايراد المذكور انما هو على تعريف الغيرين  
بما عرف به الشيخ فلا وجه لاعتبار القيد ههنا فيه على ما هو ظاهر حاله او ملاحظته  
على ما وجه فقد اعترف سوق كلامه ههنا ما حققناه في مواضع وحاصله انه يجوز  
ان يكون مرادهم بجواز الانفكاك جواز ان لا يكون احدهما قائما بالآخر  
كافي الصفات مع الذات لانها قاعمة بالذات فلا تكون غيرها لولا ان لا يكون قائما  
بمحله كافي الصفات بعضها مع بعض فان بعضها قائم بمحل الآخر فلا يكون بعضها  
قائما بمحل الآخر فلا يكون بعضها غير بعض وان لا يكون محله متقوما به داخل ذلك  
في قوامه كافي الجزء مع الكل فان الكل متقوم بالجزء والجزء داخل في قوامه  
فلا تجري المغايرة بينهما والقرينة على ما ذكرنا ان الانفكاك نفسه فان المنفكين  
لا يكون احدهما قائما بالآخر ولا بمحله ولا هو يتقوم به فعلى هذا يكون هذا التحرير  
موجها لكن الكلام في امكان الانفكاك وهو لا يقتضي الوقوع فيحتمل ان يكون  
ممكن الانفكاك واحداً من هذه الاحتمالات المثبتة فليس على هذا التحرير دليل  
الا الفساد فلذا استبعد لكن ما ذكرنا وان لم يكن سبباً باعنا التحرير لكن يكون سبباً  
مخصصاً له من بين سائر التحريرات المحتملة الدافعة الركيزة فاذا عرفت هذا فاعلم ان



العالم غير قائم بالصانع ولا يجعله لان العالم حادث قطعا ولا يقوم بذاته تعالى حادث  
قطعا ولا له تعالى محمل حتى يقوم العالم به ولا انه داخل في قوامه حتى يكون الصانع  
متقوما به اذ لا يكون الحادث داخل في قوام القديم مع ان حقيقة تعالى بسيطة  
بالبرهان العقلي فتدفع هذه المادة وكذا تدفع العرض مع المحل لانه يجوز ان  
لا يكون قائما بمحل بان يعدم مع بقاء محله فهو داخل في الشق الثاني كن فيه  
ما فيه لان الكلام في العرض والمحل الجزئين اذ الكيان غير موجودين ووجود  
هذا العرض بدون هذا المحل محال على ما سيجي عنه فلدفعه قال بان يعدم مع  
بقاء محله يعني ان الانفكاك ههنا من طرف العرض في العدم لا في الوجود ففيه  
مخالفة لما اختاره والا ان يقال هذا توجيه آخر بقاء هذا التحرير اذا كان مبنيا  
على عدم القيدين فالظاهر حينئذ من الانفكاك الانفكاك من جانب واحد فتدفع  
المادتان في الحاجة الى هذا التكاف الا ان يقال يحتمل كلام المشايخ ان يعتبر  
الانفكاك من الجانبين وقول الشارح سابقا والواحد من العشرة يستحيل بقاءه  
بدونها وبقاءها بدونه يشعر بذلك فافهم (قوله قلت مثله انتهى) يعني ان مثل هذا  
التحرير ليس عليه دليل الا الفساد وهو لا بين المراد والالجاز تعميم كل تعريف  
بالاخص وتخصيص كل تعريف بالاعم لتخصيل المساواة فينبذ يلزم ان لا يوجد  
تعريف منقوض بشيء ما اذ يمكن ان يوجد تحرير ما لاخراج مادة النقص فمع قطع  
النظر عن اشتماله على المفاسد يلزم خرق الاجماع (قوله على انه اه) اي مع كونه  
بعيد في نفسه غير تام اذ يرد عليه الشخص وهو ما به يمتاز الشيء عن جميع ما عداه  
وهو داخل في الماهية الشخصية عند المتأخرين وان كان زائدا على الطبيعة الكلية  
عند المتقدمين فلا نزاع بينهم وكذا حقق في محله وعلى كل تقدير فهو اما داخل  
في قوام الشخص والشخص متقوم به واما قائم بالطبيعة الكلية وهي محمل له  
فلا يجوز ان لا يكون قائما بمحله ولان يكون محله متقوما به فظهر بهذا قصور  
السلكوئي والمولى قول احمد في تقريره حيث قصر الثاني على المحلية والاول على  
المتقومية واندفع اعتراض الاول على الثاني بان هذا داخل في الاعراض اللازمة  
فيكون تكرارا على ان تقرير الثاني مطابق لظاهر عبارة الحاشية فافهم وكذا  
الاعراض اللازمة اذ لا يجوز ان لا تكون قائمة بمحلها مع مغايرتها على ما هو مقتضى  
المنقول عن الامدى كن هذا على تقدير وجود الشخص والاعراض اللازمة  
اذ لا يلزم ان تكون مادة النقص مسلمة عند صاحب التعريف والا فالشخص عند  
المتكلمين عبارة عن التعيين وهو امر عدمي وان اختلف القائلون بوجوده هل هو  
جزء ام لا على ما اشرنا اليه آنفا وكذا الاعراض اللازمة غير موجودة عنده اذ العرض  
لا يبقى زمانين عنده وبهذا اندفع ما قاله السلكوئي من ان مادة النقص لا بد وان تكون

موجودة وعلى تقدير وجودها لهم ان يقولوا ان الشخص وكذا الاعراض اللازمة  
لا كون مغايرة للشخص ومحالها انتهى اما اندفاع الاول فظاهر واما الثاني  
فلان الشخص على تقدير وجوده كون عرضا وقد عده صاحب التعريف  
الاعراض مطلقة متغايرة على ما هو مقتضى المنقول عن الامدى فكيف يسوغ  
لهم القول بعدم المغايرة ههنا نعم لو كان هذا التحرير من جانب اصحابه المستدلين  
بالاستدلال القائلين بعدم المغايرة بمقتضى الاستدلال اساغ لهم ذلك وقد عرفت ان  
هذا التحرير انما هو على مذاق الشيخ لا على مذاق اصحابه اذ القيدان اللذان اخذوهما  
كافيان في دفع الانتقاض فلا حاجة الى التحرير على ان الظاهر ان استدلالهم  
المذكور غير صحيح ففهم باسرهاهم قائلون بالمغايرة في مطلق الاعراض والحق ان الغيرية  
بهذا المعنى انما اصطلح بها الشيخ واصحابه دفعا للاشكال الوارد في صفات الله  
تعالى فهم قائلون بالمغايرة فيما عداها وان لم يكن تعريفهم مانعا لبعض الاغيار  
وذلك غير مانع عند وضوح المراد فاحفظ فانه ينفك في مواضع ههنا (قوله يرد  
عليه انهم انتهى) يعني انه لا تلزم المغايرة بين الذات والصفة لعدم جواز وجود الذات  
بدون الصفة لانهم صرحوا بان الكلام بعدم المغايرة ههنا انما هو في الصفات  
اللازمة محدثة كانت او قديمة على ما هو صريح المنقول عن الامدى حيث قال  
في تعريف ما هو غير هو كل صفة امكن مفارقة عن الموصوف وفي تعريف ما ليس  
بغير هو ما يمتنع انفكاكها عن الموصوف بوجه ولا يخفى انه صريح في ان كل  
صفة يمتنع انفكاكها عن الموصوف فهو ليس بمغاير للموصوف قديمة كانت  
او حادثة اذ لا داعي فيه للتخصيص بالاول وان كان التمثيل يقتضيه لكنه لا اعتداده  
بل تقول كلامهم في الصفات القديمة على ما يشير اليه المنقول المذكور لان التعريف  
المذكور وان اقتضى العموم لكن تمثيله في المواضع الثلاثة بصفات الله تعالى يدل  
على ذلك ايضا ولذا قال الشارح فيما سبق بخلاف الصفات المحدثة فقد خصص  
كلامهم ههنا بالصفات القديمة وهذا هو وجه الاضراب لا ما ذكره السلكوئي  
من ان الاضراب انما هو لاجل ان القديمة اخص من اللازمة مفهومها والا فلو  
حيث الصدق متلازمان اذ لا لازم عندهم سوى صفات الواجب بناء على تجدد  
الاعراض هذا اذ قد عرفت مرارا ان الاعتراض لا يلزم ان يكون مبنيا على مذهب  
الخصم على ان الكلام ههنا انما هو في تصريحهم وذلك محقق كما عرفت واما الثاني  
فامر آخر مع انه كن ان يكون مرادهم ان الاعراض المحسوسة لا تبقى  
زمانين ثم ان الاضراب المفيد للترقى الموجود ههنا باعتبار المفهوم لا يكفي بل  
لا بد من الفرق بين المضرب والمضروب عنه بحسب الوجود الخارجي على ما حققناه  
(قوله ولا توجد الذات بدونها) لانها لازمة قديمة كانت او حادثة وقديمة يمتنع



انفكاكها عن الموصوف اجاب بعض الافاضل بان مراد المعترض بالصفات الصفات  
المحدثة فان كثيرا منها كالمفارقة تزول وتبقى موصوفاتها ولعله يني هذا الاعتراض  
على ما هو المشهور بين المشايخ من ان كل صفة لا تغاير موصوفاتها على ما هو مقتضى  
استدلالهم بقولهم يقال ما في الدار غير زيد اه وقد سبق لاعلى ما حكاه الشارح  
من تخصيص الدعوى بالصفات القديمة ولا على ما حكاه عن الشيخ من تخصيصها  
بالصفات النفسية لله تعالى اقول هذا وارد على ما فهمه المحشي لانه اعتبر القيد  
في تعريف الغيرين كما سبق وما اعتبرهما اصحاب الشيخ القائلين بعدم المغايرة  
في مطلق الصفات ثم اعتبر ورود الاعتراض عليهم حيث دفع الانتقاض بالعالم  
مع الصانع باعتبار القيد كما سبق في القول السابق آنفا فلا بد ان يكون الشق الثاني  
مبنيا على مذهب اصحابه القائلين بعدم مغايرة مطلق الصفات فلا يتم هذا الكلام  
من المحشي قطعاً نعم لو بني الاعتراض على ما هو المتبادر من سوق كلام الشارح  
من تخصيص الصفات بالقديمة لثم ذلك اذ لا توجد الذات بدون الصفات القديمة  
وهذا هو الذي حققناه في مواضع ههنا من ان كلام الشارح مبني على مذهب  
الشيخ في تعريف الغيرين والاعتراض وارد بالنظر الى مذهبه وان الظاهر انه يعتبر  
في المغايرة الانفكاك من جانب واحد فيختار الشق الثاني ويدفع الاعتراض  
بالصفة بانها ان كانت مفارقة فالشيخ يقول بالمغايرة فيها خلاف اصحابه على ما هو  
المفهوم من استدلالهم وان كانت لازمة فان كانت قديمة تكون لازمة ايضا فالقدم  
واللزوم يمنع انفكاكها عنه وان كانت حادثة فاللزوم مانع من الانفكاك ايضا لكن  
هذا على تقدير القول بعدم المغايرة فيها على ما هو مقتضى التعريف المنقول عن  
الامدى كما اشرنا اليه واما على تقدير القول بالمغايرة فيها ايضا على ما هو مقتضى  
التمثيل المنقول عن الامدى وهو الذي يقتضيه عموم قول الشارح بخلاف الصفات  
المحدثة فلا اعتراض ايضا ولهذا اندفع ما قيل ايضا من انه اذا خصص الصفة بالصفة  
المحدثة لا تبقى المقابلة بينه وبين ما ذكره اولا حيث قال بخلاف الصفات  
المحدثة فبعد تصريح مغايرة الصفات المحدثة لامتني لهذا الاعتراض بل لا بد ان  
يراد الصفات مطلقا او الصفات القديمة ليحصل التقابل وذلك لان المفهوم  
من تعريف الشيخ ما ليس بغيره هو القول بعدم المغايرة في الصفات اللازمة قديمة  
كانت او حادثة والظاهر ان تقرير الاعتراض مبني عليه وهو الراجح والمفهوم من  
التمثيل في المواضع الثلاثة هو القول بالمغايرة في مطلق الصفات المحدثة كما هو المفهوم  
من سوق تقريره اولا فاي مقابلة احسن من هذا لكن الظاهر من مذهب الشيخ هو  
هذا لانه انما اصطلح الغيرية بهذا المعنى لدفع اعتراض المعتزلة عليهم فهم يقولون بالمغايرة  
في كل صفة محدثة ولعل السؤال مبني على الغفول عن هذا بمجرد النظر الى المنقول

المذكور

المذكور وعدم الدقة في تمثيلاتهم خذ هذه السوانح التي عقل عنها الناظرون  
ههنا (قوله ومن ادعاهم اه) جواب سؤال مقدرو هو ان يقال ان انفكاك الصفات  
اللازمة بل القديمة عن الذات يمكن بالنظر الى ذاتها وان منع اللزوم والقدم عن  
الانفكاك والامتناع بالغير لا ينافي الامكان الذاتي وحاصل الجواب ان المراد بامكان  
الانفكاك جواز انفكاك احدهما عن الاخر بلا مانع من وقوع ذلك الانفكاك يعني  
الامكان الوقوعي والامكان في نفس الامر وهو مستف ههنا لان اللزوم والقدم يمنع  
الانفكاك في نفس الامر ووقوعه وان امكن ذلك بالنظر الى ذاته اذ لا يكتفي بمجرد  
الامكان بحسب الذات في المغايرة بل لا بد من امكان وقوعه وذا غير موجود ههنا  
قطعاً وههنا وهو انه لو امكن الامكان ههنا نظرا الى ذاته بدون اللزوم وهو يني  
اللازمة بينهما ولذا قالوا ما يمنع انفكاكهما عن اللزوم والموصوف بوجه من الوجوه  
فالظاهر ان الامكان الذاتي مستف ههنا ايضا اجاب عنه المولى ميرزا جان بان امتناع  
الانفكاك المعبر في اللزوم اعم من ان يكون ذات اللزوم مقتضية له او غيرها واعلم من  
ان يكون ذلك متممعا ذاتيا او واقعيا واذا كان ذلك فامكان الانفكاك بالنظر الى ذاته  
لا يقتضي امكان تحقق اللزوم بدون اللزوم الا بالنظر الى ذات اللزوم امكانا ذاتيا  
ولا ينافي ذلك عدم امكان تحققه بدونته بالنظر الى ذات اللزوم بحسب الواقع ولعل  
اللزوم ههنا مقتضى ذات اللزوم امرا آخر وكان لزوما واقعيا لادانها هذا وفي تقرير  
المحشي اشارة اليه فليفهم نقل عنه اقول ان لم يكن مجرد الانفكاك كافي في التغاير  
لزم ان لا تكون الذات مغايرة للعرض اللازم واقول في جوابه ان المراد بالانفكاك  
كما عرفت اعم بحسب الوجود وبحسب الحيز فافهم انتهى يعني بهذا التعميم يدفع  
العرض اللازم ايضا لانه مغاير للحيز قطعاً فيتحقق الانفكاك بينهم ما من جانب واحد  
في الحيز لان حيز الحيز مغاير لحيز العرض والظاهر انه اراد بالعرض اللازم ما كان  
محسوسا حتى يحصل التقابل بينه وبين ما ذكره اولا من الصفة اللازمة بتخصيص  
الصفة بما لم تكن محسوسة كما هو الظاهر فيكون العرض اللازم عبارة عن لازم  
الوجود وفيه اشارة ايضا الى ان الصفة اللازمة في كلامه اعم من ان تكون حادثة  
او قديمة كما اشرنا اليه في بيان الاضراب وان لم يرتضه السلكتوني ولما كان كون  
الصفة اللازمة غير مغايرة لموصوفها حادثة او قديمة صريحاً في كلامهم خصها بالذكر  
لكن التوجيه المذكور لما اقتضى عدم مغايرة مطلق العرض اللازم مع ان عدم  
مغايرة العرض اللازم المحسوس مما لم يقل عن احدا ورده ثانيا واجاب بما اجاب وكل  
هذا ظاهر لا يحتاج الى لكن الذين قنعوا قالوا ما قالوا لكن في جوابه نظرا لان الظاهر ان  
مقصوده توجيه التعريف على مذهب الشيخ بقوله انه اعتبر الانفكاك من جانب  
واحد في دفعه وهو الظاهر ايضا من مذهب الشيخ وقد عرفت ان الشيخ لم يعتبر هذين



القيدين حتى يدفع به ذلك فالوجه ان يقال ان هذا وارد على ما يفهم من التعريف  
لا على التعريف نفسه ولا اعتداده فافهم او يقال العرض اللازم ماعدا الصفة  
اللازمة يجوز ان يعدم مع بقاء محله كما اشار اليه سابقا ضرورة انه اذا تعدد الخبز هنا  
فلا يمنع من ذلك على انه صرح في شرح المقاصد بان الجوهر وهذا العرض يمكن  
انفساك كل منهما عن الآخر في نفس الامر عند الاشاعرة وهذا هو الحق فلا حاجة  
لدفعه الى تعميم التعريف نعم هذا وارد على الجواب الاقوى على ما صرح به الشارح لكن  
بين المقامين فرق بين كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة لا يقال المراد به  
امكان اه) كانه اختيار للشق الاول لكنه حمل الانفساك على الانفساك في التعقل  
لا في الوجود كما هو الظاهر وحاصله ان المراد جواز تعقل وجود كل منهما مع عدم تعقل  
وجود الآخر بمعنى ان يصدق بوجود كل منهما مع الجهل بوجود الآخر وان كان  
وجود الآخر دونه محال في نفسه لكان لو صدقنا وجود كل منهما مع عدم التصديق  
بوجود الآخر لا يلزم منه محال فقله مع عدم الآخر مربوط بالتصور لا بالوجود  
فيكون التصور ملحوظا هنا بعد الغم كما اشرنا اليه ولو كان مربوطا بالوجود كما يفهم  
من ظاهره يكون التصور مسلطا على الغم وهذا في الصورة التي اشار اليها الشارح  
محال فافهم والضمير في قوله وان كان راجع الى وجود كل بدون الآخر فقيه مسامحة  
والمراد واضح كما عرفت وهو الموافق لقوله والعالم قد يتصور اه ولقد افصح الشريف  
عن هذا المعنى في شرح المواضع حيث قال بعد هذا المعنى ومنهم من صرح به فقال  
الغيران هما اللذان يجوز العلم بكل منهما مع الجهل بالآخر ولا يمنع تعقل العالم  
والجزم بوجوده بدون تعقل الباري والجزم بوجوده ولذلك يحتاج في وجود الباري  
بعد العلم بوجود العالم الى الاثبات انتهى كما فصله الشارح وبما حررنا ان دفع ما وهمه  
الدواني ههنا من ان هذا الجواب غير صحيح لان المراد بتعقل وجود احدهما بدون  
الآخر تجويز العقل وجود احدهما بدون الآخر والعقل لا يجوز وجود العالم بدون  
الصانع وان عمم التعقل بحيث يشمل غير المطابق ايضا لزم التباين بين الصفة  
والموصوف والجزء والكل انتهى لان ذلك انما نشأ من تسليط التصور ههنا على قوله  
عدم الآخر مع ان الحق عكسه كما اشرنا اليه فعلى ما ذكره يكون المعنى امكان تصور  
وجود كل منهما مع تصور عدم الآخر بمعنى ان يوجد الحكم بوجود كل منهما مع الحكم  
 بعدم الآخر ومن البين ان العقل لا يتصور وجود العالم مقارنا لعدم الصانع ولذا ان  
تقول ان العقل لا يحكم بوجود العالم مع الحكم بعدم الصانع فلا فائدة الا الفساد وقد  
عرفت ان هذا انما نشأ من فهمه وتوجيهه واما على ما وجهنا به وهو مراد القائل  
فلا يلزم عليه شيء والفرق ان عدم الحكم بوجود شيء كما في توجيهنا اعم من الحكم بعدم  
 شيء كما في توجيهه ومن البين ان الاعم لا يستلزم الاخص حتى يلزم الفساد الذي ذكره

ولذا قال في شرح المواضع هذا الجواب صحيح اذا لم يوجد في التعريف قيد في عدم  
اوفي حيز واما اذا زيد فلا صحة له الا لا يجوز ان يقال بتعقل الباري معدوما او متخيلا  
بدون ان يتعقل العالم كذلك الا اذا جوز كون التعقل اعم من المطابق وغيره وحينئذ  
يلزم كون الصفة والموصوف متغايرين اذ يجوز ان يتعقل وجود كل منهما بدون  
وجود الآخر اما تعقلا مطابقا او غير مطابق وهذا الفرق ان قيد الغم اذا كان  
مأخوذا بكون التعقل مسلطا على قيد الغم قطعاً حينئذ لا بد فيه ان يوجد الحكم  
بوجود كل منهما مع الحكم بعدم الآخر فلا يصح كما ذكره الشريف الا اذا عمم التعقل  
فلا يكون مانعا حينئذ فالحق في التوجيه ما قررناه وهو المستفاد من كلام الشارح  
ههنا ومن شرح المقاصد ايضا ومن شرح المواضع نعم يمكن توجيه ما فهمه الدواني  
كما افدناه في تعليلنا عليه في هذا الموضع لكنه بعيد فظهر مما قررنا ان الشارح  
انما ساق هذا الجواب على تقدير ان لا يوجد قيد الغم وهو الملائم لسوق كلامه سابقا  
وهو الذي اخترناه ههنا وان لم يرتضه المحشى (قوله لان الكلين اه) بيان للسبب  
الباعث على التفسير انما فسرنا بذلك لان كلامنا في الغيرين وهما موجودان  
فلا يكون الكلين غيرين لعدم كونهما موجودين في الخارج اذ التحقيق ان الكلين  
الطبيعي غير موجود في الخارج بل وجوده بمعنى وجود اشخاصه على ما صرح به  
في تهذيب المنطق (قوله وعدم تصور هذا العرض بدون هذا المحل ظاهر) لما عرفت  
من ان وجود العرض في نفسه هو وجوده في الموضوع فلا يتصور التصديق بوجود  
هذا العرض الخارج مع الجهل بوجود محله على ما فصلناه في توجيه عبارة السائل  
فقوله بدون مربوط بالتصور وكلمة دون مسلطة عليه والمعنى وعدم تصور هذا  
العرض بدون ان يتصور هذا المحل وليس المعنى على ان عدم تصور هذا العرض مع  
عدم هذا المحل ظاهر لان ذلك مع مخالفته لما سبق انما يستقيم على مذهب الحكماء  
القائلين بان المحل من شخصات العرض الخال فيه لا على مذهب المتكلمين  
المنكرين لذلك والكلام ههنا معهم فظهر اختلال ما قاله السلوكي في بيان  
ظهور الغم المذكور لان العرض الجزئي من جملة شخصات المحل الخاص  
فلا يمكن تصوره من حيث كونه جزئيا بدون محله انتهى لان ذلك خلط بين المذهبين  
نشأ من قلة التدبر في تقرير الكلام ههنا وظهر ايضا اختلال ما قيل لما جاز عند  
المتكلمين ان يخلق الله تعالى هذا العرض ابتداء في محل آخر فلا نسلم ان وجود هذا  
العرض بدون هذا المحل ممتنع عندهم وان استحال بعد وجوده في محل معين انتقاله الى  
محل آخر عندهم لكن تلك الاستحالة ليست لاجل انه لو وجد في محل آخر لم يكن  
متشخصا بهذا الشخص كما عند الحكماء بل لاجل ان الانتقال في محل آخر من خواص  
المتخير بالذات عندهم فيمكن ان يوجد هذا المحل بدون هذا العرض عندهم لاسيما



اذا قيل تجدد الاعراض وهذا العرض يمكن ان يوجد ابتداء بدون هذا المحل عندهم  
وان لم يمكن بدونه بقا بحسب النوع فامكان الانفكاك من الجانبين ممكن فلا نقض  
بهما سواء كان المعبر في المغايرة الانفكاك من الجانبين او من احدهما انتهى لان هذا  
كاه ظاهر لان الاشاعة يتكرون العلاقات بين الاشياء وان نازع فيه بعضهم فلا يشك  
احد في انهم يجوزون وجود هذا العرض بدون هذا المحل وبالعكس فضلا عن  
مثل الشارح والمحشى لاسيما وقد صرح بنفسه بذلك في شرح المقاصد فليس مراد  
الشارح والمحشى ههنا ما فهمه بل ما قررناه من ان عدم التصديق بوجود هذا  
العرض مع عدم التصديق بوجود محله ظاهر وهذا مما لا ينكره من له ادنى مسكة لانه  
وان جاز وجود هذا العرض بدون هذا المحل وبالعكس لكن لا يمكن ان يحكم بوجود  
هذا العرض الجزئي ويجهل الحكم بوجود محله فيلزم ان لا يكونا غيرين فلا يكون  
التعريف على التوجيه المذكور جامعاً وهذا هو مراد الشارح في هذا المقام نعم  
لو اعتبر الانفكاك في الوجود كما في التوجيه السابق لا يرد ذلك ولهذا اشار الفاضل  
المحشى الى دفعه سابقاً وان دفعه بملاحظة قيد الحيز والحق ان العرض مع المحل وارد  
على هذا التوجيه غير منقطع كما انضى عليه ههنا وسندفع عن التوجيه السابق الذي  
لم يوجد فيه قيداً لتعقل كما اشار اليه ايضا في شرح المقاصد فلا منافاة بين كلاميه  
وهذا اظهر فساد ما قيل ايضا من انهما باعتبار الذات يمكن الانفكاك في التعقل بل  
في الخارج ايضا بان يوجد هذا الجوهر بدون هذا العرض وبالعكس صرح به  
في شرح المقاصد واتمنا ما يلتفت اليه ههنا لظهوره انتهى لان ما في شرح المقاصد  
جواز وجود كل منهما بدون الاخر وليس الكلام فيه وانما هو في عدم جواز تعقل كل  
منهما بدون الاخر ولا كلام فيه فندبر فان هذا التحقيق من رشحات التوفيق والحمد لله  
على ذلك ثم ان القائل السابق لم يقنع بما تكلم به وزاد في الظهور نغمة اخرى وقال  
نايانه ان اراد بالجزئين المعينين كما هو الظاهر من قوله هذا العرض وهذا المحل فقد  
عرفت ان الانفكاك بينهما ممكن من الجانبين وانه لا نقض بهما على مذهبه وان  
اراد الجزئين للمعين اعني وجود عرض ما في محل متافيت نقض بهما التعريفان وان  
جاء على جواز الانفكاك من احدا الجانبين اذ يستحيل وجود عرض متايد دون محل  
ما وبالعكس كما ذكره في بيان تجدد الامثال فيبينهما فلازم كل من الطرفين مع انهما  
غير ان ثم ان الميهمين موجودان اذ الميهم هو ما لم يكن مشروطا بتعين لاما هو المشروط  
بعدم التعيين والاول من قبيل الماهية لا بشرط شيء والثاني من قبيل الماهية بشرط  
شيء فيكونان موجودين فيندخلان في تعريف الغيرين قطعاً وان اراد بالعرض الجزئي  
العرض الجزئي المعين وبالمحل المحل الجزئي الميهم فاستحال وجود هذا العرض المعين  
بدون محل متافيت لكن يتوجه النقض حينئذ على عكس هذه الصورة فلا وجه

للاقتصار عليهم ما بل لا بد من التعرض بالنقض بالمهمين على التقدير الثاني والواجب  
انتهى اقول هذا كله مع طوله لا يرد عليهم على الشارح والمحشى كما حققناه بل لو كان  
فانما يكون جواباً عن الايراد الذي اشار اليه الشارح قبل قوله لا يقال انه  
لا احتمال لكلام المحشى ههنا لما عدا الاول كما لا يخفى مع انه ردد فيه اذ الهنية تقتضي  
التعين قطعاً والظاهر ان مرادهم بالعرض مع المحل في هذا المقام هو ما اشار اليه  
المحشى اي من الجزئين المعينين اذ الميهمان وان كانا موجودين في الخارج لكنهما  
في ضمن المعينين على ان الاشاعة لا يقولون بالتلازم بين الاشياء ما عدا صفات  
الواجب فيجوز الانفكاك ايضا عندهم في الميهمين فلا يرد بهما النقض ايضا ولو سلم  
فالظاهر ان الغيرين موجودان معينان فالميهمان اواحد هما ميهما خارجان ههنا  
راسماً انه يمكن منع وجود هذا الميهم ايضا وانما الذي ذكره الاشاعة في رد  
الحكماء في عدم تجوزهم انتقال العرض الى محل باله يحتاج الى المحل فاما ان يحتاج  
الى محل معين فلا يفارقه اولى غير معين ولا وجوده فيلزم ان لا يوجد العرض في  
الخارج فقال الاشاعة رداً لهم لا يلزم من عدم التعيين عدم وجوده وانما يلزم ذلك  
اذا احتج الى محل بشرط عدم التعيين فلم لا يجوز ان يحتاج الى محل بلا شرط التعيين  
وانه اعم من المعين فيوجد ذلك المطلق في كل من المعينيات فلا مانع من الاتصال  
هذا كلامهم والظاهر ان هذا الزام لهم على ما هو المقرر عندهم ولعل التحقيق ان  
المطلق كاي غير موجود الا لخاصة وهو اللائق بقواعدهم فلا وجه لهذا التردد  
في هذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام (قال الشارح ولو اعتبره) الظاهر انه رد لما  
يقع من آخر كلامه من اعتبار وصف الاضافة بعد رد ما ذكره اولاً من التحرير  
المذكور وخاصل ما ذكره ههنا ان التحرير المذكور يقتضي ان لا تكون الصفات  
متغايرة مع انهم صرحوا بعدم مغايرتها فهذا المعنى غير مراد لهم والا فلا يكون مانعاً  
ثم انه اعتبر وصف الاضافة في آخر كلامه وهو منافي لما حرره اولاً اذ لو اعتبر وصف  
الاضافة لزم خروج كثير من افراد المتغايرين كالتضاييق بعدد خوله بتحريره السابق  
فيستدح ما ذكره اولاً ايضا ولا محل ما قررنا فضله عما قبله بقوله ولو اعتبره ولعل هذا هو  
مراد الفاضل المحشى بقوله وبه يظهر خلل قوله والعالم قد تصورنا انتهى وليس مقصوده  
تعريض الشارح العلامة كما فهموا ثم المراد بالتضاييق المتضايقات المشهور ان  
على ما تبدل عليه الامثلة لا الحقيقيان كالابوة والبنوة والعلية والمعلولية لانهما  
اكثرهما من الامور الاعتبارية عندهم معدومان في الخارج فلا بحث عنهما ههنا  
وانما الكلام في المتضاييق المشهورين كافي الامثلة المذكورة لا يقال ان ارادة ذات  
الابن وذات الاب وذات العلة وذات المعلول وهكذا مع قطع النظر عن الاتصال  
بعارض الابوة والبنوة والعلية والمعلولية فهما موجودان كما ذكرت لكن يفتك



أخذهما عن الآخران يريد المعروض مع العارض فهما معدومان لأن عدم الجزء يستلزم عدم الكل فهما خارجان عن هذا البحث لأننا نقول بإدخال العارض مع المعروض لكن بشرط أن يكون التقييد داخلاً والتقييد خارجاً عنه فبعدمه أيضاً أن ذلك التقييد الداخل من الأمور الاعتبارية أيضاً فلا يكون المجموع موجوداً في الخارج بل في الذهن ليس الاتقي في كلامه أنه لو اعتبر وصف الإضافة ههنا لزم عدم المغايرة بين المتضايقين المشهورين كما دلت عليه الأمثلة سواء كانا بعد هذا الاعتبار موجودين أو لا إذا المقصود حينئذ لزوم عدم المغايرة وهو محقق نعم المغايرة لا تكون إلا بين الوجودين لكن الكلام في لزوم عدم المغايرة فافهم (قوله وبه يظهر انتهى) أي باعتبار أن وصف الإضافة يستلزم عدم المغايرة بين كل متضايقين ومن جملة العلة والمعلول يظهر خلل ما ذكره السائل بقوله والعالم قد يتصور انتهى لأن تصور العالم بدون الصانع مع إضافة المعلولية محال لأنه يستلزم وجود أحد المتضايقين بدون الآخر وتصوره بالنظر إلى ذاته مع قطع النظر عن وصف الإضافة غير ممكن في كونه مغايراً للصانع لأنه اعتبر وصف الإضافة على ما هو صريح آخر كلامه والحاصل أنه جعل قوله والحاصل انتهى فذلك لكلامه فإن كان وصف الإضافة معتبراً في المادة المذكورة فخرج عن التحرير المذكور ألا يمكن الاتفكاله فيه مع الاعتبار المذكور ولا يكون لغواً هذا إجاب المحشى المحقق بأنه ليس نتيجة لما بينه وإلا حتى يرد ما ذكره بل كلام السائل جواب عن الاعتراض المذكور بكلا شقيه لأن قوله أمكان تصور انتهى إلى قوله بخلاف انتهى جواب عنه باختبار الشق الأول ودفع محذوره بالتحرير المذكور وقوله بخلاف الجزء مع الكل جواب عنه باختبار الشق الثاني ودفع محذوره باعتبار وصف الإضافة فقوله والحاصل انتهى إنما هو جواب عن الاعتراض المذكور باختبار الشق الثاني وليس له مدخل في سابقه وإن كانت عبارته حيث قال بخلاف انتهى قاصرة في ذلك إذا لزم عليه أن يقول مثلاً وإذا اعتبر الاتفكاله من جانب واحد يعتبر وصف الإضافة هنا فيندفع النقص بالجزء والكل والصفة والموصوف لكنه بعد وضوح المراد لا خلل في ذلك فإراد الشارح بقوله ولو اعتبر وصف الإضافة انتهى هو الجواب عنه بعد الجواب عما حرره أولاً ولذا فصله عما قبله فسكان السؤال المذكور جواب باختبار كل من الشقين المذكورين في الاعتراض المذكور كذلك جواب الشارح جواب عن كل منهما فلا خلل في السؤال المذكور أصلاً لأن قوله والحاصل انتهى إنما هو بالنظر إلى قوله بخلاف الجزء مع الكل ولا يريد الشارح أيضاً لأنه إنما إجاب بقوله ولو اعتبر انتهى عن قوله بخلاف الجزء انتهى انتهى مع زيادة مناد قد بينا لك مراد الشارح والمحشى فتذكر وفيما ذكره بحثاً أما أولاً فلا ن قوله والحاصل أن وصف انتهى

صريح في أنه نتيجة لمجموع ما قررناه فذكره لا تدل عليه عبارته بل هو مستفاد من خارج لا يدفع الخلل في كلامه وأما ثانياً فلا ن هذا خلل محقق لأنه إذا حرر التعريف بما حرره ثانياً لم يحتل ما حرره أولاً حيث يخرج المادة المذكورة عن التعريف مع أنه التزم دخولها أولاً إذا لمعنى لتحرير مادة الجزء والكل والوصف والموصوف مع قطع النظر عن تحرير التعريف لأنه حينئذ في صد داخراً للمادتين عن تعريف الغيرين ولا يخرج المادتان عنه إلا بان يكون المراد من التعريف انفكالا أحدهما عن الآخر بالنظر إلى ذاته ووصفه حتى يخرج المادتان عنه لا متناع الانفكالا هنا بالنظر إلى وصفهما وإن لم يمنع بالنظر إلى ذاتهما وإله مراد لشارح المقاصد بل هو صريح كلامه حيث نقل الجواب المذكور عن المادتين أي الجزء والكل والوصف والموصوف ثم قال المعتبر في التعريف هو الانفكالك بمعنى وجود ذات أحدهما بدون ذات الآخر مع قطع النظر عن الاتصاف بهذه العوارض والالاتقض التعريف بالمتضايقين هذا ولا يخفى أنه وإن كان صريحاً في رد الجواب عن المادتين أي الجزء والكل والوصف والموصوف باعتبار وصف الإضافة فيهما لكنه صريح أيضاً في أن اعتبار وصف الإضافة فيهما يقتضي اعتبارهما في التعريف فيخرج منه كل متضايقين وهو الذي إرادته الشارح ههنا على ما أشار إليه المحشى وبما حققناه فظهر أن مقصود المحشى إنما هو تحقيق مرام الشارح لا بيان الخلل في تقرير السؤال كما هو اللابح من كلامهم وظاهر أيضاً أن ذلك الخلل لا يندفع ببيان الفرق بين المادتين كما اعتساه بعضهم وقال وصف الإضافة في صورة العالم بالنسبة إلى الصانع كان فرضاً قبل إقامة البرهان إذ معنى العلية والمعلولية إنما يظهر بعد العلم بكون العلة علة والمعلول معلول بخلاف وصف الإضافة في صورة الكل والجزء والوصف والموصوف والعلية والمعلولية فإن وصف الإضافة هنا محقق لا فرضي فالسؤال مبني على أن تصور العالم موجوداً مع قطع النظر عن اعتبار وصف الإضافة أعني العلية والمعلولية الموهومة المفروضة قبل إقامة البرهان وكلام الشارح ههنا مبني على أنه لو اعتبر وصف الإضافة بالفعل كما في المواد المذكورة لزم عدم المغايرة فلا منافاة ههنا ولا خلل في كلام السائل انتهى إذ لا شك في هذا الفرق بين المواد وإن اشتبه على الفاضل السامع وفي حيث زعم جريان وصف الإضافة الفرضية وقال كثيراً ما يصدق بوجود الكل ثم يطلب البرهان بوجود الجزء خلفاً كونه جزءاً فوصف الإضافة فيه فرضي قبل إقامة البرهان فالفرق المذكور غير بين هذا ولا يخفى على من له أدنى مسكة أن الجريان المذكور بعد كونه مسلماً لا يضرب ما بسطه القائل إذ كلامه مبني على اعتبار السائل واعتبار الشارح فالسائل اعتبر وصف الإضافة الفرضية في صورة العالم بالنسبة إلى الصانع والشارح اعتبر وصف الإضافة بالفعل في المواد التي ذكرها وبذلك اندفع الخلل في زعمه ووصف



الإضافة بالفعل في الجزء والوصف والموصوف والعلية والمعلولة محقق ولا يضره وجود وصف الإضافة الفرضية في الجزء والكل أيضا إذ الامتياز بينهما وبين مادة العالم مع الصانع انما هو بان وصف الإضافة في الثاني فرضي وفي الأول محقق وذلك ثابت ضرورة ان الجزء والكل في نفس الامر متصف بالجزئية والكلية بخلاف العالم مع الصانع ضرورة انهما لا يتصفان بالعلية والمعلولة الا بعد تعلق العلم بهما وان كان علة ومعلول في نفس الامر وان كان ربما يستدل على الجزئية والكلية لكنه لا ينافي اتصافهما بوصف الإضافة في حده ذاته فالحق ان الجزئان المذكور على تقدير تمامه لا يضر ما بسطه من الفرق لكنه على ما حققه لا يدفع الخلل الواقع في كلام السائل على ما اراده الشارح فلا مخلص عن ذلك الا بان يقال ان السؤال المذكور في الحقيقة جوابان عن الاعتراض المذكور اشخصين مثلا يتجربين باعتبار ملاحظة وصف الإضافة في واحد وعدمه في آخر كما في الاول احدهما باختيار شق والاخر باختيار شق آخر وقوله باننا نقول جواب عنهما والخلل الواقع في احد الجوابين لا ينافي صحة تحرير الآخر غاية ان الشارح جمع الجوابين المذكورين في قوله لا يقال اه واجاب بما يجب ويدل عليه ان الشريف نقل الجواب المذكور بقوله لا يقال اه الى قوله بخلاف الجزء كما شرحناه في محله مفصلا والشارح نقل كلامهما في شرح المقاصد وان اردتهما هما بتأخير عبارة موجزة في بعد وضوحه لا يوجد الخلل فيه وان اوهمه ظاهر تقريره فان اراد المحشى ذلك بما ذكره فرحبا بالوافق ولا يتوهم انه عين ما ذكره المحشى المحقق اذ الفرق بينه وبين ما ذكره لا يخفى على اهل العراق (قال الشارح) فان قيل لما وجه العبارة المذكورة اعني قوله وهي لا هو ولا غيره بما هو المقرر عند المشايخ من معنى الغيبة ودفع التناقض الصوري فيه اشار الى رد ما قيل في توجيهها من انه لا حاجة ههنا الى حمل الغير على معنى جواز الانفكاك لانه بعد كونه خلاف الظاهر جدا لا يخلو عن الفساد مع عدم ظهور اندفاعه فلم لا يجوز ان يكون المراد بهذه العبارة انها لا هو بحسب المفهوم ولا غيره بحسب الذات كما هو شأن جميع المحولات بالنسبة الى الموضوعات اذ اللازم هناك الاتحاد الخارجي والتغاير الذهني فكذلك لا هي وجودا ولا غيرهما مفهومهما فلا حاجة الى التكلف السابق مع عدم ظهور اندفاعه وحاصل رده ان المشايخ انما ذكرنا هذه العبارة في تحقيق الصفات التي هي مبادئ المشتقات وما ذكر من التوجيه فانما يصح في المشتقات لاني مبادئ التي كلامهم فيها هذا وانت خبير بان مقصود الموجه ليس توجيهه للعبارة فقط مع الاعتراف بوجود الصفات حتى يرد ما ذكره بل مقصوده انه لم لا يجوز ان تكون الصفات عبارة عن التعلقات ولا يكون لها وجود في الخارج حينئذ تتحد مع الذات وجودا وتغايرها مفهومها فهي لا هو وجودا ولا غيره مفهومها

وتنظيره بقوله كما هو حكم سائر المحولات اه انما هو في وجود الامر من هنا كما هناك لاني جميع الخصوصيات وقد اشترنا الى امتانة هذا التوجيه بانه لا يجوز انكار كونه تعالى فاعلا بالمشيئة والاختيار للنصوص الدالة على ذلك فاذا كانت الصفات موجودة فاما بالاجاب وهو مع تسليم عدم كونه نقصا في حق الباري تعالى مخالف النصوص الدالة على مشيئة الله تعالى في صدور الاشياء ولا معنى لتخصيصها بما عدا الصفات حينئذ على تقدير وجودها واما بالاختيار فيلزم التسلسل بل الحدوث ايضا واما بوجودها من غير فاعل موجب او مختار فيلزم انسداد باب اثبات الصانع فاذا بطلت اللوازم الثلاثة بطل زيادتها في الخارج فهي اى المبادئ لا هو وجودا ولا غيره مفهومها فعلى هذا لا يرد عليه ما ذكره والظاهر ان المشايخ انما ذكرنا هذه العبارة في حق صفات الباري تعالى التي هي المبادئ فهم قالوا بوجودها وجوده فهذا التوجيه يناسب ما قرروه وان لم يلائم غرضهم الذي هو اثبات الصفات الحقيقية مع انه فينبه وقع النزاع بين الكل على انهم انكروا كثيرا من الاعراض التي اثبتها الحكماء مثل الاعراض النسبية ما عدا الاين وغير ذلك مما الدليل لهم على وجود الكيفيات في الخارج حتى تقاس الصفات عليها مع عدم تمامية القياس ايضا وقد قال صاحب المواقف لا تثبت في غير الإضافة ولا حمل ما قررناه صان صاحب المواقف عرض المشايخ ووجه كلامهم اعني قولهم لا هو ولا غيره بهذا التوجيه وان لم يرتضه الشريف ههنا لورده بما ذكره الشارح ويقوى هذا التوجيه ان قولنا الله عالم مثلا يلزم فيه ان لا يصح الحمل على تقدير وجود العلم في الخارج لانه ان اعتبر صفة العلم في جانب الموضوع ايضا يكون الحكم لغوا وان لم يعتبر يكون الموجود في جانب المحمول متغديا فكيف يحمل اثنان على واحد ولهذا حكم المتأخرون ومنهم الشارح والشريف بعدم وجود الكل الطبيعي في الخارج حتى يلزم عدم صحة الحمل في مثل قولنا زيد انسان لانه اذا كان موجودا فان وجود زيد مثلا يلزم قيام الوجود الواحد بوجودين وان بوجودين متعددين فلا يتحدان وجودا فلا يصح الحمل وهذا هو الباعث لهم على الحكم بعدم وجود الكل في الخارج بل جعلوه من الامور المتزاعية وقد حققوا ذلك في تصانيفهم فاللازم حينئذ ان يقولوا بعدم وجود الكيفيات مثل العلم والقدرة وغير ذلك حتى لا يلزم كدر في الحمل في مثل قولنا الله عالم وقادر وغير ذلك وزيد عالم وقادر مثلا وان قالوا بان الصفات موجودة لكنها لما لم تكن مغايرة للذات لم يكن الموجود في مثل قولنا الله عالم وقادر مثلا الا واحدا فقد وجد الاتحاد الخارجي اللازم في الحمل الكافي فيه فيرد عليه ان الامر في مثل قولنا زيد انسان كذلك اذ الكل ليس بمغاير لافراده على تقدير وجوده فلم لا يقولوا بوجوده وحكموا بكونه من الامور المتزاعية فلزمهم الاعتراف بعدم وجود الصفات او الاعتراف بوجود



الكلية ايضا والحق ان كلام المشايخ في هذا المقام لا يتخلو عن تسامح فان ما اشار اليه صاحب المواقف ههنا كما نقله الشارح هو الحقيقي بالقبول عند الشارح والشرىف ايضا وان ردوه باعلى ظاهر كلام المشايخ قد يبرر والله التوفيق (قوله يرد عليه اه) يعني اننا لانسلم ان التعابير في المفهوم كاف في الاقادة كما هو المستفاد من ظاهر عبارته بل لا بد هنا من امر آخر هو عدم اشتغال الموضوع على المحمول اذ لولا ذلك مثل قولنا الحيوان الناطق ناطق لم تحصل الفائدة من الحمل اذ المقصود منه تحصيل ما ليس بجناصل في مثل هذه الصورة قد حصل المقصود اعني تصور الذات بعنوان الحيوان الناطق فلا فائدة في حمله عليه قطعاً فانه حل الالام في قوله ليفيد على لام العاقبة هذا اوجب عنه بانه انما اشترط التعابير في المفهوم لاقادة الحمل اذ لا يفيد بدونه لا كفايته فلو لم امر آخر هذا لكفايته لا يضره واجيب ايضا بان معنى التعابير في المفهوم ان يكون مفهوم المحمول امراً اذا ادعى على مفهوم الموضوع فالتعابير بهذا المعنى غير موجودة في الصورة المذكورة لتكون مفهوم المحمول جزءاً من الموضوع ولا تعابير بين الجزء والكل هذا وفيه انه مبني على حمل التعابير على الاصطلاح وهو لا يوجد الا بين الموجودين على ما هو صريح تعريفيهم بذلك فالاولي ان يقال التعابير في المفهوم لا يكون الا بالتعابير في الذهن والتعابير الذهني انما يحصل بالملاحظة بوجهين فان لو خط قولنا الانسان بشر مثلاً بوجهين بان يلاحظ الانسان بالحيوان الناطق والبشر بالاضاحك يكون مفيداً والا فلا تكون الصورة المذكورة خارجة اذ لم تلاحظ بوجهين متعابرين وعلى هذا يحمل الوجود في مفهوم الغير على الاعم من الخارج والذهني وبهذا اندفع ما رجمه بعض الافاضل من الفرق بين التعابير الذهني والتعابير في المفهوم وبني اندفاع مثل هذه المثادة على الاقل دون الثاني واعلم ان عباراتهم في تفسير الحمل مضطربة والمفهوم في تفسيره كما اشير اليه ههنا هو الاتحاد في الهوية والوجود الخارجي والتعابير في المفهوم وهذا لا يصح في العدميات مثل اعني اذ ليس للعدم وجود خارجي ولا يصح ايضا في المحمول العرضي كالكتاب مع زيد لان وصف الكتابية على تقدير وجودها متأخر في الوجود عن الموصوف فلا اتحاد فيه واجاب عنه الشريف بان تأخره عن الموصوف انما هو في الذهن لكنه متحد معه في الوجود وفيه ان وصف الكتابية على تقدير وجوده كيف يتحد مع زيد في الخارج اذ وجود كل مغاير لوجود الاخر فلا اتحاد ههنا على ما اشارنا اليه الا ان يكون الاتحاد بمعنى عدم التعابير الاصطلاحية في الوجود الخارجي فيكون ما ل التفسير عدم التعابير في الوجود الخارجي مع التعابير بالمفهوم وايضا ان معنى الكتاب شيء ثبت له الكتابة والشئية من المعقولات الثابتة الا ان يقال المراد من الشئ الموجود فافهم فصيل الاولى ان يفسر الحمل بالاتحاد في الذات مع

التعابير في المفهوم بمعنى ان ما يصدق عليه ذات احدهم يصدق عليه الاخر فتدريج فيه المجولات العرضية بل العدمية فلعل مراد من فسر به بالاتحاد في الوجود كالمفهوم اراد به الاعم من الوجود الخارجي والالام يستقيم في غير المحمول الذاتي لصك هذا بعيد جدا والتحقيق ما اشار اليه الشريف في حواشي شرح التيجريد من ان الحمل في الذاتيات هو الاتحاد في الذات وفي العرضيات هو الاتصاف واقول بل الاجمع ان يقال هو الاتحاد في الوجود اما بالذات تحقيقاً كما في الذاتيات او تقديرها كما في المركب من الهولي والصورة اعلى رأى الحكيم واما ما تعرض كما في حمل الاعراض الموجودة على الذات واما بالاعتبار كما في حمل الاعراض العدمية على الذات ولعل هذه القيود مرادة للشارح وان لم يصرح بها (قال الشارح العلامة وذكر في التبصرة) كانه دفع مقدراً قيل ههنا وهو اننا لانسلم عدم صحة التوجيه المذكور في الاجزاء الغير المحمولة كالواحد من العشرة واليد من زيد اذ لم يقل بالغيرية ههنا الاجعفر بن حارث وقد عد ذلك ايضا من جهات فلا غير ههنا الا عند رجل جاهل بذلك فكان الكل متفقون على انه لا غير ههنا الا هو ولا غيره الا عند جعفر وهو جاهل بذلك فاجاب بقوله ولا يخفى ما فيه يعني انه وان عد ذلك من جهات لم يكن كلامه لا يتخلو عن مثابة وان ما ذكره في بيان الجملة غير تام فالتحقيق ان الاجزاء الغير المحمولة مغايرة لكلها في الوجود الخارجي فالتوجيه المذكور لا يصح ههنا كما لا يصح في الصفات فاعلم ذلك ويرد عليه ان التوجيه المذكور انما هو في الصفات والجزء والكل خارج رأساً عن هذا البحث كما سبق فعدم جريانه في الجزء والكل لا يضر الموجه وان ما جرم له وان كان مردوداً بما ذكره لكنه لا ينفع ههنا لما قصده من رد التوجيه المذكور كما عرفت هذا (قوله يدل ان النافية وانما تصحيف فصيل) قد وقع في كثير من نسخ الحواشي يدل ان النافية يؤيده ما نقله عنه من تمثيل ان النافية حيث قال بالصاد للمجعة ومعناه حيث انه تصحيف فاضل اي رأياً لا طائل تحته وفي بعض النسخ يدل ان النافية باللام المتصلة مع النون وعلى هذا قوله فصل بالصاد المهملة فعناه حيث انه تصحيف وتعمير بسبب فصل لامها عن النون فعلى هذا تكون النسخ الاولى للحاشية تصحيفاً فضلاً بسبب فصل لامها عن النون اذ الظاهر هي هذه النسخة الا لا معنى لكون ان المصدرية يدل ان النافية اي لا اعتبار للاجرام والرواية بكسر الهمزة او بفتحها غير معلومة فالجواب دامية لا تصح الا بالنسخة الثانية وان لم يتفطن له السلكوني وما نقل عن الحواشي غير تام عند ظهور المانع فالحق ان للشارح نسختين ان وان مقصود المحشى حكاية الاولى الا انه يرد عليه انه لم لا يجوز ان يكون ما وقع في بعض النسخ من كلمة ان بكسر الهمزة على ان تكون نافية فيكون ما ل النسختين واحداً فعلى هذا يكون المجموع من المعطوف والمعطوف



عملية علم واحدة كما استطاع عليه الا ان يقال بنى رواية كلمة ان مضطربة في الاكثر روى  
بكسر الهمزة وفي الاقل يفتح الهمزة فاقولنا من نسخ الحاشية بقولنا قد وقع في كثير  
ان المصدرية بدل ان النافية مبني عليه فلا تخفيف حينئذ فيه من حيث الكلمة  
الامن جهة الربط ومن لزوم الاستدراك يمكن يلزم على هذا عدم تعرض النسخة  
الاخرى للشارح اعني كلمة لن ولذلك اشار في نسخة اخرى اليه كما اشار اليه ثانيا  
فلا جرم اضطربت نسخ الحاشية كنسخ الشرح لكن نسخ الشرح يفسر بعضها اعني  
نسخة لن بعضا اعني نسخة ان بالكسر وذا غير موجود في نسخ الحاشية فتدبر  
(قوله اذا لا يمكن عطفه على ما سبقه) يعني ان المجموع من قوله لانه من العشرة  
ولن تكون العشرة بدونه علم للملازمة وذلك لا يكون الا بان يكون الموجود كلمة  
لن او كلمة ان بكسر الهمزة اذ لو كان الموجود كلمة ان بالفتح لم يصح ان يكون داخلا  
في العدمية فلا بد ان يكون معطوفا على قوله لصار ما لا فيحتاج حينئذ الى تحل  
تقدير اذ مال قوله لاصار غير نفسه يلزم ان يكون الواحد غير نفسه فيكون المعنى حين  
عطف عليه ويلزم ان تكون العشرة بدونه وهذا تكلف وفي بعض النسخ كان بدل صار  
فيكون معطوفا على ضميره فيكون المعنى وكون العشرة بدونه وهذا اشد من الاول  
ولذا رجع الاول فيما نقل عنه ههنا حيث قال بتقدير ان يقال لزم ان تكون العشرة  
بدونه (قوله وينتقض ايضا) اي مع وجود هذا التكلف باللازم فانه غير الملزوم عند  
المعتزلة مع جريان الدليل المقتضي لعدم الغيرية فيه فقد تخلف مقتضاها فيكون قاسدا  
بان يقال لو كان اللازم غير الملزوم لزم ان يكون الملزوم بدونه وانه محال اذ لا يوجد  
الملزوم بدون اللازم فيلزم ان لا يكون اللازم غير الملزوم وهو باطل عندهم ويحتمل ان  
يقرر نقضا تفصيليا بان يقال لا نسلم انه لو كان الواحد غير العشرة يلزم ان توجد العشرة  
بدونه اذ لو استلزم الغيرية وجود احد المتغيرين بدون الاخر لزم ان يوجد اللازم بدون  
الملزوم فانه غير الملزوم عند المعتزلة كذا افاده المحشى المدقق والاولى ان يقال لزم  
ان يوجد الملزوم بدون اللازم اذ هو الموافق للسوق وعلى كل تقدير فعبارة المحشى  
ظاهرة في النقض الاجمالي هذا وما على نسخة لن وان بكسر الهمزة على ان تكون  
نافية فيكون المجموع علم للملازمة فليس في عطفه ركاكة ولا نقض ايضا باللازم اذ  
لا يقال لللازم انه بعض من الملزوم وان لم يوجد بدون اللازم فلا يجزى الدليل فيه  
وانما قال عند المعتزلة اذ اللازم ليس بغير الملزوم عند الاشاعرة ففيه اشارة الى  
ما حققناه في تحشية قوله بخلاف الصفات المحدثه من ان اللازم حادثا كان او قدما  
ليس بغير الملزوم عند الجماعة وان لم يرضه المناظرون هناك فلا يتقضى دليلهم  
بذهب الاشاعرة نعم يحتمل ان يكون وجه التخصيص كون الدليل لهم لكنه بعيد  
فافهم (قوله لان كون الشيء من الشيء) هذا معنى قوله لانه من العشرة وعدم

تحقيقه بدونه وهذا معنى قوله وان يكون العشرة بدونه فيحصل من مجموعهما على زعم  
المستدل عينية الواحد للعشرة وبالعكس فلو كان الواحد غير العشرة حينئذ يلزم  
ان يكون غير نفسه وعلى هذا بنى المحشى كلام الشارح وقال آخر اغميرة الشيء للشيء  
اي الواحد للعشرة مثلا لا يقتضي مغايته لكل من اجرائه حتى الواحد حتى يلزم  
من مغايته للعشرة مغايته لنفسه وهذا واضح وان خفي على العصام والسلكون  
حيث جلا كلمة بدونه في قول المستدل على غير الاصطلاح فيكون حاصل الدليل  
حينئذ لان الواحد من العشرة والعشرة لا تكون غيره فاللازم منه حينئذ اذا كان  
الواحد غيرهما مغايته لنفسه الذي هو المطلوب لان الواحد مغاير للعشرة على  
التقدير المذكور والاشارة ليست بمغايرة للواحد حينئذ فيكون الواحد مغايرا  
لنفسه ضرورة لانه لو لم يكن حينئذ مغايرا لنفسه يلزم ان لا يكون مغايرا للعشرة  
ايضا لان العشرة ليست بمغايرة له على ما هو صريح في الدليل فما ليس بمغايير  
لاحد الشيئين الغير المتغيرين ليس بمغايير للاخر والا لزم اتصاف شيء بالعينية والغيرية  
بالنسبة الى ذلك الاخر وهو فاسد فثبت انه لو لم يكن الواحد غير نفسه حين لم تكن  
العشرة غيره يلزم ان لا يكون غيرا له ايضا وهو خلاف المقروض وبالجملة فاللازم  
المذكور مبناه قوله وان تكون العشرة بدونه وانه لا حاجة ههنا في اثبات الملازمة الى  
دعوى النفسية كما يستفاد من كلامه حتى يقرر وجه النظر بما ذكره بل يتم بمجرد  
بيان ان العشرة ليست بمغايرة له فلو كان الواحد غيرها لاصار غير نفسه على ما قررنا  
فالصواب في توجيه النظر ان تغل هذه النفسية من البين ويقال لان كون الشيء من  
الشيء وعدم تحقيقه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما حتى يلزم غيرية الواحد لنفسه  
هذا تلخيص كلام الفاضلين ولا يخفى ما فيه لان حمل كلمة بدونه على معنى الغيرية دليل  
المراد فاعلم لانه اول المسئلة لان جعفر بن حارث يزعم ان الجزء مغاير للكل وبالعكس  
فكيف يصح في مقابلته دعوى ان العشرة ليست بمغايرة للواحد فالحق ان كلمة دون  
فيه محمولة على المعنى اللغوي وان خفي عليهم وان اللزوم المذكور مبني عن ان كون  
الشيء من شيء وعدم تحقيقه بدونه يقتضي النفسية وعلى هذا بنى الفاضل المحشى  
توجيه النظر الا يرى الى قوله وعدم تحقيقه بدونه فهو صريح فيما قررناه والعجب ان  
السلكون قرروا الكلام بذلك ايضا لكن ما تفتن ركاكة ما اشار اليه العصام وقلده  
وقال ما قال على ان ما قاله في توجيه النظر ووصفه بالصواب من ان كون الشيء من  
الشيء وعدم تحقيقه بدونه لا يقتضي عدم المغايرة بينهما انتهى لا يتم الا بان يقال  
ايضا حتى يلزم عينية الواحد للعشرة وبالعكس فيلزم من مغايرة اواحد للعشرة  
مغايته لنفسه كما لا يخفى على المنصف فاذا ذكره المحشى اقصر للمسافة بما ذكره مع  
ان المحشى بعد ما اشار بمقتضى ظاهر سوق الدليل لخصه وقال وبالجملة اه اي فهدا عين



ما صوبه كما لا يخفى على من له ادنى مسكة قلله زاده هكذا ينبغي ان نحقق  
مباحث الغيرية وتعلم حتى يحسن الشروع الى مباحث العلم (قوله فان للعلم تعلقات  
قديمة اه) مقصوده توجيه قوله عند تعلقاتها وانما اورد الشارح اشارة الى دفع  
ما يقال من ان جميع المعلومات لو كانت مكتشفة له تعالى يلزم ان يكون عالما  
في الازل بان زيد ادخل الدار وهو جهل محال على الله ولذلك ذهب بعضهم الى انه  
تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها وحاصل ما اشار اليه الشارح من الدفع ان الموجب  
لانكشاف المعلوم ليس نفس العلم بل تعلقه وهو متعلق في الازل بان زيدا سيدخل  
الدار حتى اذا دخل يزول ذلك المتعلق ويتعلق بان يدخل فالتعلق بان سيدخل قديم  
ازلي وبانه دخل حادث وهكذا في شأن كل معلوم واقع في الخارج فالغبار الواقع  
هناك تغير في المتعلق لا في العلم ولا يلزم من التغير في المتعلق تغير في العلم والتعلق الاول  
تعلق على وجه الكلية والثاني على وجه الجزئية ولذلك كان الاول قديما والثاني  
حادثا وفصله المحشى فقال فان للعلم تعلقات اه وحاصله ان تعلقات علمه تعالى على  
نوعين تعلقات في الازل من غير ان يكون مقيدا بالزمان شاملة لجميع ما يمكن تعلق  
العلم به من الازليات والمتجددات لكن تلك التعلقات الازلية بالمتجددات باعتبار انها  
ستجد داي من غير ان يكون مقيدا بالزمان بل على وجه كلى يتعلق بالامور الكلية  
اي بطبائعها واورادها الكلية على ما حققناه سابقا في تحقيق مذهب الفلاسفة  
في انه تعالى لا يعلم الجزئيات الاعلى وجهه كلى فتذكر وهذه التعلقات قديمة غير  
متناهية بالفعل اما القدم فظاهرها عدم التناهي فلان متعلقاتها وان كانت  
باعتبار الخارج متناهية ضرورة ان كل ما هو موجود في الخارج فهو متناه لكن  
باعتبار انها مستجدد غير متناهية قطعاً والكانت مقدورات الله تعالى متناهية مع  
انهم صرحوا بعدم تنهاها بمعنى لا تقف عند حد فالمتجددات باعتبار انها مستجدد غير  
متناهية فقوله والمتجددات عطف على قوله الى الازليات عطف الخاص على العام  
اذا الازليات شاملة لها وللواجب والممتنع ايضا فظهر من هذا ان عدم التناهي  
في هذا النوع ليس الى مجموع الازليات والمتجددات بان يكون جميع ما يمكن ان يعلم  
من الامور الكلية الازلية والمتجددة غير متناهية لشموله الممكن والواجب والممتنع  
كما زعمه السلكوني لان انضمام الواجب والممتنع الى المتجددات باعتبار انها مستجدد  
لا يقع في كون المتعلقات غير متناهية هنا اذا كانت المتجددات باعتبار انها مستجدد  
متناهية كما سلمه هنا وزعم عدم التناهي باعتبار الانضمام المذكور فاطاهر ان عدم  
التناهي في هذا النوع انما هو بالنسبة الى المتجددات باعتبار انها مستجدد غاية ان  
المتجددات بهذا الاعتبار ازلية فيتعلق العلم بها وبسائر الازليات من الواجب والممكن  
هذا وان تقول عدم التناهي يمكن ان يكون بالنظر الى كل واحد من الازليات

والمتجددات باعتبار انها مستجدد اما الثاني فلما عرفت آتقا واما الاول فلان الازليات  
ما عدا المتجددات غير متناهية لشمولها للواجب والممتنع الازلية والاعداد  
الازلية الغير المتناهية قطعاً هذا لكن الظاهر من المقابلة ما اشرنا اليه اولاً من ان عدم  
التناهي ههنا بالنظر الى المتجددات باعتبار انها مستجدد وعلى كل تقدير فالمتجددات  
باعتبار انها مستجدد كما انها ازلية كذلك غير متناهية وبهذا ظهر فساد ما قيل ايضا  
من ان المتجددات سواء اخذت باعتبار انها مستجدد او بانها وجدت الان او بالفعل  
متناهية برهان التطبيق فيكون تعلقات العلم بذلك متناهية ايضا سواء كانت  
التعلقات ازلية او متجددة انتهى لاننا لنسلم جريان برهان التطبيق في المتجددات  
باعتبار انها مستجدد لانها غير موجودة بعد ولا نسلم جريانه ايضا في تعلقاتها الغير  
المتناهية لان تلك التعلقات امور اجالية متعلقة بالامور الكلية الغير الموجودة  
فكيف يجرى التطبيق فيها والحق ان التناهي وعدمه فرع الوجود والمتجددات  
باعتبار انها مستجدد غير موجودة فلا يجرى التطبيق فيها لكن التناهي عطف على العلم بها ازلا ولما  
كانت المتجددات باعتبار انها مستجدد غير متناهية لا بمعنى انها لا تقف عند حد كما  
في المتجددات الموجودة والالزام انتهاء التعلق المذكور فيلزم انقطاع مقدورات الله  
تعالى وهو محال بل بمعنى عدم تنهاها بالفعل لكن الكونه امور اجالية كلية لا يجرى  
فيها التطبيق كان التعلقات الغير المتناهية ايضا امور اجالية لا يجرى فيها التطبيق  
واما ما قاله السلكوني في دفع هذا القول من انه ليس معنى قوله للعلم تعلقات قديمة غير  
متناهية بالفعل بالنسبة الى كل واحد من الازليات والمتجددات حتى يرد ما ذكر بل  
معناه ان تعلقاته غير متناهية بالنسبة الى مجموع الازليات والمتجددات ولا شك  
ان المجموع منهما غير متناه وان كانت المتجددات باعتبار انها مستجدد متناهية انتهى  
فبني على ما زعمه سابقا وقد عرفت فساد ما عرفت ان المتجددات باعتبار انها مستجدد  
ازلية غير متناهية لكن كنهها مجمله غير متكثرة وكذا تعلقات العلم بها مجمله غير متكثرة  
فلا يجرى في كل منها برهان التطبيق لا يقال على هذا لا حاجة الى اثبات التعلق  
بهذا المعنى بل الامر في ذلك كما حققه الفلاسفة من ان علمه تعالى علم اجالي والتفصيل  
في الخارج انما هو للنفس لاننا نقول قد عرفت فساد مذهبهم واما المتكلمون فقد  
ايتوا هذا التعلق الاجالي ليكون هذا التعلق منشأ للتعلقات المتناهية في الخارج  
ولذا كانت الشانية حادثة والاولى قديمة فلو لم يكن هذا التعلق ثابتاً لزم ان لا تكون  
الاشياء معلومة له قبل وقوعها اذا لم يتعلق العلم بذلك تعالى الله عن ذلك وبهذا  
التحقيق يدفع ما يمكن ان يورد على قوله تعلقات قديمة غير متناهية اه من ان برهان  
التطبيق يجرى فيها فتكون متناهية وان لم يدفع هذا عارضه الناظرون ههنا من  
ان تعلقات علمه تعالى بالازليات والمتجددات معا غير متناهية لان برهان التطبيق



يجرى في المجموع ايضا فيلزم التناهي فاذا عرفت هذا فاعلم ان ما قررناه في هذا المقام هو التحقيق اللازم لكلماتهم وان لم يصرحوا به وقد اشار الى مثل ما ذكرناه المحقق الدواني وقد سبق منا بعض ما يليق بهذا في مجتبر برهان التطبيق وفي قول الشارح لا كما يزعم الفلاسفة من انه لا يعلم افر اجمع هذا هو الكلام في التعلقات القديمة الغير المتناهية وهو النوع الاول والثاني تعلقات فيما لا يزال مختلفة بالتجددات باعتبار انها متجددة لان اوعدا اوامس وهذه التعلقات حادثة متناهية على حسب تنامي التجددات ضرورة حدوث متعلقاتها وتناهيها سواء كانت مجمعة في الوجود او متعاقبة لان كل ما هو موجود في الخارج فهو متناه وان كانت تلك التجددات الواقعة غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والازم انقطاع مقدورات الله تعالى ومعلوماته وهو محال وقد سبق ان مقدورات الله ومعلوماته غير متناهية بهذا المعنى وان كان الموجود منهما في الخارج متناهيًا وكذا متعلقاتها متناهية بالفعل وان كانت غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد وكذا متعلقاتها ايضا واما التعلقات في السابق فغير متناهية بالفعل لكنها مجملة متعلقة بالامور الكلية على وجه كلي وكذا متعلقاتها غير متناهية بالفعل لكنها واقعة على سبيل الاجال فلا يجري في كلا الموضعين برهان التطبيق فحاصل هذا المقام ان علمه تعالى بالازليات والتجددات باعتبار انها ستجدد علم كلي غير مقيد بالزمان متعال عنه لا يتغير ولا يتبدل وعلمه تعالى بالتجددات باعتبار تجددها علم مقيد بالزمان متغير متبدل الا ان تغيره لا يوجب تغيرا في صفة العلم ولا تغيرا في حقيق في ذاته بل يوجب تغيرا في العلم وتعلقه بالمعلومات ولا فاد فيه فظهر بهذا سرانجام التعلقات القديمة الغير المتناهية المتعلقة بالامور الكلية وان لم يحتج اليها في العلم بالامور الكلية اذ لو لم يكن يلزم ان لا تكون الاشياء معلومة له قبل وقوعها تعالى الله عن ذلك وعلى تقدير ان تكون معلومة قبل الوقوع يلزم خلاف الواقع فلا بد من اثبات التعلقين المذكورين هذا هو تحقيق كلام المحشى على مذهب الجمهور وقال بعض الاشاعرة وجمهور المعتزلة علمه تعالى بالتجددات بانها ستوجد واحد فلا حاجة الى اثبات تعلقات حادثة لعلمه تعالى بالتجددات باعتبار وجودها فان من علم بان زيدا سيد دخل الدار عند حصول الغد يعلم بهذا العلم انه دخل الدار الا ان اذا كان علمه هذا مستمرا بلا غفلة مريضة وانما يحتاج احدا الى علم آخر متجدد يعلم به انه دخل الا ان بطر بان الغفلة عن الاول والبارى تعالى تمتنع الغفلة عليه فيكون علمه بانه وجد عين علمه بانه سيوجد فلا يلزم من تغير المعلوم من عدم الى وجود تغير في علمه حتى يحتاج الى اثبات التعلقات المتناهية هذا واقول هذا مأخوذ من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا كافي الشرح وقد سبق منا

في تحقيق قول الفلاسفة انه لا يعلم الجزئيات لانه على وجه كلي ان بعض المحققين وجه ذلك المنقول عنهم بهذا التوجيه بمعنى ان علمه تعالى متعال عن الزمان ليتخلص الفلاسفة من المقاسد في ذلك القول وعليه مباحث اوردها هذا لك فراجع فلا تطول الكلام والحق ان من يزعم من الفلاسفة بان علمه تعالى بالتجددات ليس زمانيا وان علمه تعالى بها انما هو على وجه الكلية ينكر علمه تعالى باحوال الجزئيات وخصوصياتها فلا ينبغي للاشاعرة ولا للمعتزلة ان يوجهوا علمه تعالى بالتجددات بهذا التوجيه وانكار التعلقات المتناهية مع ان بعض المحققين من المعتزلة انكر ذلك ايضا بوجوه الاول ان حقيقة انه سيقع غير حقيقة انه وقع بالضرورة فالعلم به غير العلم به لان اختلاف المتعلقين يستدعي اختلاف العلم بهما الثاني ان شرط العلم بانه وقع هو الوقوع وشرط العلم بانه سيقع هو عدم الوقوع فلو كانا واحدا لم يختلف شرطهما اصلا وقد يعبر عنه بان من علم ان زيدا سيد دخل البلد عند اوجلس في بيت مظلم فلم يعلم دخول غدا لم يعلم انه دخل البلد نعم انه لو انضم اليه العلم بدخول غدا علم ذلك فيكون هذا العلم حينئذ متفردا على العليين السابقين لاعتين اولهما الثالث يمكن العلم بانه وقع مع الجهل بانه سيقع وبالعكس وغير المعلوم اي ما ليس معلوما في زمان غير المعلوم اي ما غير لما هو معلوم في ذلك الزمان واذا تغير المعلوم ان تغير العلمان قال الشريف وهذا راجع الى الاول والصواب ان يقال انه يمكن العلم بانه عالم بانه سيقع مع الجهل بانه عالم بانه وقع وبالعكس وغير المعلوم غير المعلوم فينبط حينئذ تغير العلمين ابتداء هذا واما اذا قيل بالتعلقات المتناهية للعلم فلا ترد هذه المخدورات كما ذهب اليه الجمهور واما التزام هذا المحقق الراد وقوع التغير في علم البارى تعالى بالمتغيرات زاعما ان ذاته تعالى تقتضى كونه عالما بالمعلومات بشرط وقوعها فيحدث العلم بها عند وجودها ويرزق عند زوالها ويحصل علم آخر فردا ايضا بانه يلزم منه ان لا يكون البارى تعالى في الازل عالما باحوال وجودات الحوادث وهو تجهيل له تعالى عنه فالزم على جمهور المعتزلة وبعض الاشاعرة الذين ذهبوا الى انكار التعلقات المتناهية اخذين من قول الحكماء ان علمه تعالى ليس زمانيا من انكار كونه تعالى عالما باحوال الجزئيات وخصوصياتها كما حققناه سابقا وشرنا هذا الزم على هذا المحقق الراد فالحق اثبات التعلقات المتناهية كما لا يخفى على اصحاب الافهام العالمية (قوله يجعلها ممكن الوجود انتهى) لما كان ظاهرا العبارة صريحة في ان القدرة مؤثرة مع ان المذهب انها تصح الصدور والتأثير انما هو للتكوين فسر هذا بقوله يجعلها متعلق بقوله تؤثر وحاصل المعنى حينئذ ان القدرة صفة تجعل المقدورات ممكن الوجود اي الصدور من الفاعل بمعنى انها صفة بها يمكن تأثير الفاعل وايضا تأثيرها بالفاعل في الوجود فذلك اثر التكوين عند القائلين به ومنهم المصنف لكن معنى التأثير بالفاعل



في الوجود نفسه لان الوجود ماهية من الماهيات غير مجعولة كما حققه الشريف  
في شرح المواقف في قوله واما الوجود بالفعل فهو اثر التكوين انتهى مسامحة  
لا بمعنى انها تجعل المقدورات ممكنة الوجود في نفسها لان الامكان بمعنى استواء  
الطرفين بالنظر الى ذاته امر ذاتي للممكن تعمل القدرة به يقال هذا مقدور لانه ممكن  
وذاليس بمقدور لانه ممتنع او واجب فهذا الامكان مدم على القدرة فلا يكون اثر الاله  
وتلخيص كلامه ان المتكلمين افرقوا فرقتين منهم من اثبت التكوّن كالشيخ  
ابن منصور ومن تبعه ومنهم المصنف وقالوا انه صفة موجودة ثابتة لله تعالى ما عدا  
القدرة والارادة ومنهم من نفاه كالشيخ الاشعري ومن تبعه ومنهم الشارح وقالوا انه  
من الاضافات والاعتبارات العقلية فن قال بالتكوين قال ان القدرة صفة من شأنها  
صحة التأثير والايجاد من الفاعل والتكوين صفة من شأنها الايجاد بالفعل بمعنى  
ان الممكن الذي تعلقت القدرة به في الازل وصح صدوره عنها اذا ترجع بتعلق الارادة  
احد جانبيه بتعلق التكوين بايجاده فوجد فالقدرة عندهم محكمة والارادة مرجحة  
والتكوين مؤثر فتعلقات القدرة حينئذ قديمة غير متناهية بالفعل ولو كانت  
متناهية لزم انقطاع مقدورات الله وقد صرحوا بعدم تباينها لكنها اجمالية والا  
بلخرى فيها برهان التطبيق فيلزم التناهي على ما حققناه في التعلق القديم للعلم فنذكر  
ومن نفي التكوين قال ان القدرة صفة من شأنها الايجاد بالفعل واما صحة الصدور  
فلا يحتاج الى صفة اخرى لانها امر لازم لامكانها الذاتي لانه اذا كان الطرفان  
متساويين على ما هو شأن الممكن صح ان يكون كل منهما اثر الفاعل فلا يحتاج صحة  
الصدور الى مخصص وانما المحتاج اليه صدورا حدهما بعينه وهو الارادة فهي مخصصة  
والقدرة مؤثرة فلا حاجة ههنا الى صفة اخرى سواهما وهي التكوين ثم هؤلاء  
اختلفوا فقال بعضهم ان القدرة متعلقة في الازل بايجاد المقدورات فيما لا يزال  
فالارادة اذا تعلقت بها وجدت فيه فتعلقات القدرة عندهم قديمة غير متناهية  
بالفعل ايضا لكن بالمعنى الذي حققناه ايضا وعلى هذا تكون مقدورات الله تعالى  
غير متناهية بالفعل كما عند من اثبت التكوين لان المقدورات حينئذ عندهم وعند  
من اثبت التكوين تكون ازلية والمقدورات ازلية غير متناهية بالفعل والالزم  
انقطاعها فيما لا يزال وهو محال لكن بالمعنى الذي حققناه ايضا اعني المقدورات  
الاجالية والابخرى فيها برهان التطبيق فيلزم التناهي هذا وقال بعضهم انها متعلقة  
فيما لا يزال بايجاد المقدورات بمعنى ان الارادة اذا ترجع احد طرفي الممكن تعلقت  
القدرة بايجاده فوجد فعلي هذا تعلقات القدرة سادئة متجددة بحسب تجديد المقدورات  
وحدثها فكل من تعلقاتها ومتعلقاتها حادثة متجددة متناهية بالفعل ضرورة تباين  
موجودات غير متناهية بالقوة اذ لا تنتهي الى حد لا يتصور فوجه تعلق القدرة

ولذا قالوا مقدورات الله تعالى غير متناهية بمعنى لا تقف عند حد والظاهر من تقرير  
الشارح هو هذا المذهب الاخير لان قوله عند تعلقاتها صريح في حدوث التعلق  
وقوله توثر صريح في ان القدرة مؤثرة فلا ينطبق الاعلى هذا ولا يتقعه تأويل المحشى  
اذ على تأويله يكون التعلق قديما كما اشرنا اليه اولا مع ان قوله عند تعلقاتها صريح  
في حدوثه ووجهه على العندية الازلية بعيد لا تساعد العبارة فالظاهر على مذهب  
المصنف ان يقال على وفق تعلقاتها هذا واعتراض المحشى المحقق على من نفي  
التكوين ان الاولى لكل من الفريقين ان يقول كما قلنا في التكوين ان للقدرة تعلقين  
احدهما ازل به يصح صدور الممكنات من الفاعل وتلك التعلقات قديمة غير متناهية  
بالفعل لعدم تباين الممكنات والتعلق الثاني حادث به فوجد المقدورات وهو التعلق  
الحادث بعد تعلق الارادة بترجيح احد جانبيه وهذه التعلقات متناهية بالفعل  
غير متناهية بالقوة كما هو شأن متعلقاتها انتهى وفيه نظرا ما اولا فلانا لانسلم ان مذهبنا  
في التكوين اثبات التعلقين بل عندنا تعلقات التكوين كلها حادثة على ما صرح به  
الشارح في تحقيق قول المصنف وهو تكوّن به للعلم انتهى حيث قال هنا تكون تعلقاتها  
اي صفة العلم والقدرة والسمع والبصر والتكوين حادثة وهذا صريح في ان تعلقات  
التكوين حادثة وهو بصدق تحقيق كلام المصنف نعم بالنظر الى العلم كلامه منظوره فيه  
لكنه بحث آخر واما ثانيا فلانه لو سلم ان مذهبنا في التكوين اثبات التعلقين لكن لا يلزم  
من ذلك ان يقولوا بهما في القدرة لاننا قلنا بقديم التكوّن وكان اثره حادنا  
بالضرورة احتجنا الى اثبات التعلقين ههنا بخلاف مذهبهم لانهم قالوا بقديم القدرة  
وجعلوا اثرها عين التكوين فيمكن للقدرة اثبات تعلق واحد اما قديم او حادث  
والظاهر من تقريراتهم هو الثاني كما اشرنا اليه والحق ان تقليل التعلق اولى من تكثيره  
فاللزم عليهم حيث انكروا التكوين ان لا يثبتوا التعلقا واحدا هذا لا يقال انكم  
قد اثبتتم في صفة العلم تعلقين قديم وحادث فبالانكار ههنا واستبعاد ههنا في صفة  
التكوين لا نقول فرق بين الصفتين لان صفة العلم لما لم تكن مؤثرة فلولا يمكن لها  
تعلق ازل يلزم ان لا تكون الاشياء معلومة لله تعالى قبل وقوعها وهو محال  
على الله ولولا يمكن لها ايضا تعلق حادث يلزم انقلاب علمه جهلا وهو محال فلا يبرم  
اثبتنا تعلقين ههنا بخلاف التكوين اذ لو لم يكن له تعلق ازل لا يلزم ههنا محذور اصلا  
فالظاهر ان ليس للتكوين التعلق حادث اذ لا ضرورة لهذا الى اثبات تعلق قديم ولذا  
من قال بالتكوين امكن في القدرة بالتعلقات القديمة وبهذا يتضح ما قيل من ان  
من نفي التكوين كانوا فرقتين فعند الفرقة الاخيرة للقدرة تعلقان تعلق ازل بمعنى  
لا يترتب عليه وجود اي لا يقع به بل يمكن القادريته من ايجاده وتركه ونسبة هذا  
التعلق الى القيد بل الى جميع الممكنات المقدورة على السواء ولا يقع به شيء منها



وتعلق آخره بترتب عليه وجود المقدور ويقع به ويعبر عن هذا التعلق بالتأثير والابحار  
 والتكوين وهو حادث عندهم واما عند الفرقة الاولى من النافين للتكوين فكان  
 التعلقين للقدرة اذ لم ينتهي ولا يمتدحى ان امثال ذلك بعد عدم ثبوته عندهم من قبيل  
 الهند يان فالوجه ما اشار اليه المحشى على ما فصلناه والظاهر ما ذهب اليه الفرقة  
 الاولى من نقاة التكوين وبعبارة الشارح ظاهرة في مذهب الفرقة الاخيرة وكأنه  
 اختاره ليتمكن تطبيقه على مذهب مثبتى التكوين كما اشار اليه المحشى اول كونه  
 حقيقيا بالقبول كما سبق منا (قال الشارح وهي صفة توجب صحة العلم انتهى) هذا عند  
 الاشاعرة وجهه والمعتزلة وقال الحكماء وابو الحسين من المعتزلة ان حياته تعالى  
 عبارة عن كونه تعالى بحيث يصح ان يعلم ويقدر فهي عين صحة العلم والقدرة وقال  
 الاشاعرة بل هي صفة توجب صحة العلم والقدرة اذ لا اختصاصه بصفة توجب صحة  
 العلم الكامل والقدرة الشاملة لكان اختصاصه بصحة العلم والقدرة الكاملتين  
 ترجيحاً بلا مرجح واجاب الحكماء عنه بأنه منقوض باختصاصه بتلك الصفة الموجبة  
 للصحة اذ لو كان ذلك بصفة اخرى لزم التسلسل في الصفات الوجودية فلا بد  
 من الانتهاء الى ما لا يكون بصفة اخرى فيلزم الترجيح بلا مرجح وانت خبير بان  
 الاستدلال المذكور للاشاعرة مبني على تماثل الذات والحق ان ذاته تعالى مخالفة  
 بالحقيقة لسائر الذات فقد يقتضى هو لذاته الاختصاص بامر فلا يلزم الترجيح  
 بلا مرجح ومن المعلوم ان ليس جعل ذلك الامر الذي يقتضيه ذاته لذاته علمه صحة العلم  
 كما ذهب اليه الاشاعرة اولى من جعلها نفس صحة العلم فن اراد اثبات زيادة على نفس  
 الصحة فعليه بالدليل كذا في المواقف وقال بعض الافاضل قد سمع في هذا وجهه بدعي  
 وهو انه لو كان الامر كما قاله الحكماء وابو الحسين من كونها نفس صحة العلم والقدرة لكان  
 وصفه تعالى بالحياة وصفه بحال المتعلق ويكون معنى كونه تعالى حياته صحة العلم  
 والقدرة ولم يكن ايضا لجعلها صحة العلم والقدرة دون صحة البصر والسمع والكلام  
 وجه مع ان شأنا لا يكون غير الحى انتهى وفيه نظر لان الخصم لا يسلم كون  
 الحياة صفة حقيقية له تعالى فلا بأس عنده ان يكون الوصف وصفاً بحال المتعلق  
 ثم ان الخصم ايضا ان يقول ان لوصفه تعالى بكونه صحة العلم والقدرة دون صحة  
 السمع والبصر والكلام وجهها لان الصفات المذكورة انما تكون بالالة فلا تثبت بالسمع  
 والشرع على ان التخصيص المذكور عند الخصم من قبيل الاكتفاء كما كتني الشارح  
 ههنا بقوله صفة توجب صحة العلم هذا واعترض الشارح في شرح الكشاف في تفسير  
 آية الكرسي بأنه لا يصدق تفسير الحياة بصحة العلم والقدرة على غير حياة الانسان اذ هو  
 اهل العلم ليس الا يقال هذا تفسير حياة الواجب تعالى لان حياة غيره تعالى انما تكون  
 باعتدال المزاج النوعي او ما يتبعه من قوة الحس والحركة او غيرها لا نأقول ذلك

التفسير صادق على غير حياته تعالى من الانسان لانه صحة العلم والقدرة فلا يكون  
 مانعاً بل الجواب اننا لانسلم ان سائر الحيوانات ليس لهم صحة العلم والقدرة اما وجود  
 القدرة لهم فظاهر واما وجود صحة العلم فيهم فنثبت ايضا لكون عدم العلم فيهم لما منع  
 لا ينافي صحة العلم فيهم هذا وفيه نظر لان الظاهر ان الصحة بمعنى الامكان في نفس الامر  
 والامكان الوقوعي وظاهر ان العلم لا يمكن في سائر الحيوانات امكاناً وقوعياً من غير  
 مانع هنا الا ان يلتزم وجود العلم فيهم كما مال اليه بعض المحققين والمفهوم من كلام  
 الشريف ان عدم العقل لا ينافي الحكم الجزئي ولا التصور الكلي فذكرها للتنبيه  
 على الترادف والاولى حينئذ ذكرها متصلاً بالقدرة وفيه ان ذكرها بطريق الفصل  
 بقوله والحياة لا ينافي هذا الغرض على ان ذكرها متصلاً بالقدرة يوهم كونها لا بد منها  
 ان ترك العاطف ومع العاطف لا يخلو عن الركازة فالاولى ما فعله المصنف واما ما قيل  
 من ان القوة بمعنى مبدأ في الضعف في جميع ما يتعلق بذاته من العلم والقدرة وغيرهما  
 ولذا اورد بطريق العطف ولا كلام في هذا وانما الكلام في انها صفة موجودة منافية  
 للضعف بها كمال صفاته او امر اعتباري والظاهر الثاني وانه راجع الى القدرة  
 كما يقتضيه حصر الصفات في الثمانية ففيه ما فيه اما اولاً فلان جميع صفاته تعالى قوية  
 غالبية كذاته تعالى فلا وجه لجعلها صفة موجودة مغايرة لسائر صفاته تعالى  
 واما ثانياً فلانه لا وجه لتخصيص الارجاع بالقدرة حينئذ والحق انه بمعنى القدرة  
 كما اشار اليه الشارح (قوله او على صحة الاطلاق) اي صحة اطلاقه على انه القوى  
 انتهى يعني انه لما ورد في الشرع اطلاق القوى على الله تعالى اورد المصنف القوة ههنا  
 اشارة الى انه تكون القوة ايضا صفة له تعالى يصح اطلاقها عليه بانها صفة له كما صح  
 ان يكون العلم والقدرة صفة له تعالى بسبب اطلاق ورود العالم والقدرة عليه تعالى  
 في الشرع ايضا مقصوده انما هو صحة اطلاق القوة عليه بكونها صفة له بسبب كونه  
 تعالى قوياً كما ورد في الشرع كما هو شأن العلم والقدرة ايضا ولذا قال على الله القوى  
 العزيز وليس مقصوده انه يصح اطلاق المشتق منه عليه تعالى حتى يرد عليه ما قيل  
 ان كونه المأخوذة له تعالى لا يدل على صحة اطلاق المشتق على الله تعالى  
 فان الاطلاق موقوف على الاذن الشرعي الا يرى ان الاستواء والوجه واليد والقدم  
 صفة له تعالى مع عدم صحة اطلاق المستوي وغير ذلك عليه تعالى انتهى لان اطلاق  
 القوى المشتق على الله تعالى ثابت شرعاً فلا وجه لاخذه من كلام المصنف  
 ولا مقصوده ايضا انه يصح اطلاقها على الله تعالى بمعنى انه يصح ان يقال ان القوة  
 صفة له تعالى كما قيل لان ذلك امر ظاهر لا فائدة فيه لان هذا المقام مقام تعدد  
 الصفات مع ان هذه الدعوى لا تقبل من المصنف الا بالشرع فالواجب في بيان  
 مرامه ما اشرنا اليه اولا على ما يقتضيه اسلوب قوله على الله القوى العزيز



(قال الشارح وهي صفة تتعلق بالمسموعات انتهى) يستفاد من ظاهره ان صفة السمع  
انما هي ما يتعلق بالمسموعات وكذا صفة البصر ما يتعلق بالمبصرات وهذا حق لكن  
اشار بقوله فتدرك ادراكا الى بيان كقيمة التعلق بحيث يوجب تنزهه تعالى  
عن شوائب النقص فهذا البيان مشترك بينهما يدل عليه قوله ولا على تأثير حساسة  
فقوله لا على سبيل التخييل بمعنى ان علمه تعالى بالمسموعات والمبصرات ليس على  
سبيل التخييل لان العلم بهما بهذا الطريق اعنيتهما عن الحس ولا يغيب المحسوس عنه  
تعالى مشترك بين السمع والبصر وقوله ولا على طريق تأثير حساسة ووصول هو آء بالنظر  
الى صفة السمع ويمكن ان يعتبر تأثير الحاسة فيهما معا وهو ظاهر بل يمكن اعتبار  
وصول الهواء كذلك لان ابصارنا محتاج الى توسط هواء مشف بين الراى وبين  
المرئى فقوله فتدرك انتهى الى قوله ولا يلزم لايضاح الصفتين المذكورتين في الجملة  
وهم هنا بحث اما اول فلان عدم غيبة المحسوس عنه تعالى انما هو عند ظهور المحسوس  
اما بعد عدمه فنسبته اليه تعالى كنسبته قبل الوجود فينبغي ان يكون علمه تعالى به  
كعلمنا بالمحسوس الغائب بعد الاحساس وجوابه ان نفي التخييل عن علمه تعالى انما هو  
لاجل كونه منزها عن قوة الخيال فسواء كان المحسوس ظاهرا او معدوما كان علمه  
تعالى به منزها عن التخييل واما علمنا بالمحسوس في حال ظهوره فاحساس وفي حال  
غيبته فتخييل وكل منهما جزئى محتاج الى الالة في حقنا لاني حقه تعالى واما ثانيا فلان  
التوهم مما لا حاجة اليه ههنا في المحسوس ولا مدخل للتوهم فيه بل هو ادراك  
متعلق بالمحسوس فيرد عليه حجة ثم ان المعنى الجزئى المتعلق بالمحسوس كصدقة زيد  
وعد لونه باى صفة يدركه هو تعالى وجوابه انه سبق ان الحواس الباطنة غير ثابتة عند  
المشايخ وانهم ذهبوا الى ان ما يدرك بالحواس الباطنة كما ذهب اليه الفلاسفة مدرك  
بالعقل عندهم فالظاهر ان المعاني الجزئية الغير المحسوسة يدركها بصفة العلم  
واما ذكرها ههنا بطريق النقي فلان تلك المعاني تابعة للمحسوسات فان ادركت  
ادركت والا فلا ولما ثبت له تعالى ادراك المحسوسات نفي كونها على سبيل التخييل  
والتوهم فليس ذكره ههنا استطراديا كما زعم واما ثالثا فلانه لا وجه لتخصيص  
ادراك المسموعات بصفة السمع وادراك المبصرات بصفة البصر اذ قد عرفت في بحث  
تحقيق الحواس انه لا يجب ادراك المبصر بالمبصرة بل يجوز ادراكه بالسامعة مثلا  
وهكذا وان جرت عادته تعالى بافاضة ادراكه عند استعمال الباصرة فعلى هذا  
لا يتوقف انكشاف المبصرات عليه تعالى على صفة البصر بل يصح ان تكشف عليه  
بالسمع فلم لا يجوز ان تكون الصفة التي بها يدرك المحسوس هو البصر والسمع ولا  
استدلال بورود السميع والبصير لانه لا يوجب الاقيام السميع والبصر بالمعنى المصدري  
بذاته تعالى واما ان ذلك القيام مستند الى صفتين او الى واحدة فلا وجوابه انه لما ورد

الشرع

الشرع بهما آتيا بهما ثم انه وان كان تخصيص كل من ادراكات الحواس بمتعلقاتها  
بطريق جرى العادة وجاز ههنا ايضا انكشاف المبصرات على صفة السمع لانهم  
خصوا ادراكات المبصرات بالبصر والمسموعات بالسمع بناء على العادة ايضا مع انه  
الاولى من عكسه على انه لا يجوز انكشاف المبصرات او المسموعات على صفة البصر  
او على صفة السمع لاستلزام خلوق احد الصفتين عن ادراك متعلقاتها فظهر من هذا انه  
لا يجوز ههنا ما يجوز في الخلق لاستلزامه الكذب في خبر الله تعالى بانه هو السميع  
البصير فافتح فقد فتح الله عليك (قوله وهما) اى السمع والبصر غير صفة العلم عند  
الاشاعرة يعنى انهما صفتان زائدتان على الذات عند الاشاعرة ينكشف بهما  
المسموعات والمبصرات كما ينكشف لنا باحدى هاتين الصفتين لكن في حقه تعالى من  
غير ان يكون على سبيل انطباع ووصول هو آء كما كان في حقنا ومغايرتنا للعلم قال  
في المواقف وشرحه في بيانه فاننا اذا علمنا شيئا كاللون مثلا علمنا ما نرى فانما نجد  
بين الحالتين فرقا ضروريا ونعلم ان الحالة الثانية مخالفة للحالة الاولى بلا شبهة ولو كان  
الابصار علمنا بالمبصر لم يكن هنا فرق وكذا نجد الفرق بين العلم بهذا الصوت وسماعه وبين  
العلم بهذا الطعم وذوقه وبين العلم بهذه الرائحة وشمها وبالجسملة فالزائد ههنا هو الابصار  
والسمع والذوق والشم وهكذا (قوله عند الاشاعرة) وكذا عند جمهور المعتزلة  
والكرامية قال في شرح المقاصد الا ان ذلك ليس بلازم على قاعدة الشيخ الاشعري في  
الاحساس من انه علم بالمحسوس بل وان يكون من جمعهما الى صفة العلم ويكون  
السمع علمنا بالمسموعات والبصر علمنا بالمبصرات ولذا قال في المواقف بعد تقرير دليل من  
ذهب الى المغايرة كما اشرنا اليه آقا الشيخ ان يجيب بان ذلك الفرق الوجداني لا يمنع  
كونه علمنا بالافاساير العلوم المستندة الى غير الحواس بخالفة اما بالنوع او بالهوية  
وايضافا كما يصح استدلال الخصم بما ذكره لو امكن العلم بمتعلقه بطريق آخر غير  
المحسوس وهو باطل انتهى وانما اثبت الشيخ هاتين الصفتين زائدتين على العلم لان  
النصوص من القرءان والا حادith ملوئ بمبهما مع امكان اتصافه تعالى بهما فلا حاجة  
الى التاويل (قوله واولهما غيرهم) اى فلا سعة الاسلام والكعبة وابوالحسن البصرى  
من المعتزلة بالعلم بالمسموعات والعلم بالمبصرات على وجه يكون سببا لا انكشاف التام  
غير الانكشاف الحاصل قبل وجود المسموعات والمبصرات وهو الانكشاف التام  
الذى يكون لنا بعد استعمال عينك الحاسنة وحاصل كلامهم ان للعلم بالنسبة  
الى المسموعات والمبصرات تعلقين اولى به ينكشف انكشافا تاما شيئا بالانكشاف  
التعقل الذى يكون لنا بعد استعمال القوة العاقلة وتعلق آخر حادث يحصل بعد  
حدوثها به ينكشف انكشافا جليا شيئا بالانكشاف التجلى الذى يكون لنا بعد  
استعمال الحاسنة المذكورتين فباستبار التعلق الاول علم فقط وباستبار التعلقين



معانيه سمعاً وبصراً قال الكل علم ويرد عليه ان شان كل معلوم حادث كذلك فلا يد  
للمسموعات والمبصرات من حالة زائدة وهي التي ادعيها سمعاً وبصراً وقد سبق  
جوابه نقلاً عن صاحب المواقف فليفهم (قوله فلا يرد ان يقال) يعني لما ثبت العلم  
تعلقين ازل وحادث الاول حاصل قبل وجود المسموعات والثاني حاصل عند وجودها  
وزعموا ان الكل علم لا يرد عليهم ان السمع مثلاً لا يتحد مع العلم لان العلم حاصل قبل  
وجود المسموع والسمع بعد وجوده لان ذلك مبني على الغفول عن اثبات التعلق  
الثاني كما عرفت نعم التعلقان لا يتحدان ~~لكنه~~ لا يقتضي وجود صفة هنا غير العلم  
الا يرى ان حدوث المعلوم غير المسموع والمبصر لا يقتضي اثبات صفة هنا غير العلم  
وهذا التقدير يربط بتسليم من اثبت صفة السمع والبصر بالوجه المذكور بان العلم  
بالمسموع حاصل قبل وجود المسموع واما السمع فلا يوجد الا بعد وجود المسموع  
فيكون السمع صفة مغايرة للعلم وهكذا البصر على ان ما ذكره جار في الذوق والشم  
واللمس بان يقال العلم بالمشعوم والمذوق والملوس حاصل قبل وجوده بخلاف الشم  
والذوق واللمس فلا يتحدان فيلزم ان لا تنحصر الصفات في السمع او الثمان مع اجماعهم  
على ذلك فظهر ان ما قررناه منقوض اما بالجرى بان والتخلف او باستلزامه خصوص  
الفساد وانما قلنا ذلك لان الفناء في قوله فلا يرد ان يصرح في ان الدليل المذكور مندفع  
بما ذكره سابقاً فلا معنى لتسليم بده بالامر المنقطع فلا بد ان يلاحظ فيه ما قررناه  
(قوله فلا تنحصر الصفات عنده في السمع) هذا صريح في لزوم الفساد عليه وقد عرفت  
حقيقة الحال فيه ولا يمكن للمتسليم ان يجيب عنه بانه انما لم يوصف هو تعالى بالشم  
والذوق واللمس لعدم ورود النقل به لان المتسليم ما انضم النقل الى ما تمسك به نعم  
لأنه لا يشاعره بهذا الدليل وضوء النقل الى ما تمسكوا به لاندفع ذلك لان وضوءه  
تعالى بالشم والذوق واللمس مما لم يرد به اذن الشرع فالاولى لهم ان يتمسكوا  
من اول الامر في اثبات صفة السمع والبصر كما هو طريق الشيخ الاشعري ولذا قال  
الشريف في شرح المواقف والاولى ان يقال لما ورد النقل بهما آمنا بذلك وعرفنا  
انهم لا يكونان بالاكتمين الامر وقتين واعترفنا بعدم الوقوف على حقيقةهما هكذا  
ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله عند من لا يقول بالتكوين انتهى) نقل عنه وايضا  
لا يصح على مذهب من لا يقول بالتكوين مطلقاً بل على مذهب الاخرين منهم كما مر  
آتفاً وقد سبق منا ان التحقيق هو هذا المذهب الاخير من مذهبي نقا التكوين في ان  
تعلقات القدرة قديمة او حادثه فراجع (قوله اعترض عليه انتهى) حاصله ان الارادة  
التي من شأنها التخصيص عند التعلق ان تساوى نسبتها الى التعلقين اى التعلق الى  
فعل والتعلق الى تركه او التعلق الى فعله في وقت والتعلق اليه في وقت  
آخر يحتاج الى تخصيص والا يلزم الترجيح بلا مرجح وينقل الكلام الى ذلك المخصص

فيلزم الدور او التسلسل في الخصصات والاى وان لم تتساو نسبتها اليهما بل كان  
تعلقها بجانب واحد وفي وقت لذاته يلزم الايجاب ونفى الاختيار بمعنى صحة الفعل  
والترك الذي اثبتته الاشاعرة ضرورة ان احد الطرفين او احد الوقتين لازم الارادة  
حينئذ والارادة لازم الذات فيكون احد الطرفين لازم الذات وان كان الاختيار بمعنى  
ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل متحققاً حينئذ ولا يجوز ان يكون للارادة والمخصص  
الاخر نوع خصوصية باحد التعلقين بحيث لا تنتهي تلك الخصوصية الى حد الوجوب  
حتى لا يلزم التسلسل ولا الايجاب لانه خلاف المفروض على ان تلك الخصوصية  
لا تكون كافية في الوقوع لا ناقرض وقوعه في وقت وعدمه في وقت آخر فان لم يكن  
اختصاص احد الوقتين بالوقوع بمرجح يلزم الترجيح بلا مرجح وان كان بمرجح يلزم  
ان لا تكون تلك الخصوصية كافية في وقوعه وقد فرضناها كافية هذا خلف  
وبهذا يستدل على بطلان كون احد طرفي الممكن اولى غير بالغ الى حد الوجوب  
مع انه اذا لم تكن الاولوية غير بالغة الى حد الوجوب يلزم ترجيح المرجوح لانه مع تلك  
الاولوية لا حد الطرفين يجوز وقوع الطرفين الاخر لعدم انتهائه الى حد الوجوب فاذا  
فرض وقوع الطرفين الاخر مع وجود تلك الاولوية يلزم ترجيح المرجوح وقد قالوا  
في ابطال هذه الاولوية انه لو تحقق اولوية احد الطرفين لذاته فاما ان يمنع طريان  
الطرف الاخر فيلزم الانقلاب من الامكان الى الامتناع او يمكن فاما بلا سبب فيلزم  
ترجح المرجوح بلا سبب او بسبب فيصير ذلك الطرف المرجوح بالذات راجحاً بالغير  
وهو محال لا امتناع زوال ما بالذات بالغير وهمنا بحاث فلتطلب من اثبات الواجب  
وحواشيه (قوله لا يقال انتهى) جواب عن الاعتراض المذكور حاصله اننا نختار الشق  
الاول ولا نسلم لزوم الاحتياج الى مخصص فان الارادة صفة من شأنها ترجيح احد  
الطرفين لذاتها فاذا تعلقت لذاتها باحد الطرفين اى الفعل والترك يصح صدوره من  
الفاعل من غير احتياج الى مخصص خارج فيجوز تعلقها للمساوى بل للمرجوح  
(قوله لا ناقول) الكلام في وجود تلك الصفة التي من شأنها الترجيح لان تلك الصفة  
ان جاز تعلقها بكل واحد من الضدين بدلالة عن الاخر فتعلقها باحدهما ترجيح  
بلا مرجح وان لم يكن كذلك بل كان تعلقها باحدهما مقتضى ذاتها فالمريد غير قادر  
على الفعل بالمعنى المذكور اذ قد وجب وجود احد الضدين منه لا وجوباً مترتباً على  
تعلق ارادته بل لم يجز منه الوقوع هذا الضد وهذا ما اشار اليه الشريف في بحث  
الامكان من شرح المواقف من ان المختار وان رجح احد مقدوريه بارادته لكن اذا كانت  
ارادته لاحد هما مساوية لارادته الاخر بالنظر الى ذاته توجه ان يقال لم اتصف  
باحدى الارادتين دون الاخرى فان استند ترجيح هذه الارادة الى ارادة اخرى نقلنا  
الكلام اليها ولزم تسلسل الارادات وان لم يستند الى شيء فقد ترجح احد المتساويين على



الاخر بلا سبب هذا فعلى هذا القول لا يستلزمه الترجيح بلا مرجح لكان اوفق لما قصده وبهذا التخصيص قد دفع ما الجيب عنه بان اللازم من وجود تلك الصفة المذكورة هو ترجيح احد المتساويين اى ايجادها من غير مرجح اى من غير سبب داع الى ايجادها مع وجود المرجح الموجود وهو ليس بحال بل هو واقع فان الهارب من التسرع اذ لم يكن له طريقان متساويان فانه يختار احدهما من غير داع وباعث عليه وكذا العطشان اذا كان عنده قدحان والجائع اذا كان عنده رغيفان متساويان من جميع الوجوه وانما المحال ترجيح احد المتساويين من غير مرجح اى موجود وهو غير لازم من كونه الارادة مرجحة انتهى لانك قد عرفت لزوم الترجيح بلا مرجح ههنا لان كلامنا في وجود نفس تلك الصفة على ما هو صريح كلام المحشى لاف ترجيحها احد المتساويين حتى يجاب بالامثلة المذكورة على انهم منعوا عدم وجود المرجح في الامثلة المذكورة اذ لا يلزم من عدم العلم بوجود المرجح هنا عدمه في نفس الامر وان لم يكن ذلك المنع مضر لهم على ما حققه بعض المحققين مع انه لا فرق بين القدرة والارادة حينئذ في كون كل منهما متساوي النسبة الى الطرفين حينئذ يجوز ان يكون مخصص احد المقدورين بالوقوع في وقت معين هي القدرة واستواء نسبتها الى الطرفين والاقوات انما يستلزم الترجيح بلا مرجح لا الترجيح بلا مرجح لان المرجح هنا موجود وهو الذات فابالهم جواز ذلك الترجيح في الارادة دون القدرة هذا وبهذا التخصيص السابق ايضا اندفع ما قيل ايضا من ان يتعلق الارادة بترجيح احد الطرفين محتاج الى تعليل آخر مخصص له وهكذا الى غير النهاية والتعليلات امور اعتبارية لا يجري فيها برهان التطبيق فالتسلسل فيها ليس بحال انتهى لان الكلام ههنا ليس في ترجيحها بل في نفس تلك الصفة على ما حققناه على ان يتعلق وان كان امرا اعتباريا الا انه حقيقى له تحقق في محله وموصوفه في نفس الامر فيحتاج الى المرجح ولا ينقطع بانقطاع الاعتبار كما لا يخفى على من له دراية في القناعة فلا مخلص الا بان يقال ان الارادة اذا كان تعلقها باحد الضدين لذاتها لم تصور تعلقها بالاضد الاخر لجواز تخلف المعلول عن علته التامة في المختار كما ذهب اليه بعض المتكلمين وقد اشار اليه الفاضل الخياي في بعض تعليقاته او بان يقال ليس معنى يتعلق الارادة باحد الضدين لذاتها ان ذاتها تقتضى التعلق به البتة بل معناه انها لا تحتاج في ذلك الى مرجح غير ذاتها وهذه خاصية الارادة فلا يجوز مثله في القدرة فلا يقال ههنا ايضا اذا كانت ارادته لاحدهما مساوية لارادته الاخر لم اتصف باحدى الارادتين دون الاخرى حتى يتقل الكلام اليه ويلزم التسلسل او الترجيح بلا مرجح فاندفع ما اورده الشريف ايضا على ما علمنا اليه مع انه يمكن منع التساوي بين الارادتين وان كان ذلك ممكنا بين المرادين والحق ان الارادة لا تتعلق كما ان الايجاب بالذات لا يعمل لان ذات الارادة تقتضى الترجيح مع وجود المرجح ههنا

وهو الذات ثم انه لم لا يجوز ان يتحقق مصلحة في احد الفعلين اوفى فعل في احد الوقتين اوفى احدى الارادتين فيرجح وجوده على عدمه لا يقال تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من مرجح آخر وهلم جرا في تسلسل لا يتناول فيجوز ان ينتهى الى مصلحة كون كل منهما مصلحة للاخرى ولا يلزم منه ان تقدم كل منهما في الوجود العلمى على وجود الاخرى في الخارج بل على ايجادها ولا ضلالية كذا اشار اليه المولى المحشى وبهذا تدفع الشكوك المذكورة من اول البحث الى هنا فليست ببر (قوله وتحقيقه) اى تحقيق ان العلم غير الصفة التى ترجح احد المقدورين بالوقوع ان العلم اما علم بنفس حقيقة المقدور او علم بوقوعه ووجوده في الخارج وكلاهما لا يكون مخصصا فلا يكون عين الارادة اما الاول فلانه علم تصورى شامل للواجب والممتنع والممكن فهو عالم للواقع وغيره فلا يكون مرجح له واللازم وقوع غير الواقع وهو محال واما الثانى فلان العلم بوقوع الشيء سواء كان واقعا بالفعل او لم يكن واقعا بالفعل لكنه يقع في الحال او الاستقبال وتعلق العلم بوقوعه فيه ضرورة ان للعلم تعلقا ازايا بالمتجددات باعتبار انها مستجد وقد سبق فلهذا العلم تعلق بما هيته وتعلق بوقوعها في اوقاتها تابع للواقع لكونه مما يقع في الحال اوفى الاستقبال اذ المعلوم هو الاصل والعلم صورة له وظل وحكاية عنه سواء كان مقدا عليه كما في العلم بالفعل او مؤخر عنه وهو العلم الانعكاسي والصورة والحكاية فرع وقوع ذلك الشيء ولو تقديرا حتى لو لم يكن ذلك الشيء بتلك الحيثية التى تعلق بها العلم لا يكون علما بل جهلا واذا كان العلم بالوقوع فرعه كما عرفت لا يكون ذلك العلم عين الارادة فيكون العلم متأخرا عن الارادة بمرتبتين هذا فظهر من هذا انه ليس المراد من العلم التصورى والتصديق ما يكون من قسم العلم الحسولى حتى يرد عليه ان علم الباري تعالى حضوري بل المراد العلم بالماهية والعلم بالوقوع والوجود في الخارج سواء كان حضوريا او حصوليا وظهر ايضا ان المراد بالعلم بالوقوع ما يكون ظلا وحكاية عن الواقع سواء كان واقعا في الماضي والحال او الاستقبال فلا يرد عليه ايضا ان كون التصديق فرع الوقوع انما يكون اذا كان الزمان الماضي معتبرا في القضية المصدق بها اما اذا كانت ممكنة عامة او مطلقة عامة او مقيدة بالزمان المستقبل فلا يكون التصديق بها فرع وقوعها اذ هو ليس بواقع بعد انتهى لانه وان لم يكن بعد واقعا في الخارج لكنه واقع في التقدير وذلك كاف في تعلق العلم بها وكونه حكاية عنها بعد وجود المرجح لوجوده في الزمان الا تى واما ما ذكره صاحب نقد المحصل من ان هذا مخالف لما تقر عندهم من ان ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لان هذا صريح في كون الوقوع تابعا للعلم على عكس ما ذكره من كون العلم تابعا للوقوع فقيه بحث لان هذا الوقوع ليس الوقوع الذى كلامنا فيه لان كلامنا انما هو في الوقوع المحقق الذى يتعلق به العلم اولا ولا شك ان هذا العلم تابع للوقوع ولو تقديرا



على معنى كونه ظلا وحكاية وهو العلم الواقع في قولهم المذكور ما علم وقوعه وهذا  
ظاهر وان خفي عليه واما الوقوع التابع للعلم في كلامهم فهو الوقوع الخارج على ان  
التابع للعلم هنا ليس الوقوع بل وجوب الوقوع بناء على علم الله تعالى وقوعه لئلا يلزم  
الجهل ولا يلزم من ذلك كون الوقوع تابعا للعلم كما فهم (قوله وبه) اي بما ذكرنا من ان  
العلم التصوري لا يكون مرجحا وان العلم التصديقي بالوقوع فرع له سواء كان متقدما  
عليه او متأخرا عنه اندفع قول الحكماء ان العلم التابع لوجود الاشياء هو العلم  
الانفعالي الذي يكون مستفادا من الوجود الخارج كعلمنا بالسماء والارض دون  
الفعل الذي يكون الوجود الخارج مستفادا منه كما تصور اول السري ثم تحصله  
وتوجد علمه تعالى بالاشياء قبل وقوعها من هذا القبيل اذ هو تعالى يعلم الاشياء  
كما هي قبل ان توجد فلا يكون تابعا فيجوز ان يكون مرجحا لوقوع الاشياء في اوقاتها  
فلا حاجة الى ارادة غير العلم ولذا قالوا ارادته تعالى علمه بالاشياء على اكل الوجوه  
ويسمونه العناية ووجه اندفاع ما ذكره ان العلم الفعلي ان كان علما بحقيقة الشيء فهو  
عام للواقع وغيره فلا يكون مرجحا ولا يلزم وقوع غير الواقع وان كان علما بوقوع الاشياء  
في اوقاتها فهو تابع للوقوع على ما حققناه فثبت ان ارادوا بقولهم العلم التابع هو  
الانفعالي دون الفعلي ان الفعلي ليس تابعا بمعنى كونه ظلا وحكاية عنه فهو باطل  
وان ارادوا به انه ليس بتابع له في الوجود الخارج لثبوته عليه فهو مسلم لكنه لا يصير  
بهذا القدر مرجحا للوجود المقدور اذ قد عرفت انه متأخر عن الارادة بمرتبتين ايضا  
هذا اذا قلنا ان العلم بوقوع الاشياء في اوقاتها قبل وجودها علم فعلي لعدم وجودها  
في الخارج بعد واما اذا قلنا ان هذا ايضا علم انفعالي والعلم الفعلي هو الذي يتعلق  
بحقائق الاشياء فقط وهو الظاهر من تقرير انقوم فتقرير وجه الاندفاع ظاهر لان  
الحكماء جعلوا العلم الفعلي بهذا المعنى مرجحا والمحشى دفعه بقوله ان العلم التصوري عام  
للاواقع وغيره فعلى هذا يكون الرد بالنظر الى قولهم المقرر هنا وهو دون الفعلي فيكون  
مرجحا واما على التقرير الاول فيكون حصر التبعية المستفاد من قولهم دون الفعلي  
ممنوعا ومندفوعا ايضا وهذا الاخير هو المطابق لظاهر كلام المحشى وان كان الاول اتم  
في الرد هذا هو تقرير المقام ولوامع المنصف فيما قررنا في هذا القول لاطلع على  
اختلال تقرير السلك في ههنا من وجوه فتدبر وانصف وهمنا بحث وهو ان العلم  
بماهية العالم والنظام الاحسن يقتضى وجود العلم على ذلك النظام وان كان العلم  
بوجود ذلك النظام تابعا لوجود العالم على ذلك النظام ولوقوعه في العالم التابع غير العلم  
المخصص ولذا قالت الحكماء ارادته تعالى نفس علمه بالنظام الاحسن من غير تبعات  
قصد وطلب فكون العلم التصوري عاما للواقع وغيره لا ينافي كونه مخصصا في هذه  
الصورة الا ان يقال لا فرق بين علم تصوري وبين علم تصوري آخر فاذا امتنع كونه

مخصصا في بعض الصور يمنع كونه مخصصا في الكل وفيه تأمل وقيل ان الاصحاب قد  
جزموا القول باستواء نسبة العلم الى الضدين كالقدرة وان العلم بالمصلحة لا يكون داعيا  
الى الفعل ما لم تحصل الحالة المعلومة بالوجدان المسماة بالارادة ونهوا على ذلك بانه  
لا وجود الا ويمكن تصويره على وجه احسن منه فوقوعه على ما هو عليه مخصص  
بلا امر مخصص وقد ينه على ذلك انما كثيرا ما تصور امر او نه لم فيه مصلحة لكن لا تفعله  
لكسل مانع اولياء ادعى او اخذ ذلك ما لم يحصل لنا المصلحة في المسعى بالارادة وبالحيلة  
فبعد تسليم ان الله تعالى قادر بمعنى انه يصح الفعل والتركي ينبغي ان لا يتوقف عاقل  
في ان علمه تعالى بوجه المصلحة لا ينبغي في فعله فان هذا العلم لازم لذاته لا يفارقه قطعا  
والا لزم تجهيله تعالى عنه علوا كبيرا ولهذا لزم الفلاسفة القول بالاجاب مع اعترافهم  
بان ايجاد العالم على النظام المتساهد تابع لعلمه بوجه الكمال فيه هذا فظهر من هذا  
ان القول بالقدرة بمعنى صحة الفعل والتركي ينبغي كون العلم مخصصا وبهذا اندفع قوله  
فعم يردان يقال انتهى فافهمهم (قوله نعم يردان يقال انتهى) يعني يردان يقال انه لا يلزم  
من عدم كون العلم بنفس المقدور وحقيقته او العلم بوقوعه مرجحا ان لا يكون العلم  
مطلقا مرجحا لجواز ان يكون المرجح هو العلم بالمصلحة وهو ليس فرعاً للوقوع الفعلي بان  
يكون الفعل الواقع اصلا والعلم بما فيه من المصلحة ظلا وحكاية عنه وهو ظاهر وقد  
عرفت الجواب عنه آنفا فان قلت تلك المصلحة من الامور الممكنة ايضا فلا بد لها من  
مرجح آخر وهكذا فيتسلسل اجاب عنه المحشى في شرح النونية بانه لو سلم فيجوز ان  
ينتهي الى مصلحتين يكون كل منهما مصلحة للآخرى فلا يلزم منه سوى تقدم كل منهما  
في الوجود العلمي على وجود الاخر في الخارج بل على ايجادها ولا فساد فيه ولذا قال  
ههنا ولا يخفى على الانسان انتهى فافهم واجيب عنه ايضا بان العلم بالمصلحة انما يكون  
مرجحا اذا كانت مراعاة الاصلح واجبة عليه تعالى وليس كذلك كما بين في محله فيجوز  
ان يترك ما فيه المصلحة ويفعل ما لا مصلحة فيه فلا يكون مخصصا انتهى وفيه  
ان رعاية الاصلح وان لم تكن واجبة لكن لا شك ان ترك ما فيه المصلحة وفعل ما لا مصلحة  
فيه غير لا يتق بالحكيم تعالى لان معناه انه لا يفعل ما فيه حكمة ومصلحة ولا شك  
ان الحكيم من اسمائه تعالى فكيف يمكن مفارقة صفاته تعالى عنه ولهذا وجه الفاضل  
المحشى فيما سياتى في قول المصنف وما هو الاصلح للعبد فليس بواجب على الله بان مراد  
اهل السنة من نفي الوجوب على الله تعالى نفيه على الخصوصيات على ان المرجح لا يلزم  
ان يكون موجبا فلا شك في جواز ان يكون العلم بالمصلحة مرجحا لبعض افعاله والاجاز  
على الله تعالى ترك ما فيه المصلحة ولهذا قل فلا يخفى الا ببيان انتهى فافهمهم (قوله فلا  
مخصص الا ببيان وجود فعل انتهى) يرد عليه انه يلزم حيث ثبت ان يكون الباري تعالى  
موجبا والا فالسلسل او التبرج بلا مرجح اذ الارادة لا تكون مرجحة ايضا كما سبق



منه في القول السابق والحق ان الارادة مرجحة لما حققناه وان المصلحة ربما تكون  
 مرجحة ايضا كما اشرنا اليها ايضا (قوله ان قلت يلزم كون انتهى) حاصله ان هذه السلوب  
 متحققة في الجماد لانه ليس بمكره ولا ساء ولا مغلوب فيلزم ان يكون مريدا وهو فاسد  
 وحاصل الجواب ان هذا تفسير ارادة يعني لا يلزم من كون ارادة الواجب عبارة عن هذه  
 السلوب كون هذه السلوب في جميع المواد ارادة حتى يلزم كون الجماد مريدا اذ لا يلزم  
 مثلا من كون الانسان حيوانا كون الحيوان انسانا ولت ان تقول في حاصل الجواب  
 انما يلزم كون الجماد مريدا او ينتقض تفسير الارادة بذلك لو كان تفسير المطلق الارادة  
 بناء على اختيار خروج المضاف اليه اي الضمير الرجح الى الواجب في المعرف  
 والتعريف اذ لو كان كذلك في المعرف والتعريف لزم الدور لكون بعض اجزاء  
 المعرف مأخوذا في التعريف واما لو كان تفسير الارادة الواجب على ما هو الظاهر  
 من حال المعرف والتعريف فلا ينتقض التفسير بذلك ولا يلزم كون الجماد مريدا اذ هو  
 خارج عن التعريف بالضمير الرجح الى الواجب واما الدور في دفعه بان المقصود ههنا  
 تفسير ارادته لا الارادة مع الواجب والحاصل انه ان اورد السؤال بان هذه السلوب  
 مساوية للارادة فايما وجدت فوجد الارادة فيه فالجواب ان هذه السلوب اعم من  
 الارادة اذ المقصود ههنا بيان معنى ارادة الواجب فلا يلزم من اتصاف الشيء بهذه  
 السلوب كونه مريدا وهذا مبني على كون الكلام المذكور قضية او على كونه تفسير  
 الممكن لكن باعتبار الحمل الصوري فيه وان اورد بان هذا التفسير شامل للجماد لعدم  
 كونه مكرها ولا ساء ولا مغلوبا بناء على اعتبار خروج المضاف اليه على ما اشرنا  
 اليه فالجواب اننا لانسلم شموله فان الضمير الرجح الى الواجب يأبى عنه واما ما قاله  
 بعض الافاضل من ان مقصود المعترض انه لو كفي مجرد ذلك في صحة اطلاق المريد على  
 الواجب لاصح اطلاقه على الجماد لتحقيق ما يوجب صحة اطلاق فيه وقوله لا يخفى ان  
 جواب المحشى غير تام فقيه ما فيه لان هذا مبني على التقرير الاول الذي اشرنا اليه  
 لان حاصله ان هذه السلوب على صحة اطلاق المريد على الواجب والتقرير بظاهر  
 وهذا جار في حق الجماد فيلزم كونه مريدا وقد عرفت تمامية الجواب عنه بان هذه  
 السلوب ليست امورا مساوية للارادة حتى تكون على صحة اطلاق المريد  
 على الواجب فيلزم كون الجماد مريدا بل هي اعم منها وان المقصود ان ارادة الواجب  
 تلك السلوب ولا يلزم من ذلك ان يكون كل ما توجد فيه تلك السلوب مريدا وانما قلنا  
 ان هذا التقرير مبني على التقرير الاول من التقريرين لان هذا القبائل اعتبر فيه  
 الحكم والحرمان كما اعتبرناه لان هذا مبني على ان القبائل اعتبر كونه تعريفا كما زعمه  
 السلوكي حتى يرد عليه حيث انه ان اورد السؤال بان التعريف صادق على الجماد  
 فيلزم ان يكون مريدا فهو فاسد لعدم صدق التعريف عليه ضرورة اخذ الواجب

في التعريف

في التعريف انتهى على انك قد عرفت في التقرير الثاني صحة وجهة الجواب عنه  
 والجب منه انه قال بعد رد تقرير بعض الافاضل تقريره ان هذه السلوب متحققة  
 في الجواب فلو كان الاتصال مجرد هذه السلوب كافيا في كونه تعالى مريدا لزم  
 ان يكون الجماد مريدا وحينئذ جوباب المحشى موافق له وهو ان هذا تفسير ارادة  
 الواجب يعني ان هذه السلوب انما تكون في ارادة الواجب لا في غيره فلا يستلزم كون  
 الجماد مريدا انتهى ولا يخفى على المصنف ان هذا التقرير برأ حوز من تقرير بعض  
 الافاضل وليس بغاية فاما معنى رده وقبول ما قرر به نفسه على ان ما قررره في الجواب  
 بقوله يعني انتهى لا يتخلو عن كدر لانا لانسلم ان هذه السلوب انما تكون في ارادة الواجب  
 فان بني ذلك على وجود الضمير فقد التزم تقرير الاعتراض على كونه اعتراضا على  
 التعريف فوقه فيما هرب منه وان بني ذلك على مجرد ان هذه السلوب لا تكون في غير  
 ارادة الواجب ففساده ظاهر والحق ان الاعتراض المذكور يمكن  
 بكل من التقريرين وان الجواب المذكور يمكن تطبيقه على كل منهما  
 فتدبر في هذا فقد ضيقا علينا الجمل كما لا يخفى على اهل المقال (قوله نعم يرد عليه)  
 يعني يرد عليه الارادة اذا كانت عبارة عن السلوب المذكورة لا تكون مرجحة  
 لتخصيص احد المقدورين بالوقوع في بعض الاوقات لانها حينئذ عبارة عن العدم  
 ونسبتها الى كل الاوقات والمقدورات على السواء فينبغي ان يكون راجعا الى ثبوت كون  
 الارادة صفة ثبوتية رآية على ذاته ثم ان مقصوده من هذا الكلام توجيه قول  
 الشارح وفيما ذكر تنبيهه على الرد على من زعم انتهى لان المصنف لما جعل الارادة  
 والمشيئة عبارة عن صفة ثبوتية حصل بذلك رد من زعم انها عبارة عن السلوب  
 وان كان في ظاهر الحال الاراد عليه (قوله وان اريد ان) اي ان اريد ان الفعل يصدر  
 عن الذات مع عدم كونه مكرها وساءيا ومغلوبا في ذلك الصدور وحينئذ تكون  
 الارادة عبارة عن صدور الفعل عن الذات والحالة هذه فهو قول بان الواجب  
 موجب في افعاله فتكون الافعال حينئذ مقتضى ذاته من غير ان تكون بتوسط الارادة  
 التي بها يصح الفعل والترك وهذا الاحتمال هو الظاهر ولذا قال في شرح المقاصد لا يخفاء  
 في ان هذا موافق للفلاسفة في ثبوت كون الواجب مريدا الى فاعلا على سبيل القصد  
 والاختيار نعم لا يكون موافقا لهم ايضا في الاحتمال الاول لان حاصله ايضا ان  
 كون الارادة مرجحة لكن الظاهر هو الموافقة عند هذا الاحتمال قال بعض الافاضل  
 هذا القبائل اثبت المشيئة فان كان هي المرجحة فلا يلزم الايجاب هذا والظاهر ان من  
 زعم صدور الفعل عن الذات على هذه الحالة يلزمه القول بالايجاب سواء اثبت  
 المشيئة او لا (قوله الملازم غير مسلمه عندهم) لان هذا الزعم لما زعم ان مشيئة الله  
 تعالى واداته فعل عبده عبارة عن امر اياه كان معنى قوله ولو شاء لوقع لوامر لوقع

في التعريف



حينئذ تكون الملازمة غير مسلمة عندهم اذ لا يلزم من الامر الارادة اذ لو تعلق ارادته بفعل المكلف الذي امر به لكان الفعل واقعا عنه من غير قدرته على الترك فيكون امره امرا لا يدخل تحت قدرته فلا يلزم من الامر الوقوع وان لم يلزم من الارادة فالاستدلال المذكور تام عندهم اهل السنة لا عندهم وهذا معنى قوله الملازمة غير مسلمة عندهم لكن الكلام على التحقيق وان لم يقطن له بعض الافاضل وزعم ان كلام المحشي لا يحصل له ذلك ان تقول في بيانه انهم لما زعموا ان الارادة والامر شيء واحد وزعموا ان ارادة الله تعالى فعل عبده عبارة عن امره اياه به لزمهم ان يجوزوا تخلف مراده عن ارادته في مثل هذه الصور اذ لو لم يجوزوا ذلك تخلف مع كونه عبارة عن الامر لكان الامر المذكور تكافيا بما لا يطاق فتكون الملازمة المذكورة غير مسلمة عندهم وان كانت تامة عندهم اهل السنة الذين حكموا بغيره الامر للارادة والمشيئة فيكون الاستدلال المذكور الذي ساقوه ههنا غير تام على ما زعموا وان كان تاما في الواقع وبالجملة تخلف المراد عن الارادة جائز عندهم لانهم يقولون ان الله تعالى اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق لكنه لم يقع بناء على زعمهم المذكور فتكون الملازمة المذكورة غير مسلمة عندهم وان استدلوا بها هكذا ينبغي ان يحقق هذا المقام وبعضهم يسلون الملازمة ويفرقون بين الارادة والمشيئة ويقولون تخلف المراد عن الارادة جائز دون ما يتعلق به المشيئة قال السلوكي واعلمهم يخصون المشيئة بالمشيئة القسرية اقول والظاهر انه لا فرق في ذلك بين الارادة والمشيئة لانهم لا يجوزون تخلف المراد عن الارادة في الارادة القسرية وانما ذلك في التقويضية كما ههنا فالظاهر ان الكل لا يسلون تلك الملازمة هذا (قوله لكن الكلام على التحقيق) وهو ان كل ما اراد الله تعالى فهو كائن ومراده وان لم يكن مرضيا ومأمورا به بل قد يكون منهيا عنه اجماعا ولا مانع في ذلك لانا علم ان الشيء قد يكون مرادا وينهى عنه وقد لا يكون مرادا ويؤمر به لحكم ومصلح ولا ينكره عاقل وقد قال الله تعالى ولو شاء ربك لآمن من في الارض كلهم جميعا وقال تعالى ولو شاء لهداكم اجمعين وقال عليه السلام ما شاء الله كان وما لم يشأ لم يكن نعم اعترض ههنا بان قوله عليه السلام ما شاء الله تعالى كان لو انضم الى قوله تعالى وما تشاؤون الا ان يشاء الله تعالى ينتج ان ما تشاؤون كائن لا محالة فيلزم عدم جواز تخلف المراد عن ارادة العبد لكنه مدفوع بان القياس المنتظم من الآية والحديث هو ان كل ما شاء الناس فهو شيء شاء الله تعالى وكل ما شاء الله تعالى فهو كائن وان المراد من الآية اي الصغرى الموجود ومن الحديث اي الكبرى المعدوم فلم يتكرر الوسط فلا يكون قياسا اذ المعنى حينئذ ان الشيء الموجود الذي شاءه الناس فهو موجود بمشيئة الله تعالى وكل معدوم شاءه الله تعالى فهو موجود وهذا ليس بقياس حتى يلزم تخلف المحال كذا قال بعض الفضلاء والاولى في الجواب

عندي ان يقال بل هو الحق انه لا ينتظم من الآية والحديث ههنا قياس لاسيما عند الحنفية اذ الاستثناء هو التكلم بالباقي بعد الدنيا فالخاصل في الآية بعد الاستثناء هو عدم حصول المشيئة من العباد فكيف ينتظم منه ومن الحديث قياس على هيئة الشكل الاول اذ الصغرى حينئذ سالبة وهي لا تنتج في الشكل الاول على ان الخاصل في النتيجة حينئذ ان الذي لم يشأه الناس فهو كائن وهو فاسد لان الذي شاءه فهو كائن كما زعمه المعارض الا ان تكون كلمة ما موصولة وذابعا لجدامع انا نقول ايضا انه ما وجد شيء بمشيئة العباد الا بمشيئة الله اياه على ما هو منطوق الله فمحصل القياس حينئذ ان ما وجد بمشيئة العباد المنضم اليها بمشيئة الله شيء شاءه الله تعالى وكل ما شاءه الله تعالى فهو كائن ينتج ان ما وجد بمشيئة العباد المنضم اليها بمشيئة الله تعالى كائن لا محالة ولا شك في حقيقة هذا لكن الحق انه لا ينتظم منهما القياس هذا (قوله قيل عليه) القائل مولانا صلاح الدين الرومي قال السلوكي في القائل مولانا زاده وهو الشارح الاخير للعقائد وحاصل كلامه ان الدليل المذكور اعني قوله اذ قد يخبر الانسان انتهى انما يدل على ان المعنى الذي يجده الخبير حين الاخبار مغاير للعلم بمعنى التصديق اليقيني لا المطلق العلم الشامل للتصور والتصديق فان كل عاقل بصدد الاخبار يحصل في ذهنه صورة ما خبر به بالضرورة وان كان شاكيا في ذلك اوجاز ما بخلافه كما في صورة الجهل المركب ضرورة ان الكل من افراد مطلق التصور وعلى تقدير التسليم لا يتم في شأن الباري تعالى الذي هو المقصود ههنا اذ لا يمكن ان يقال انه تعالى اخبر عما لا يعلم لانه يستلزم الجهل والكذب الخالين على الله تعالى فان كان مقصودهم بما ذكرناه ههنا قياس الغائب على الشاهد على معنى انه لما ثبت مغايرته للعلم في الشاهد فكذا في الغائب اذ لا يختلف فيهما حقيقة الخبر فقد عرفت ان الدليل المذكور لا يتم في شأن الباري تعالى فلا يصح القياس المذكور ههنا على ان القياس المذكور وان صح لا يقيد في المطالب التي يطلب فيها اليقين كما ههنا فاقوله وقياس الغائب على الشاهد انتهى مبني على التسليم فافهم وبما حررنا اندفع ما قيل من ان القائل غفل عن قوله وهو يعلم خلافا لان هذا صريح في ان الخبر في هذه الصورة غير عالم بوقوع النسبة وليس له ايضا ظن ولا شك فيه لظهور ان شيئا من ذلك غير حاصل له فالدليل المذكور كادل على مغايرته للعلم اليقيني يدل ايضا على مغايرته لمطلق العلم انتهى فلقد اشتبه عليه الفرق بين مطلق العلم وبين العلم اليقيني وان لم يكن لا تقا بمصعبه هذا وقد اجيب عنه بان من ينكر الكلام التقسي يجعل الامر القائم بنفسه في صورة الاخبار اعتقاد مضمون الخبر وينكر ان يكون امرا آخر واردة يسمى كلاما ولا يجعله تصوره الخالي عن الاعتقاد الذي يصلح ان يكون مدلول الكلام الخبري في زعمه هو العلم التصديقي دون العلم التصوري فلا حاجة الى بيان مغايرته له ثم اذا ثبت



بهذا الوجه التغاير بينه وبين العلم والارادة لم يبق وجه للاسكار الذي ثبت في شأنه التواتر  
فلا حاصل لقوله وقياس الغائب على الشاهد لا يفيد اذ ليس اثبات الكلام بالقياس  
بالتواتر وبالجملة فالمتصود ههنا مجرد تصوير الكلام النفسي بحيث يمتاز عن اللغظي  
وعن العلم والارادة واما اثباته للواجب تعالى فذلك بما نقل عن الانبياء عليهم السلام ورد  
بان المقصود ههنا هو التحقيق لا الالزام وانا لانسلم ان العلم التصوري لا يصلح ان يكون  
مدلول الكلام الخبري وانما هو فيما اذا كانت دلالة الكلام الاخباري عليه دلالة وضعية  
اما لو كانت دلالة الاثر على المؤثر فيكون العلم التصوري مدلول الكلام الخبري فلا بد  
من بيان مغايرته له ايضا وبان مقصود القائل من قوله وقياس الغائب انتهى ان مغايرة  
تلك الصفة للعلم والارادة في شأن الباري لا تثبت بهذا الدليل الذي ثبتت به المغايرة على  
ما زعمه المستدل بالقياس الغائب على الشاهد وهو لا يفيد وليس مقصوده ان اثبات  
اصل صفة الكلام بالقياس وهو غير مفيد حتى يرد عليه ان اثبات اصل صفة الكلام  
بالتواتر لا بالقياس فلا محصل لقوله وقياس الغائب انتهى اذ لا يخفى على احد فضلا عن  
هذا القائل ان اثبات صفة الكلام انما هو بعد قوله ويسمى هذا انتهى وان المقصود  
ههنا بيان المغايرة وذا لا يثبت في حق الباري الا بالقياس كما فهمه المعارض واقول  
في الرد الاول بحث لانه لا كلام في ان الكلام الخبري يدل قطعا على ان لا متكلم به علما  
حصل في ذهنه ولو تصورا وهو الذي اراد الراد بقوله دلالة الاثر على المؤثر لكن الكلام  
ههنا فيما هو الباعث والسبب على ذلك الكلام الخبري فاننا نعلم قطعا ان العلم التصوري  
لا يكون باعثا على ذلك وقد سبق مثله في الارادة ان العلم التصوري عام للواقع وغيره  
فلا مدخل له في شيء سوى التصور بحقيقة الشيء وبهذا ظهر انه لا حاجة ههنا لبيان  
الدليل على الالزام كما فهمه المجيب والذي يخطر بالبال في توجيه مغايرته للعلم وفي  
توجيه تخصيص بيان المغايرة بالعلم التصديقي دون التصوري كما فعلوه هو ان صفة  
الكلام التي ادعيها ههنا اثار خارجي هو الكلام كما ان للارادة ايضا اثارا خارجيا واما  
العلم فان كان تصوريا فليس له اثار خارجي يشهد به الوجدان وان كان تصديقا فيحتمل  
ان يكون له اثار خارجي مثل الكلام الخبري فلذلك خصوا بيان المغايرة ههنا بين الكلام  
النفسي وبين العلم بالعلم التصديقي والذين غفلوا عن هذا قالوا ما قالوا وما يدل على  
ما ذكرنا ان الخشيش صرح فيما سبق بان العلم التصوري لا يكون من جملة العلم التصديقي  
وان احتمل ان يكون لكنه تابع للوقوع المتأخر عن الارادة فلا يكون من جملة ما قد صرح  
بان العلم التصوري لا يشبهه بالارادة اصلا وانما الشبهة في العلم التصديقي فكذلك نقول  
ههنا الكلام الخبري عبارة عن الاثر الخارجي والعلم التصوري لا يكون مؤثرا فيه  
وانما الشبهة في العلم التصديقي فلذلك خصوه بالبيان وبهذا التحقيق ظهر الجواب عن  
الاعتراض المذكور الى قوله على انه لا يتم في شأنه انتهى واما الجواب عنه فلان

مقصود المشايخ ليس اجرا هذا الدليل بعينه في صفة الكلام للباري كما فهمه بل نقول  
فيه كما حققناه كما ان العلم التصديقي فينا لا يكون مبدءا للكلام الخبري كذلك لا يكون  
مبدءا له في الباري تعالى ايضا وهذا القدر كاف في القياس ولا يلزم ان يتخذ المقيس  
والمقيس عليه من كل وجه ولو سلمنا الباعث في صدور الكلام الغير الخبري  
عن الباري اذ قد عرفت ان العلم التصوري لا يكتفي في ذلك فلا بد ههنا من مبدء آخر غير  
العلم فكذلك في العلم التصديقي بالنظر الى الكلام الخبري على ان اثبات سائر الصفات  
ايضا بقياس الغائب على الشاهد ان تم والافلا فلا جهة لتخصيصه بالكلام والذي  
ينبغي هو ان لا يتوقف في كون الكلام مغايرا للعلم وانما الشأن في مغايرته للارادة  
هذا وبما حققناه اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان ذات فرعون وهامان  
وامثالهما ليست قائمة بذاته تعالى بل القائمة به العلم بهذه المعاني او قدرة التعبير عنها  
واظهارها فهو اما راجع الى صفة العلم كما قيل اولى صفة القدرة كما يمكن ان يقال  
فانظروا ان صفة الكلام لا تكشف بهذا البيان بل ينبغي ان يحال علمها الى الله تعالى  
انتهى لانك قد ظهر لك مما حققناه به دليلهم مغايرة الكلام للعلم ظهورا لا خفاء فيه  
واما معرفة حقيقة الكلام النفسي لله تعالى فممتنعة او ممكنة غير واقعة وهذا مما لا شك  
فيه والمشايخ ما ادعوا بهذا البيان الاطلاع على كنه صفة الكلام ولعمري ان هذا  
قريب ما فيها مزية (قوله واعلم ان هذا المقام من مجاز الافهام) نقل عنه يجوز بالجم  
والحاء المهملة انتهى فعلى الاول من جزئ الموضوع اجوزه جوازا سلمته وسرت فيه  
وعلى الثاني من حاز الابل يحوز ويحيز والخوز والخيز السوق اللين ولا يخفى ما فيها  
من اللطائف والاستعارات ويحتمل ان يكون بالحاء والراء المهملتين فيكون  
كتابة عن صعوبة هذا المقام ويحتاج حله الى توفيق الملك العلام ثم ان المقصود من  
هذا الكلام بيان ان ههنا امرا غير الكلام اللغظي وانه ليس شيئا من العلوم  
التصورية والتصديقية وان بيان الشارح لا يفيد مغايرته للعلم التصوري فاندفع  
الاعتراض المذكور فتدبر (قوله المعنى الذي اه) يعني ان المعنى الذي نجد من انفسنا  
حين التعبير عنه بعبارات مختلفة ومدلولات متتكة لا يتغير بتغير العبارات  
ومدلولاتها فان تلك العبارات ومدلولاتها وان اختلفت وتعددت بحسب اختلاف  
الازمنة والاشخاص ضرورة ان لكل زمان حكا ولكل شخص استعدادا مختلف  
تلك العبارات ومدلولاتها بحسب الازمان والاستعدادات لكن ذلك المعنى الذي  
نجد من انفسنا لا يختلف اصلا لان ذلك معنى يستوي فيه العربي والجمي والبدوي  
والقروي والمدني فبأي تعبير عبر لا يحصل فيه التفاوت اصلا الا يرى ان قولنا زيد  
قائم وزيد ثبت له القيام وانصف زيد بالقيام الى غير ذلك من الاداء تعبيرات عن واحد  
فاختلف تلك المدلولات اللغوية مع عباراتها بحسب اختلاف الاوقات



والاستعدادات لا يقتضي اختلاف ذلك المعنى وتغيره بل كما يدل على ذلك المعنى  
بالعبارة يدل عليه بالكتابة والاشارة ايضا لان هذا المعنى كما اشترنا اليه هي المدلولات  
الثواني المطروحة على طرف التي يستوى فيها جميع الاستعدادات في جميع الاوقات  
كما اشير اليها في فن البلاغة فعلم انه غير الكلام اللفظي الذي هو عبارة عن العبارات  
المتكثرة والمدلولات المختلفة والحاصل ان ذلك المعنى غير متغير والكلام اللفظي  
متغير فغير المتغير غير المتغير فلا يرد ان يقال الكلام النفسي مدلولات اللفظ  
والمدلولات حادثة لتغيرها بتغير العبارات فيلزم قيام الحوادث بذاته تعالى هذا قال  
بعض الافاضل الكلام النفسي مدلول اللفظي عندها هل الحق لكنه لكونه عبارة عن  
معنى حاصل في النفس شيء واحد لا يتغير بتغير العبارات عنه وما ذكره من قوله فليس  
ذلك عين مدلول اللفظ اي العبارات المتكثرة في توجيه مرادهم بعيد بمراحل عن  
كلامهم ولعله اراد بالكلام النفسي المعاني الاصلية التي جعلها علماء البيان  
مطروحة على الطرف وسموها الاغراض التي يريد المتكلم اثباتها وتفيها وسوقها فيها  
كل افراد الانسان والظاهر من كلماتهم ان الكلام النفسي هو المعنى الذي يجده  
المتكلم في نفسه ويدور في خلدته ويقصد حصوله في نفس السامع ليجري على موجب  
وربما يعرف به ابو هاشم ويسميه الخواطر وهذا صريح في ان مرادهم منه هو  
مدلولات اللفظ هذا ورد بانه ليس المراد بقولهم الكلام النفسي مدلول اللفظي  
انه مدلوله اللغوي المتغير بتغير العبارات وكيف وهو يستلزم قيام الحوادث  
بذاته تعالى بل المراد انه المعنى الذي هو غرض المتكلم من الكلام الذي لا يتغير  
بتغير العبارات والاصطلاحات وهو الاصل بالنسبة الى اللفظ المعبر عنه بالمعنى  
الثاني في الاصطلاح حتى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى وفيه بحث لان هذا  
المبحث لا يتم الا بقياس الكلام النفسي لله تعالى على الكلام النفسي فينا ولا يلزم  
من كون الكلام النفسي فينا متغيرا بتغير العبارات كون الكلام النفسي  
لله تعالى متغيرا بتغير العبارات لتنزهه تعالى عن الجوارح على ان الكلام النفسي  
حينئذ عبارة عن شيء واحد مجمل لا يتغير بتغير العبارات المفصلة وانما المتغير هنا  
هو المدلولات التفصيلية ونظير هذا ما حققناه في معلومات الله تعالى بان الكل  
حاضر عنده مجملا وانما التفصيل والتكثير بالنظر الى اوقاتها وامكنتها فلو كان الكلام  
النفسى عبارة عن مدلول اللفظي بهذا المعنى لا يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى  
ثم ان قول المحشى فليس ذلك عين مدلول اللفظ ليس بنص فيما قررناه اولاً بل يحتمل  
ان يكون مراده ان المعنى الذي نجده من انفسنا امر مجمل قابل لتعابير مختلفة  
فليس ذلك عين مدلول اللفظ لكونه مفصلاً ومتغيراً بتغير العبارات بل الظاهر هو  
هذا وان اقتفينا اولاً في تقرير الكلام ببعض المناظرين فلا يرد عليه ما ذكره بعض

الافاضل ويمكن ان يقال المدلولات الثواني التي اشترنا اليها هي عين مدلولات  
اللفظ في الحقيقة لكنها متغيرة بالاجمال والتفصيل ولذلك وصفت تلك  
المدلولات بالثواني والاول بالاعتبارين فلا اختلاف بين ما ذكره المحشى وبين ما اشار  
اليه بعض الافاضل فظهر من هذا ان كلام المحشى قابل لكل من التوجيهين وان  
ما اكهم متقارب بل واحد فتدبر وبالله التوفيق (قوله ثم ان الشاك اه) اشارة الى  
بيان مغايته للعلم بعد الاشارة الى ان هنا امر غير الكلام اللفظي يعني ان الشاك  
يحصل له التصورات الثلاثة ولا يجد ذلك المعنى اعنى النسبة الايجابية عند عدم  
قصد الاخبار عنه فيكون الكلام الخبري مغايراً للتصور ما خبر به اذا لم يصدر عنه  
الاخبار بمجرد حصول التصورات الثلاثة له ثم انه اذا قصد الاخبار عن ذلك يجد في  
نفسه تلك النسبة الايجابية التي يعبر عنها بريد قائم او ثبت له القيام اراتصف زيد  
بالقيام الى غير ذلك من التعابير مع عدم علمه بوقوع النسبة لكونه ظاناً او شاكاً  
مع علمه بعدم وقوعها فعلى كل تقدير يكون مغايراً لتصديق ما خبر به ايضا والحاصل  
انه قد توجد التصورات بدون التصديق فلا يصدر منه الكلام الخبري لعدم  
حصول التصديق له وقد يصدر منه الكلام الخبري من غير تصديق هنا بل مع  
التصديق بخلافه فلا بد لمثل هذا الكلام الخبري من مبدأ مغاير للتصور والتصديق  
حتى يكون باعنا لهذا الكلام الخبري ولما كان الحال في الاخبار في هذه الصورة  
ما ذكرنا كان الاخبار في حقه تعالى ايضا مثل ذلك لان حقيقة الاخبار  
فيهما متحدة وان اختلف الخبران في بعض الاوصاف على انك قد عرفت ان العلم  
مطلقاً لا يكون مبدأ لشيء ولا بد للكلام من مبدأ به يصح صدوره عنه فلا شك  
في مغايته للعلم وانما الشأن في المغايرة للارادة وبما حررنا اندفع ما اورد عليه  
اولاً انه يرد عليه بعض ما يرد على الاول من ان هذا الدليل غير تام في ذاته تعالى  
اذ لا يصح كونه تعالى شاكاً ولا اخباره عما لا يعلم وقوعه وقياس الغائب على  
الشاهد لا يفيد وثانياً انه ان اريد بعدم علمه بوقوع النسبة عدم التصديق به فسلم  
لكنه لا يفيد المغايرة لمطلق العلم وان اريد عدم تصوره ايضا فمنوع وثالثاً  
وهو يرد على الاول ايضا اننا لا نسلم تحقق حقيقة الخبر في تلك الصورة بل ليس ههنا  
الا مجرد لفظ الخبر انتهى اما الاول فلانه لا يلزم في القياس ان يتحد المقيس والمقيس  
عليه من كل وجه على ان الكلام اللفظي لله تعالى اثر خارجي ولا بد له من مبدأ غير  
العلم لما عرفت ان العلم لا يكون مبدأ ومرجحاً مع ان قياس الغائب على الشاهد  
لا يخص بصفة الكلام واما الثاني فلان معنى قوله مع عدم علمه بوقوع النسبة عدم  
التصديق به بل مع علمه بوقوع خلافه وليس معناه عدم تصوره ايضا اذ لا ينكر وجود  
التصور ههنا لكن المقصود منه انما هو بيان مغايته لتصديق ما خبر به وذلك محقق



في هذه الصورة واما مغايرته لتصور ما خبر به فقد علم من قوله ولا يجز ذلك المعنى  
عند عدم قصور الاخبار وهذا كاف في المغايرة واما الثالث فلان الوجدان شاهد على  
انه وان لم يكن هنا حقيقة الخبر لكنه لا بد هنا من معنى يكون مدلوله لا يباعث لذلك  
الكلام الخبري والحق ان مدلول الكلام الخبري ليس الا التصديق وهو غير موجود  
هنا فلا بد له من مدلول آخر وان لم يكن ذلك المدلول تصورا وهو ظاهر ولا تصديقا  
كما هي هنا ثبت ان للكلام الخبري مدلولاً مغايراً للتصور والتصديق فكما ثبت بهذا  
مغايرته للتصور والتصديق ثبت مغايرته لمدلول اللفظ ايضا كما بينه اولاً وان تقول  
التصور لا يكون باعثاً على الكلام الخبري وانما الباعث على ذلك هو التصديق  
وذا غير موجود هنا ففي مثل هذه الصورة امر باعث على التكلم بذلك الكلام  
الخبري فذلك الامر هو الذي نعتي به وهو مغاير للعلم مطلقاً الى هذه الوجوه التي اشرنا  
اليها اشارة بقوله فتدبر وبالله التوفيق ويده ازمة التدقيق (قوله وهو يريد ان لا يفعل  
ليظهر عذره) فان ضربه حينئذ ذلك العبد ليس لانه خالف ما يريد لان العبد في هذه  
الصورة فعل ما اراده بل لانه خالف امره وان لم يكن ذلك مراداً فكان ذلك دليلاً على  
المخالفة في كل امر اراده فاستحق الضرب وان لم يكن مستحقاً في خصوص هذا الامر  
ليكونه وافق ما اراده وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان الامر لو لم يستدع  
الارادة كيف يقدر في ضرب العبد من يأمره بما لا يريد اذ لا وجه للضرب حين  
العمل على وفق ارادته انتهى والحق ان هذا المبحث مبني على ان الامر غير الارادة وهو  
التحقيق عند اهل السنة كما سيأتي فلا يلزم من كون الشيء مأموراً كونه مراداً وسره  
ان كلا من علم الله تعالى وارادته لا يقتضي الخبر اما الارادة فلان الله تعالى انما يريد  
من العباد ما اراده على حسب استعدادهم واما العلم فلانه تابع للوقوع على ما سبق  
ولك ان تقول ان الله تعالى انما يريد من العبد ما يفعله باختياره او يتركه وكذا يعلم  
من العبد فعله او تركه باختياره فكل منهما عند التحقيق تابع للوقوع ومع هذا  
فلا يقع الا ما يعلم ويريد منه من غير لزوم خبر في ذلك وانما امر بعض عباده بما يخالف  
مراده منه اظهارة بقصوره وائفاء الى انه لو صرف قدرته وارادته فيما يطابق رضاه  
تعالى لامكن له ذلك وان التقصير انما هو منه فعلى هذا يكون الامر غير الارادة  
في حق الله تعالى كما ان الامر غير الارادة في حق العباد كما سبق فظهر ان للامر مدلولاً  
غير الارادة وهو الذي نعتي به اذ لا يجوز اخلاء اللفظ عنه فليفهم (قوله والحق ان  
الامر تعبير عن الحالة الذهنية) ولعل المراد بها هي الحالة الباعثة على ذلك الطلب  
المخالف لما اراده وانكارها مفسدة وتلك الحالة مغايرة للعلم وهو ظاهر وللارادة  
ايضا ضرورة تغاير الامر والارادة ههنا واما وجود الارادة ههنا ايضا لكونه  
بمعنى الطلب ولا رادته بهذا الامر اظهارة عصيان عبده مثلاً فلا ينافي كون الامر

عبارة عن الحالة الذهنية غير الارادة لانها لازمة لهذا الامر لا مدلول له والتحقيق  
كما اشرنا اليه ان الكلام اللفظي سواء كان خبراً او امراً لا بد له من منشأ ينشأ  
ذلك منه والعلم مطلقاً لا يكون منشأه وكذا الارادة ايضاً لانها مخصوصة فلا بد هنا  
من مبدأ يكون منشأه لذلك الا يرى ان وجود المكونات احتاج الى صفة اخرى  
غير القدرة والارادة فكذا الكلام اللفظي محتاج الى صفة ينشأ ذلك منها سواء  
كان في المخلوق او الخالق نعم يكون الامر حينئذ مشكلاً على من انكر التكوين  
ليكنهم قالوا يكون القدرة مؤثرة دون الارادة فلعل المراد بالحالة الذهنية  
هو ذلك المنشأ الذي حققناه فاندفع ما قاله بعض الافاضل من ان اللفظ انما يعبر به  
عما يدل عليه وضعاً وهذه الصفة موضوعه للطلب الحاصل للمتكلم فان اراد انها  
قد عبر بها ههنا عما وضعت له فهو مكابرة لان انكاره مكابرة كما زعمها وان اراد  
انها ترجع عن معنى الطلب فلا بد ان يكون متصوراً له فذلك المتصور ليس له  
وجود عيني اتفاقاً ولا وجود ذهني عندنا فكيف يعد كلاماً نفسياً وان اراد انه  
ما لم يعرض له حالة باعثة على تلفظ هذه الصيغة لم يتلفظ بها فلا يلزم ان تكون تلك  
الحالة كلاماً نفسياً بل هي ارادة امر يفهم منه المخاطب طلب المتكلم كما ذكره  
صاحب المواقف انتهى ووجه الاندفاع ظاهر مما حققناه اذ المراد هو الشق الثالث  
وتلك الحالة مدلول الامر الذي هو المعنى الموجود في النفس وليس ذلك ارادة امر  
يفهم منه المخاطب طلب المتكلم بل تلك الارادة لازمة لها على ان تلك الارادة  
امر اعتباري والنزاع ههنا في كون الكلام مغايراً للارادة الموجودة مع  
انك قد عرفت ان الارادة لا تكون مؤثرة فلا بد هنا من امر يكون مؤثراً في صدور  
ذلك الامر منه ثم يمكن اختيار الشق الاول ويقال التحقيق ان الامر غير الارادة  
فتلك الصيغة عبر بها عما وضعت هي له ولا نسلم انه مكابرة بل هو التحقيق بالقبول  
(قوله قال في التلويح ثبوت الشرع اه) الظاهر ان مراده ان ثبوت شريعة نبينا عليه  
السلام موقوف على وجود الباري وعلمه وقدرته وكلامه وعلى تصديق النبي بدلالة  
مجازاته اما توقفه على ما عد الكلام فلان ثبوت موقوف على ثبوت نبوته عليه  
السلام وهو موقوف على ظهور امر خارج للعادة يكون فعل الله قطعاً لان ذلك  
الخارج ليس الا التصديق منه تعالى حال ادعائه النبوة موافقاً لدعواه ولا شك ان  
صدوره منه تعالى على ذلك التوافق موقوف على كونه تعالى قاعلاً مختاراً موجوداً  
عالمًا قادراً على ايجاد ما طلبوا خلاف العادة اذ لو كان تعالى موجباً لما كان قادراً  
على فعل ما طلبه الامة من النبي عليه السلام وايضاً الرسول هو الذي قال ارسلني الله  
اليكم لتبليغ احكامه مقارناً بالدلالة القطعية على مدعاه فلا بد ان يكون المرسل تعالى  
موجوداً قادراً على الارسال وعلى اعطاء ما اراده ونال ما لا يحكم التي في يده عليه



السلام واما توقفه على الكلام فلان اكثر الاحكام التي جاء بها النبي عليه السلام مأخوذ من الكتاب وهو اقوى الادلة الشرعية وثبوته موقوف على كونه تعالى متكلم ولا معنى له سوى انه يتصف بالكلام وان نازع فيه المعتزلة هذا وانما قلنا الظاهر ان مراده ما ذكرنا لان مطلق الشرع لا يتوقف على التصديق بكلامه اذ يجوز ارسال الرسل الى قوم بان يخلق فيهم علما ضروريا برسالتهم وما يتعلق بها من الاحكام بخلق الاصوات الدالة عليها وصدقهم بان يخلق المعجزة في ايديهم من غير احتياج في شيء من ذلك الى اتصافه تعالى بالكلام وهذا وان كان ممكنا لكن كلامه في التلويح ظاهر في بيان ان شريعة نبينا عليه السلام موقوفة على التصديق بكلامه تعالى كما اشرنا اليه فلا يلتفت الى ما ذكره بعض الافاضل مستندا بالجواز المذكور لانه مبني على الاشتباه بين الشرع المطلق وبين الشرع المراد ههنا وانما قال بدلالة معجزاته لان تصديق النبي عليه السلام لو كان بالشرع لزم الدور قطعاً لتوقف الشرع على ذلك التصديق كما هو ظاهر كلامه (قوله فبين كلاميه تدافع) لان ما في التلويح يدل على ان الايمان بكلامه لا يتوقف على ثبوت الشرع وكلامه ههنا يدل على انه موقوف على ثبوت الشرع حيث اثبت كلامه بالاجماع الذي هو من الادلة الشرعية وكما ان بين كلاميه في كتابيه تدافعا كذلك بين كلاميه في هذا الكتاب تدافع حيث قال في بيان قوله الحى القادر السميع اه وايضا قد ورد الشرع بها وبعضها مما لا يتوقف ثبوت الشرع عليها فيصح ان يتمسك بالشرع فيها كالتوحيد بخلاف واجب وجود الصانع وكلامه ونحو ذلك مما يتوقف ثبوت الشرع عليه فانه صريح في ان كلامه تعالى لا يتوقف على ثبوت الشرع بل الامر بالعكس خلاف ما ذكره ههنا من توقفه على ثبوت الشرع لكنه خص التدافع بين ما في الكتابين لان التدافع بين كلاميه في هذا الكتاب ظاهر لا يخفى على احد بخلاف ما في الكتابين فان ما في التلويح توقف الشرع على الايمان بكلامه وما في هذا الكتاب توقف نفس الكلام على ثبوت الشرع لا الايمان بكلامه فليس بحسب الظاهر تدافع فلذا خصه بالذكر وان لم يتفطن له السلكون في تلخيص كلامه ان هذا المقدار من التغاير لا يدفع التدافع لانه كما ان ثبوت الشرع موقوف على الايمان بكلامه كما في التلويح كذلك الكلام اى الايمان بمعنى التصديق بكلامه موقوف على ثبوت الشرع كما ههنا اذ لا معنى لتوقف نفس الكلام مع قطع النظر عن التصديق به على ثبوت الشرع فقد حصل التدافع الظاهر المحتاج الى التمهيد هذا كما انه لا معنى لتوقف نفس الكلام على الشرع نفسه مع قطع النظر عن ثبوته لان معنى توقف الكلام على الشرع هو ان صفة الكلام تثبت بالشرع ولا بد من ثبوته في نفسه حتى يثبت به الكلام وبهذا اندفع ايضا ما قاله المحشى المدقق في وجه التوفيق من ان اللازم مما في التلويح

عدم توقف الايمان بكلامه تعالى على ثبوت الشرع واللازم مما ذكره ههنا توقفه على نفس الشرع انتهى ووجهه ظاهر مما قررناه (قوله لا بد في التوفيق من التمهيد) والظاهر فيه ان يقال ان الموقوف عليه للشرع هو الكلام اللفظي والموقوف على الشرع هو الكلام النفسي ولك ان تقول الكلام اللفظي موقوف عليه للشرع مطلقا سواء كان قرآنا او سنة والكلام ثابت بالشرع الذي هو السنة او الاجماع واما ما قاله المحشى المحقق من ان التوفيق بينهما جلي لان ما قال في التلويح هو ان ثبوت الشرع موقوف على ثبوت كلامه وما قاله ههنا هو ان ثبوت الكلام موقوف على الاجماع وثبوت الاجماع غير موقوف على ثبوت الشرع حتى يلزم ما ذكره بل على صدق النبي عليه السلام لان مبناه قوله عليه السلام لا تجتمع امي على الضلالة وما رآه المؤمنون حسنا فهو عند الله حسن وصدق عليه السلام موقوف على ظهور امر خارق على يده لا على ثبوت الشرع فليس بجلي وان قاله بعض الافاضل ايضا اذ لا شك ان الاجماع من الادلة الشرعية لاسيما اجماع الانبياء فقد توقف ثبوت الكلام على الشرع نعم لو قيل ثبوت الشرع مطلقا موقوف على كلامه وكلامه ثابت باجماع الانبياء الذي هو السنة المتواترة منهم كما اشرنا اليه اولاً لكان حقيقا بالقبول لان صدقهم فيما تواتر منهم غير موقوف على الشرع او كلامه تعالى حتى يلزم الدور بل على ظهور امر خارق على يده ولذا قال في شرح المقاصد انه تعالى متكلم تواتر النقل بذلك من الانبياء وقد ثبت صدقهم بدلالة المعجزة من غير توقف على اخبار الله تعالى عن صدقهم بطريق التكلم ليلزم الدور انتهى هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام لكن فيما قاله في التلويح نظر لاننا نسلم ان الشرع موقوف على كلامه تعالى ولو على اللفظي بل يكفي في ثبوت الشرع اعجاز القرآن ولا حاجة في ذلك الى ثبوت الكلام اللفظي ولذا قال بعض المحققين الشرع ليس بفرع للكلام لما يكتفي لاثباته اعجاز قرآن وجوابه انا حررنا مراد الشارح بان المراد ان ثبوت شريعة نبينا عليه السلام موقوف على كلامه تعالى ولا شك فيه كما قررناه اذ اكثر الاحكام الشرعية المحمدية ثابت بالكلام اللفظي وان كان يمكن اثبات بعضها باعجاز القرآن فليتهم ولعل هذا هو الساعت على نقل التدافع بين الكتابين وان كان ذلك موجودا ايضا بين كلاميه في هذا الكتاب وقد اشرنا الى وجه آخر للتخصيص فليذكر (قوله وقيامه اه) جواب سؤال مقدر كانه قيل اللازم ما ثبت بالتواتر انه تعالى متكلم قيام التكلم به تعالى ولا يلزم من ذلك قيام الكلام به حتى تثبت صفة الكلام لله تعالى فاجاب بان قيام التكلم به يستلزم قيام الكلام به اذ الكلام اثر التكلم وقيام التأثير يستلزم قيام الاثر في بيان الشارح نوع مسامحة لان كلامنا في الكلام وما أخذ الاشتقاق هو التكلم لكن اللازم الذي ذكره المحشى ساح فيه هذا (قوله والمعتزلة



لا يقولون بقيام المأخذ) يعني يقولون ان ثبوت المتكلم يقتضي ثبوت التكلم لذاته تعالى  
 لكن قيام التكلم بذاته لا يستلزم قيام الكلام فانهم يقولون التكلم بايجاد الكلام  
 فالقيام بذاته تعالى حينئذ هو اليجاد واما الكلام فهو عرض بوجوده الله تعالى في  
 محل آخر فلا يلزم ثبوت الكلام النفسي فظهر من هذا ان ثبوت المشتق  
 يقتضي ثبوت مأخذ الاشتقاق له لكن لا على معنى ان ذلك المأخذ وصف حقيقي  
 له بل على انه متصف بايجاد ما دفع ما قاله المحشي الحق ههنا من ان المعتزلة غير  
 قائلين بقيام التكلم بمعنى خلق الكلام بل اطلاق المتكلم والخالق عندهم باعتبار  
 معنى حاصل غيره قال في شرح المختصر العضدي في مسئلة لا يشتق من اسم الفاعل  
 شيء باعتبار معنى حاصل غيره خلافا للمعتزلة فانهم قالوا اطلق الخالق عليه باعتبار  
 الخلق وهو المخلوق انتهى كلام العضد كيف وهم غير قائلين بالصفات والقيام والنبوت  
 مع انهم يقولون بانه تعالى متكلم بمعنى موجد الكلام وحمل الموجد عليه تعالى  
 لا يوجب قيام المأخذ انتهى كلامه لانهم لا ينكرون ثبوت ماخذ الاشتقاق له تعالى  
 في مثل المتكلم والخالق والقادر وانما انكروا كون ذلك المأخذ وصفا حقيقيا له تعالى  
 فهم يقولون في مثل المتكلم والخالق والقادر انه تعالى موجد الكلام والخلق  
 والمقدور وغير ذلك وهذا معنى ما قاله في شرح المختصر العضدي ان المعتزلة يجوزوا  
 اشتقاق اسم الفاعل لشيء باعتبار معنى حاصل لغيره كيف وهم لا ينكرون قيام  
 الصفات الاعتبارية لله تعالى والتحقيق ان في مثل المتكلم شيئين المعنى المصدرى وهو  
 التكلم وهو امر اعتبارى على ما حقق في محله والمعنى الحاصل بالمصدر وهو الكلام  
 وهو موجود في الخارج والمأخذ هو الاول لا الثانى وقيامه به تعالى لا يستلزم قيام  
 الثانى اى الكلام عندهم وانما يكون لو كان التكلم الذى هو المأخذ بمعنى الاتصاف  
 بالكلام وليس كذلك بل بمعنى ايجاد الكلام واليجاد كالتكلم امر اعتبارى لا مانع  
 في قيامه به تعالى وهكذا اطلاق الخالق والقادر وغير ذلك عليه تعالى فظهر من هذا  
 ان المراد بالمعنى في قول العضد معنى حاصل لغيره هو المعنى الحاصل بالمصدر لا المعنى  
 المصدرى وان ما اشار اليه المحشي موافق لما قرره وان خفي على الفاضل السلوكى بى  
 انه قال في شرح المقاصد المختار عندهم هو مذهب ابى هاشم ومن تبعه من المتأخرين  
 انه من جنس الاصوات والحروف لا يحتمل البقاء حتى ان ما خلق برقومه في اللوح  
 المحفوظ او كتب في الصحف لا يكون قرأنا وانما القرء ان ما قرأه القارى وخلق  
 البارى من الاصوات والحروف انتهى فريد عليهم ما قرأه القارى ليس مخلوقا لله  
 تعالى بناء على ان افعال العباد ليست مخلوقة لله تعالى عندهم فلا يصح تأويلهم قيام  
 المأخذ بما ذكره كذا اشار اليه المولى المدقق وارضاه السلوكى ويمكن ان يقال ان  
 الحروف والالفاظ عبارة عن الاصوات التى هي كصفات قائمة بالهواء فاعلمها تكون

امرا ضروريا عندهم لاصنع للعبد فيها وانما صنعهم في تنظيمها وترتيبها ولاشك ان  
 ذلك من العبد ثم انه وان كان احتمل ان تكون الحروف والالفاظ في بعض المواضع  
 حاصلة من ترتيب العباد كما اذا تكلموا من عند انفسهم لكن كلام الله تعالى ليس كذلك  
 فاللفظ ههنا وان كان منهم لكن المفوظ من الله تعالى عندهم وكذا الحكم عندهم  
 في كل كلام ينسب الى الغير وبالجملة فلا نزاع لاحد في ان كلام الغير ليس للمتكلم  
 به مدخل الا في تلفظه هذا ومن تصدى لتخشية هذا المقام قال في توجيه كلام المحشي  
 في تقرير مرام المعتزلة في دفع مثل الايراد المذكور وتظيره ما يقال تكلم الامير بلسان  
 الوزير والجنى بلسان المصروع انتهى ولعمري ان مثل هذا شبه بكلام المصروع كالا  
 يخفى على الموضوع والمرفوع (قوله وهو عدول عن الظاهر واللغة) ضرورة ان المتكلم  
 من قام به الكلام لا من اوجده ولو في محل آخر للقطع بان موجد الحركة في الجسم  
 الاخر لا يسمى متحركا وان الله تعالى لا يسمى بخلق الاصوات مصوتا الا يرى ان الله  
 تعالى هو الخالق للسواد والابيض وغير ذلك ولو كان الامر كما ذكره لزم ان يصح اطلاق  
 الاسود والابيض عليه بمعنى الموجد لهما وهو باطل اتفاقا بيننا وبينهم وبالجملة فاييجاد  
 شيء لا يصح اطلاق المشتق من ذلك الشيء على الله تعالى عرفا ولغة بخلاف ما اذا اطلق  
 المشتق على شيء فانه لا يقتضى كونه موجد في مأخذ الاشتقاق كما اذا سمعنا قائلنا  
 يقول انا قائم فان اسميه متكلما وان لم نعلم انه الموجد لهذا الكلام بل وان علمنا ان  
 موجه هو الله تعالى لا هو على ما هو رأى اهل الحق وذلك لان اسناد الافعال الى  
 فواعلها حقيقة لا يقتضى كونها موجدة في تلك الافعال والالزام ان يكون مثل اكل زيد  
 وشرب وغير ذلك مجازا ولم يقل به احد (قوله فقائلون بحدوثه) نقل عنه وهم يجوزون  
 ان يكون الله محلا للحوادث قال في شرح المقاصد قالت الخنابلة والحشوية ان تلك  
 الاصوات والحروف مع قواها وترتيب بعضها على البعض وكون الحرف الثانى من كل  
 كلمة مسبوقا بالحرف المتقدم عليه كانت ثابتة في الازل قائمة بذات الله تعالى وان  
 المستوع من اصوات القرآء والمرئى من اسطر الكتاب نفس كلامه تعالى وكفى شاهدا  
 على جهلهم ما نقل عن بعضهم ان الجلد والغلاف ازيلان وعن بعضهم ان الجسم الذى  
 كتب به القرآء ان فانظم به حروفا وروما هو بغينه كلام الله تعالى وقد صار قدما  
 بعد ما كان حادثا انتهى فقيه تأييدا لما ذكره اولامن ان كون المواقف من الاصوات  
 والحروف قدما مختصا بالخنابلة لانه مشترك بينهم وبين الكرامية كما استفاد من ظاهر  
 تقرير الشارح فعلى هذا كان الظاهر ان يكون قوله القائلين بان كلامه في الشرح  
 صفة للخنابلة لاصفة له وللكرامية وقد سبق ان الكرامية قالوا ان كلامه تعالى  
 عبارة عن القدرة على التكلم وذهبوا الى قدمه فهم قائلون بان المركب من الاصوات  
 والحروف حادث قائم بذاته وهم يسمونه قول الله تعالى على ما قال في شرح المقاصد



ايضا من انه لما رأت الكرامية ان مخالفة الضرورة اشنع من مخالفة الدليل ذهبوا الى ان المنتظم من الحروف مع حدوثه قائم بذاته انتهى هذا هو المشهور في هذا المقام واما ما في المواقف في باب التزيينات من ان الكرامية انما يقولون بقيام الحادث الذي يحتاج اليه الباري في ايجاد الخلق وهو قوله كن او الارادة على اختلاف بينهم فالظاهر ان ذلك فيما عدا ذلك كما يستفاد من مواضع اخر للمواقف (قوله هذا مذهب بعض الاشاعرة) وهو عبد الله بن سعيد القطان وجماعة من المتقدمين قالوا ان كلامه تعالى صفة واحدة لا تعدد فيه اصلا وانما التعدد بحسب العلاقات الحادثة بحسب حدوث المتعلقات وذلك فيما لا يزال واما في الازل فلا انقسام اصلا فان قلت اذا كان الكلام النفسي مدلول اللفظي يلزم ان يكون متعددا لتعدد اللفظي ومن ثمة ذهب الجمهور الى ازالة المتعلقات قلت هذا انما يلزم اذا كان المراد بالكلام النفسي هو المدلول الاول للفظي وحينئذ تكون دلالة اللفظي عليه دلالة الموضوع على الموضوع له واما اذا كان المراد منه هو المدلول الثاني اعني المدلول الذي يشترك فيه جميع الناس وحينئذ تكون دلالة اللفظي على المؤثر فلا يلزم من تعدد الاثر تعدد المؤثر هذا ولك ان تقول انما يلزم ما ذكرت اذا كان المراد بالكلام النفسي هو المدلول التفصيلي للكلام اللفظي واما اذا كان المراد منه هو المدلول الاجمالي وهو الذي حققناه في اول البحث فلا (قوله والجواب الحق) عن الاعتراض المذكور المطابق لمذهب الجمهور ان عدم وجود الكلام بدون تلك الاقسام يعني ان وجوده مع تلك الاقسام انما هو بحسب المتعلقات الازلية لان حقيقة الكلام عبارة عنها وهو لا يتألف من وحدة الصفة كالعلم فانه صفة واحدة كثرة ازيلية بحسب المتعلقات وانما كان هذا حقا اذ لا حاجة فيه الى القول بان دلالة اللفظي على النفسي دلالة الاثر على المؤثر بل دلالة المفصل على الجمل ولانه على هذا يكون الكلام صفة واحدة ازيلية وكذا الاقسام تكون ازيلية ايضا فلا يكون في كلامه شائبة حدوث اصلا بخلاف الجواب المذكور في الشرح لانه وان كان الكلام حينئذ ايضا ازيليا لكن الاقسام تكون فيما لا يزال وهذا وان لم يكن محالا لكنه بعيد (قوله اعترض على مذهب من اثبت الحدوث اه) نقل عنه هذا الاعتراض ليس يختص بمذهب الحدوث فلا وجه للاختصاص وهو الذي ذكره الشارح مع جوابه فلا وجه ليراده اللهم الا ان يراد تلخيص السؤال والجواب وحينئذ يرد الاول انتهى يعني ان هذا الاعتراض كما يرد على مذهب الحدوث وهو مذهب ابن سعيد يرد على مذهب الجمهور ايضا لان المتعلقات سواء كانت حادثة او ازيلية من قبيل الانواع والكلام الذي هو صفة واحدة من قبيل الجنس ولا يوجد الجنس بدون الانواع فكيف تكون صفة الكلام في نفسها امرا واحدا غير امري ونهي وخبر وغير ذلك سواء قلنا بحدوث المتعلقات او بقدمها ثم ان اليراد

هو الذي اشار اليه الشارح على مذهب الحدوث بقوله فان قيل ان هذه اه فلا وجه ليراده بعينه بعده وحاصل ما اشار اليه بقوله اللهم الا ان يراده اه او رد السؤال بقوله فان قيل اه كما وقع بينهم على ابن سعيد لجعله حدوث الاقسام فيما لا يزال بحيث يظهر منه ورود ذلك الاعتراض على مذهب الجمهور والجواب عنه ايضا اذ لا فرق في ذلك بين حدوث المتعلقات وقدمها وان المتعلقات سواء كانت قديمة او حادثة امورا اعتبارية غير متحصلة الجنس ولا تضر تلك الاعتبارات وحدته فلذا لخص هذا السؤال والجواب بعدما اوردهما الشارح على مذهب الحدوث اشارة الى ان الوجود والاندفاع مشترك بين ابن سعيد وبين القوم فقيهه تعريض اصحاب المواقف وللشريف وللشارح ايضا حيث خصوا هذا البحث بمذهب ابن سعيد هذا وبما حررنا اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان هذا الكلام حال عن التحصيل لان السابق ان التعدد طار بطريان التعلق والسؤال انه لا يمكن تحقق الكلام بدون هذه الاقسام فكيف يحكم بخلو الكلام عنها في الازل انتهى ومنشأ ذلك حمل قول المحشي وهذا الذي ذكره الشارح مع جوابه على ان الشارح اشار بقوله يعني انه صفة واحدة تتكثرا الى جواب هذا السؤال فلا وجه ليراده بعده بقوله فان قيل اه وليس كذلك كما عرفت بل مقصوده ان هذا السؤال والجواب بعدما اشار اليهما الشارح على مذهب الحدوث لا وجه ليراده ما ههنا بقوله واعتراض اه كما قررناه ثم ان منشأ هذا السؤال اشتباه الكلام اللفظي بالنفسي فان الكلام اللفظي لا يخرج عن هذه الاقسام والا جعل الاقسام انواعا لصفة شخصية مما لا يقدم عليه احد بل لا يجعل الموجودات بالاعتبارات اقساما للشخص فلا يجري هذا السؤال في سائر الصفات حتى يرد ههنا ان هذا لا يخص الكلام بل يجري في العلم والقدرة وغير ذلك اذ لا يوجد منشأ الاشتباه فيما بقي ان ما ذكر من الاقسام اعني الامر والنهي والخبر غير حاصر للكلام فلا يمنع وجوده بدونها اذ الخاص يوجد في ضمن فرد غير ما ذكر جوابه ان الاقسام المذكورة على سبيل التمثيل وملخص السؤال انه لا يمكن وجود الكلام بدون اعتبار من الاعتبارات التي تنقسم باعتبارها فكيف يعتبر خاليا عنها في الازل وفي ما لا يزال (قال الشارح ومذهب بعضهم) وهو الامام الرازي واعل وجهه ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما في ضميره وهو الذي خص الله الانسان به عما عدا من الحيوانات اللهم على ما نطق به قوله تعالى علمه البيان فذلك الاعلام اما اعلام بوقوع النسبة او بعدم وقوعها وهو الاكثر الاشمل واما اعلام باستحقاق الثواب على الفعل والعقاب على الترك واما اعلام باستحقاق العقاب على الفعل والثواب على الترك واما اعلام بطلب الاعلام واما اعلام بطلب الاجابة فعلى هذا وان امكن ارجاع كل الى كل لكن ارجاعه الى الخبر اولى من ارجاعه الى



الباقى فليقتضيه لكن يرد عليه ان الاخبار متعددة فلا تثبت وحدته بكونه خبرا ما لم ينتف التعدد عن الخبر بان يقال انما تعدد الاخبار بتعدد العلاقات فلا يخص الابا بالتمسك بالتعلق كذا اشار اليه بعض الافاضل واقول تعدد التعلق ليس بمحذور كما في سائر الصفات لكن الكلام في ان الكل راجع الى الخبر وكلامه تعالى عبارة عن خبره تعالى كما ذهب اليه البعض والخبر راجع الى الكلام كسائر الاقسام كما ذهب اليه الجمهور ولا يخفى ان ما ذكره القائل وان لم يخل عن وجهه كما اشرنا اليه لكن الاولى ما ذهب اليه الجمهور ثم ان البيان المذكور لا يخلو عن مسامحة حيث ترك الاشارة الى الذنب والكرهية التزيينية وانه لو اعتبر الارجاع المذكور لكان الكل راجعا الى الخبر في الازل وفي ما لا يزال فلا وجه لقوله في الازل الا ان يقال خصه به لكون البحث في الكلام النفسى الازل هذا (قوله فان الامر من حيث هو امر غير الخبر) يعنى ان هذه الاقسام مختلفة ضرورة فان الامر الذى هو الطلب بطريق الاستعلاء من حيث انه كذلك غير الخبر الذى هو الاعلام بوقوع النسبة او عدم وقوعها اذا الاول لا يحتمل الصدق والكذب والثاني يحتملها واختلاف اللوازم يدل قطعاً على اختلاف الملزومات فلا يكون الامر راجعاً الى الخبر وهكذا الباقى (قوله بخلاف الكلام اه) اشارة الى دفع ما قيل من ان هذا وارد على ما اختاره ايضا من كون الكلام صفة شخصية وكون الكل راجعاً اليه وحاصل ما اشار اليه ان تلك البسيطة الازلية لم تتغير باحد هذه الانواع فتصلح لكل منها باعتبار بخلاف ما لو تغير باحد هذه الانواع وتلخيص كلامه انه لا يلزم من كون الامر من حيث هو مغايراً للخبر من حيث هو كونه مغايراً للكلام اذ الامر كلام مخصوص كما ان الخبر كلام مخصوص فالكل داخل تحت الكلام ولا يتغير الكلام بتعدد اقسامه الذى هو الامر والخبر والاستفهام وغير ذلك بخلاف الامر والنهى والخبر وغير ذلك اذ كل منها مغاير للآخر ضرورة تمايز الاقسام وتغايرها ولو اقساماً باعتبارية ضرورة ان الكل وان اندرج تحت الكلام لكن اكل منها حيثية وخصوصية ليست للآخر بها تغاير الاخر فالحدود المذكور انما يرد على هذا البعض حيث اعتبر رجوع الكل الى قسم مخصوص مغاير للآخر على ما اختاره الشارح من رجوع الكل الى الكلام الذى اندرج الكل تحته غير مخصوص بشئ وغير متماز بحيثية كما كان الخبر كذلك هذا ونظيره ان زيدا من حيث انه عالم يصدق عليه انه زيد ولا يخرج بهذا الاعتبار عن كونه زيدا ولا يصدق عليه بهذا الاعتبار انه زيد من حيث انه كاتب ففي تلك الحالتين يصدق عليه انه زيد ولا تصدق احدى الحالتين على الاخرى كما ان الكلام يصدق على تلك الاقسام الخمسة ولا يصدق احد منها على الاخر ومبنى هذا ان هذه اضافات عارضة غير داخلية في حقيقة زيد فلا يخرج عن كونه زيدا بواحد من تلك الاعتبارات

كما ان الكلام حقيقة واحدة شخصية لا يخرج عن كونه تلك الحقيقة باعتبار الامرية والنهيية والخبرية والاستفهامية والندائية وان كانت تلك الاعتبارات اموراً متباينة غير صادق بعضها حين صدق الاخر واما ما قيل من انه لو تم ما ذكره في التنظير لدل على كلية معنى لفظ زيد الا يرى انه يصدق على كثير من مختلفين بالعدد كزيد من حيث هو كاتب ومن حيث هو عالم ومن حيث هو قائم وغير ذلك من الاعتبارات التى لا تسكاد تنهاى فليس بشئ اذ لا نزاع لاحد في ان كل جزئ متصف بصفات كلية وامور عارضة خارجة عن حقيقته ولا تقتضى تلك الاعتبارات كلية ولو كان كذلك يلزم ان لا يوجد جزئ اصلا وهو خرق الاجماع على ان المعتبر في الكلية هو المقولية في جواب ما هو ولا شك انه لو سئل عن زيد الكاتب والعالم والقائم ليقال في جوابه انه زيد حتى يلزم كليتته بل المقول في جوابه انه انسان ولا شك في كليتته وسره ان المطابقة لافراد كثيرة لازمة في الكلية ولا توجد المطابقة ههنا بهذا المعنى الا يرى ان كل جزئ باعتبار الملاحظة وحصوله في الازمان يحصل له كثرة اعتبارية مع ان الجزئية انما تحصل ههنا بهذه الملاحظة هذا (قوله واستلزام البعض للبعض لا يوجب الاتحاد) والالزام للاتحاد بين كل امرين بينهما ملازمة وذلك بدوي البطلان يرد عليه ان بعض الاستلزام اقوى من البعض فلا بد في دعوى الاتحاد في بعض الاستلزمات ونظيره قولهم سابقا وجود الصفات وجود الموصوف وعدمها عدمه وقولهم نفى النقي اثبات واما مثال ذلك (قوله ولو سلم جعل اه) اى ولو سلم ان الاستلزام يوجب الاتحاد فجعل الامر والنهى والاستفهام والنداء راجعا الى الخبر ليس اولى من عكسه اذ لا شك في وقوع نوع الاستلزام بين الكل اذ ما من خبر الا ويستلزم الامر بالعلم بمضمونه والنهى عن العلم بخلافه وطالب الاقبال عليه وكذا يوجد الاستلزام بين الامر والنهى وهو ظاهر فاقيل ان استلزام الاخبار للانداء غير بين ولا مبين وان اراد مجرد الجواز والامكان فهو غير مفيد انتهى ليس بشئ هذا واما ما قيل في وجه رجوع الكل الى الخبر ان كل طلب في الكلام اللفظي يحصل بتصرف في الكلام الخبرى فان قولنا اضرب حصل بالتصرف في تضرب على ما بين في التصرف فيكون الخبر اصلا في اللفظي فكذلك في النفسى فليس بشئ ايضا لان هذا التصرف بعد تسليم صحته لا يقتضى رجوع الكل في الكلام النفسى الى الخبر لان الكلام النفسى عبارة عن المدلول انشائي او عن المدلول الاول الاجالى على ما بيناه على انه بعد التصرف المذكور يكون الكل حقائق متعددة لا وجه لارجاعها الى واحد منها بقى انما قد اشرنا الى ان المقصود من الكلام هو الاعلام بما في الضمائر وان الخبر ايضا عبارة عن الاعلام بوقوع النسبة او عدم وقوعها فهذا يرجع ارجاع الكل الى الخبر وان كان الاستلزام بين الكل موجودا هذا ثم اقول قال بعض الافاضل قد يتنبه القطن من هذا الكلام اى كلام



الشارح والمحشي ههنا ان الكلام النفسي يختلف باختلاف الهيئات العارضة له عند الدلالة عليه بالقسط متفاوتة فليس الكلام النفسي عبارة عن المعنى الاصلي المطروح على الطرف لانه لا يختلف اصلا وان استفيد ذلك مما ذكره سابقا بقوله والذي يحظر اه واقول قد اشرنا الى ان الكلام النفسي اما عبارة عن المدلول الثاني كما ذكره او عن المدلول الاول الاجمالي على ما حققناه والمآل واحد وكل منهما لا يختلف باختلاف التعبيرات والذي يستفاد ههنا هو اختلاف مدلولات الحقائق الخمسة باختلاف مدلول الخبر مثلا المعبر عنه بتعبيرات مختلفة وهو الذي حققه سابقا ولا ينبغي فاضل على ان المعنى الاصلي المطروح على الطرف يختلف ايضا بالنظر الى الحقائق الخمسة وعدم الاختلاف فيه انما هو بالنظر الى التعبيرات المختلفة ولا شك في انه لا فرق في ذلك بين المدلول الثاني وبين المدلول الاجمالي واما ما يستفاد من كلامه من الكلام النفسي عبارة عن المدلول التفصيلي للكلام اللفظي فلم يقل به احد (قوله واعترض عليه بان فيه) اي في تقدير الرجل وتصويره ايناله فامر به فعل كذا عزمنا على الطلب اي طلب ذلك الفعل واما حقيقة الطلب فلا شك في كونه سفها ههنا اذا الطلب يقتضي المطلوب والمطلوب منه وذا غير موجود ههنا فلا شك في كون مثل هذا الطلب سفها بل قيل هو محال لان وجود الطلب بدون من يطلب منه محال كذا في شرح المواقف واما ما قيل من انه انما يكون محالا اذا طلب منه ان يأتي بالفعل حال عدمه واما اذا طلب منه ان يأتي به بعد وجوده فلا فليس يتم لان نفس الطلب من المعدوم وان كان المطلوب الاتيان حال الوجود محال اشكال اذا المعدوم ليس بشئ فهو غير فاهم للخطاب ولا بد للطلب من ان يوجد ههنا من يفهم الخطاب واما ما قيل من ان الموجود ههنا وان كان عزمنا على الطلب انما نقرض ذلك فحين اخبره صادق بانه سيولد له ابن بعد موته فيقول لمن حضر عنده اني امر ابني ان يشتغل باقتناء الفضائل فبلغوا امرى اليه بل ربما يكتب ذلك بخطه ويأمر بدفعه اليه ليعلم ابنه طلبه ومعلوم انه ليس الحاصل عنده حينئذ هو العزم على الطلب او تخيله بل هو حقيقة الطلب وهذا لا يعد سفها بل كسبا وحرمانا فظنور فيسه لان ما ذكره ليس بامر بل هو من قبيل الوصية بالامر والحق ان الامرية والمأمورية من قبيل المتضايقين يحتاج تعقل احدهما الى تعقل الاخر فلا يوجد احدهما بدون الاخر فافهم الا ان يقال جميع الممكنات ثابت في الحضرة العلمية وكل شئ موجود عنده حاضر فليس امر الله تعالى عباده في الازل كتقدير الرجل ايناله فامر به بان يفعل كذا او لا يلزم من كون الامر في الثاني سفها كون الامر في الاول سفها والتشثيل مجرد التصوير لا لتحقيق ان الامر حال ههنا عن البعث وبهذا اندفع ما قاله بعض الافاضل على عكس ما ذكرنا من ان امر الرجل قبل وجوده لا ينعدم وثوقه بادراك الابن فليس في امره قبل الوجود سفه والله تعالى

يدرك الامور فلا وجه لامره قبل الوجود اه لا نقاد اشرنا الى ان الامر يقتضي وجود المأمور وذا محقق في صورة امر الله تعالى على ما اشرنا اليه دون صورة تقدير الرجل ايناله ولو اخبره صادق واما كون المأمور موجودا حين الامر فلا يقتضي العينية والسفوية والالكان امر الرجل ابنه الموجود مثلا سفها ولم يقل به احد (قوله لا يقال اه) نقض اجمالي او منع وحاصله انه لو لم يوجد في الصورة المذكورة الا العزم على الطلب من غير ان توجد حقيقة لزم ان لا يأمرنا النبي عليه السلام بشئ لا نأمره موجودين في ذلك الوقت وكذا يلزم ان لا ينهانا عن شئ وانه قطعي البطلان ضرورة ان خطاباته عليه السلام لكل مكلف يولد الى يوم القيامة ولذا وجب الامتثال واختصاص خطاباته عليه السلام بالحاضرين وباهل عصره وثبوت الحكم فيما عداه بطريق القياس بعيد جدا (قوله لا نقول فرق بين الامر الصريح والضمني) يعني ان خطاباته عليه السلام للحاضرين بالقصد والصراحة وللغائبين بالتبع والضمن والخطاب للمعدوم ضمنا وتبعه ليس سفها بناء على ان الخطاب الشامل للموجود والمعدوم على ان ينزل ذلك المعدوم منزلة الموجود تغليب له طريقة معهودة فيما بينهم هذا ثم اقول قوله فان قيل الامر والتهى بلام مور اه اعتراض من جانب المعتزلة على اهل السنة ولا يخفى على الفطن اندفاعه بما ذكره المصنف فلا حاجة الى ايراده والى التكلف بما اجاب به والحق ان منشأ هذا الاعتراض اشتباه الكلام النفسي بالكلام اللفظي ولو اکتفى في الجواب بهذا القدر لم يكن (قوله فان القراء ان شائع اه) لانه شائع استعمال القراء ان عند القراء وائمة الاصول وائمة العربية في النظم المتلوة بل شائع في العرف في ذلك المؤلف من الحروف واما كلام الله تعالى فقد شائع في عكس ذلك في العرف لاسيما عند اهل الكلام فلو قيل القراء ان غير مخلوق لسبق الى الوهم ان المؤلف من الحروف قديم وليس كذلك فلذا اردفه بقوله كلام الله اشارة الى انه ليس المراد منه ما هو المؤلف من الحروف المعروف عندهم بل المراد منه المعنى القديم فقيه ايضا تنبيه على الترادف اذ لا نزاع لاحد في ان كلام الله تعالى يطلق على النظم المتلوة وان اشتهر في الكلام النفسي وانه لا نزاع في ان القراء ان يطلق على النفسي القديم وان اشتهر في النظم المتلوة فكل من القرآن وكلام الله تعالى يطلق على النفسي واللفظي وهذا هو معنى ترادفهما ولا يضر في ذلك اشتراك كل منهما في معنى دون الاخر على ما بين في محله فنحكم باعمية كلام الله من القراء ان وحل كلام المحشي على السهو فقد سها واندفع ما قاله المحشي المحقق ايضا ان التنبيه على الترادف انما يحصل لو كان قوله كلام الله عطف بيان بقوله والقراء ان فانه حينئذ يكون متحدامعه في المفهوم اورده لتوضيحه لا بدلا منه لان المقصود هو الحكم على القراء ان بانه غير مخلوق لا على كلام الله انتهى يعني انه لا يجوز ان يكون بدلا منه اذ لو كان بدلا لكان المقصود حينئذ هو الحكم على



كلام الله بانه غير مخلوق مع ان المقصود هو الحكم على القرء ان لا على كلام الله هذا مراده وان لم تنف عبارته بما ذكره وانما اندفع هذا بما ذكرنا لان الترادف ههنا محقق سواء كان قوله كلام الله تعالى عطف بيان او بدلا واما مقصودية الحكم فامر آخر على انه اذا كان بدلا لا يكون بدل الكل من الكل فلا ينافي الترادف ولان المقصود هو الحكم على القرء ان بانه غير مخلوق هذا (قوله وقد ثبت الكلام النفسى) اشارة الى دفع ما يقال من ان قولهم وان كان مخالفا للعرف واللغة لكنه احتاج الى ذلك التأويل والمخالفة لان النقل اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن الظاهر كما ههنا اذ لو حمل المتكلم في شأنه على معنى من ثبت له الكلام وقام به على ما هو مقتضى اللغة يلزم قيام الحوادث بذاته تعالى اذ لا معنى للكلام الا المركب من الاصوات والحروف الثابت حدودها وانقضاءها بدهاءة وحاصل ما اشار اليه في الدفع انه قد ثبت الكلام النفسى الذى ليس فيه شائبة الحدوث فالمتكلم في حقه تعالى محمول على ثبوت الكلام النفسى له تعالى فلا حاجة لنا فيه الى العدول عن الظاهر وجعله على موجد الحروف والاصوات لا يقال هذا ايضا مخالف للعرف واللغة لان العرف لا يفهم من المتكلم الا قيام الكلام به بمعنى المركب من الاصوات والحروف وكذا اللغة فان اصحابها لا يفهمون من الكلام الا المركب فما هو وارد ورد عليكم ايضا لانا نقول العرف واللغة متفقان على ان المتكلم بمعنى المتصف بالكلام ولم ينكره الاشاعرة فغايتهم انهم حملوا الكلام على النفسى وليس فيما ذكره مخالفة للعرف واللغة على اننا يمكن لنا ان نقول كما قالوا من ان النقل اذا كان مخالفا للعقل فلا بد ان يصرف عن ظاهره والكلام اللفظى يمنع قيامه بذاته فتعين حمله على الكلام النفسى فليفهم (قوله يريد به الصحة بحسب اللغة) يعنى ان مراد الشارح بما ذكره انه لو صح اطلاق المتحرك على شئ بمعنى موجد الحركة كما ذكره في اطلاق المتكلم عليه تعالى لصح اتصاف البارى تعالى بالاعراض المخلوقة له تعالى بحسب اللغة بان يصح لغة ان يقال الله تعالى ابيض واسود واحمر وغير ذلك بمعنى انه تعالى موجد هاذ الاتصاف لغة انما يكون بان يحمل عليه وذلك انما يكون بان يؤخذ المشتق منها ويحمل عليه ولا شك انه غير صحيح بحسب اللغة اذ لا يقال بحسب اللغة لمن اوجد الحركة ان ذلك الشخص متحرك فاندفع به ما يقال من ان اتصاف البارى تعالى بالاعراض بمعنى الايجاد ليس بمحال وانما يطلق عليه لايهاية معنى الاتصاف والقيام وما يوهى البطلان فاطلاقه موقوف على اذن الشرع عندهم بخلاف الكلام اذ قد ورد الشرع به فلا منع في اطلاقه عليه تعالى انتهى اذ ليس المراد بصحة الاتصاف ههنا صحة الاطلاق عليه في الشرع بل المراد بصحة الاتصاف به لغة وذلك ثابت لزوما وفسادا كما قررناه لكن لا يخفى على القطن ان هذا التحريك خلاف الظاهر جدا مع انه يكون اعادة للسابق

اعنى قوله يعنى انه مخالف للعرف واللغة اه فافهم قالوا لى ان يقال ان مراده والاتصاف اطلاق ما يشعر اتصاف البارى بالاعراض المخلوقة له تعالى اذ لا فرق بينها وبين الكلام في ذلك ولا شك في فساد ذلك الاطلاق عندهم وعندنا وهذا هو المناسب لقوله تعالى عن ذلك علوا كبيرا تدبر (قوله برده عليه اه) يعنى ان المتبادر من قوله حيث يوصف القرء ان بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجوده في الخارج وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة اه ان القرء ان يطلق بالاشتراك او الحقيقة والمجاز على معنيين النفسى واللفظى فهو في النفسى حقيقة وفي اللفظى اما حقيقة ايضا واما مجاز فاذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به الاول واذا وصف بما هو من لوازم المخلوقات يراد به الثانى فيرد عليه ان المقصود من قوله وتحقيقه تحقيق جواب المصنف بان القرء ان بمعنى الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا ومقروا ومسموعا ووصفا مجازيا بعلاقة الدالية والمدلولية وهذا جواب آخر لان حاصله كما عرفت ان القرء ان اذا وصف بما هو من لوازم القديم يراد به النفسى واذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفظى والمتبادر منه كون القرء ان مشتركا بينهما وحقيقة في احدهما مجازا في الاخر لان القرء ان الذى هو عبارة عن الكلام النفسى يوصف بكونه مكتوبا ومسموعا ومقروا مجازا كما هو حاصل جواب المصنف فيكون جوابا آخر زائدا على جواب المصنف ساقه لتحقيق جوابه هذا واما ما قيل من ان هذا انما يرد لو كان معنى قول الشارح وتحقيقه تحقيق جواب المصنف وليس كذلك بل هو جواب آخر لان جواب المصنف لما كان بعيدا عدل الشارح عنه فقال وتحقيقه اى تحقيق الجواب عن الاعتراض انتهى فنظور فيه لانه لو كان مقصود الشارح ايراد جواب آخر عن شبهة المعتزلة فلا معنى ليراد قوله ان للشئ وجودا فى الاعيان بل الواجب له ان يقول حينئذ وتحقيقه ان القرء ان يطلق على معنيين الكلام النفسى واللفظى حيث يوصف اه فكون القرء ان موجودا بالوجودات الاربعة كما اشار اليه صريح في ان القرء ان الذى هو الكلام النفسى موجود حفظا ولفظا وكتابة وخطا وذلك لا يكون الاجاز بعلاقة الدالية والمدلولية كما هو مذاق المصنف واجاب عنه بعض الافاضل بانه وان كان المتبادر من ظاهر العبارة ما ذكره لكن الظاهر ان المراد من قوله وحيث يوصف بما هو من لوازم المخلوقات والمحدثات يراد به الالفاظ المنطوقة المسموعة انه يلاحظ فيه اتصاف تلك الاوصاف به حقيقة فيكون وصف القرء ان الذى هو الكلام النفسى به مسامحة بناء على علاقة الدالية والمدلولية الشائعة وكذا الكلام في قوله او الخيلة وقوله والاشكال المنقوشة فالمقصود من هذا تحقيق جواب المصنف لتحقيق جواب آخر على ما فهمه القاضل المحشى على ان القول باشتراك



القرء أن بين اللفظ والمعنى لا يصلح جوابا عن هذه الشبهة أو لا يتحرر بكونه محفوظا في الصدور ومكتوبا في المصاحف فكيف يتصور حمل كلام الشارح عليه وبالجملة فحاصل كلامه ههنا أنه إذا وصف القرء أن بما هو من لوازم القديم يراد به حقيقة الموجود في الخارج فالمحفوظ في هذه الصورة ذاته الموجود في الخارج من غير ملاحظة ما يدل عليه أذهون من قبيل وصف الشيء بما هو حاله حقيقة وإذا وصف بما هو من لوازم المحدثات يراد به اللفاظ المنطوقة أو المخيلة أو الاشكال المنقوشة فالمحفوظ ههنا حال الدوال لتظهر صحة الوصف بها بعلاقة الدالية والمدلولية فالوصف على الأول من قبيل وصف الشيء بحال الموصوف وعلى الثاني من قبيل وصف الشيء بحال المتعلق فعلى هذا يكون تحقيق جواب المصنف هذا لكن يرد عليه أنه لو كان المقصود تحقيق جواب المصنف فامعنى اثبات الوجودات الأربعة بل يكفي اثبات الوجود في العبارة والوجود في الكتابة وهذا هو الذي حمله المحشى على جعله جوابا آخر إلا أن يقال الوجود في العبارة والوجود في الكتابة عارضان حقيقة لما يدل عليه من اللفظ والنقش الدال عليه فلوا كتمنا بإرادتهما لا يحصل غرض الشارح من تحقيق جواب المصنف فلا بد من بيان تلك الوجودات الأربعة حتى يظهر منه أن حدوث الوجود في اللفظ وفي الكتابة حقيقة لا يستلزم حدوث مدلولهما الذي هو الحقيقة الموجودة في الخارج الموصوفة ببعض أوصاف القديم فليست أم في هذا المقام فانه تحقيق بالاهتمام (قوله والتفصيل أنه اه) يعني تفصيل الكلام في أن هذا جواب آخر لا يحقق جواب المصنف أن المعتزلة لما تسكوا بأن القرء أن متصف بما هو من سمات الحدوث من المحفوظية والمكتوبية وغير ذلك فهو حادث مخلوق أجيب عنه تارة بأن وصفه بالأوصاف المذكورة الجاذبة ليس باعتبار حقيقة حتى يلزم حدوثه بل هو محراز على من قبيل وصف المدلول بصفة الدال كما يقال سمعت هذا المعنى من فلان وقرأته في بعض الكتب وكتبته بيدي مع أن كلام السمع والقرأة والكتابة إنما هو حال الدوال ووصفها وهذا حاصل جواب المصنف وهو منع للكبرى المذكورة أو يردد في منع الصغرى باعتبار والكبرى باعتبار آخر وتصويره لا يخفى على الفطن وأجيب عنه تارة بأن الموصوف بهذه الأوصاف هو اللفظ وهو حادث عندنا وإنما القديم هو الكلام النفسى وهو غير متصف بهذه الأوصاف والقرء أن يطلق عليهم أما بالاشتراك أو بالحقيقة والجاز وهذا حاصل ما قرره الشارح بقوله فثبت اه (قوله وقال بعضهم اه) اعلم أن المتبادر من قوله أى الشارح لكن لما كان بلا واسطة الكتاب والمثل أن الصوت المسموع لموسى عليه السلام صوت عادى وإنما خض موسى بكليم الله لكونه بلا واسطة من كتاب أو ملك أو ما الذى سمعه سائر الأنبياء بل سائر الناس أيضا فأنما هو باحدى تلك الواسطتين فقوله لكن لما كان بلا واسطة

جواب سؤال مقدز وهو أنه إذا اراد بكلام الله ما هو المنتظم من الحروف المسموعة من غير اعتبار تعين المحل فكل واحد منا يسمع كلام الله تعالى وكذا إذا اراد به المعنى الازلى وأريد بسماعه فهمه من الأصوات المسموعة فمواجه اختصاص موسى عليه السلام بأنه كليم الله تعالى هكذا قرر السؤال في شرح المقاصد وتقرر بالجواب ظاهر وقد أجاب عنه أيضا ثلاثة وجوه آخر أحدها وهو اختيار الأمام حجة الإسلام أنه يسمع كلامه الازلى بلا صوت ولا حرف كما ترى في الآخرة ذاته بلا كم ولا كيف وهو الذى جوزه الاشعري على ما نقله الشارح وثانيها أنه يسمعه بصوت من جميع الجهات على خلاف المعتاد وهو الذى أشار إليه المحشى وثالثها أنه يسمعه من جهة واحدة لكن بصوت غير مكتسب للعباد على ما هو شأن سماعنا وحاصله أنه أكرم موسى فافهمه كلامه بصوت قوى خلقه من غير كسب لأحد من خلقه وإلى هذا ذهب الشيخ أبو منصور الماتريدى والاستاذ أبو اسحق والسكلى خرق العادة هذا والذى يستفاد من سياق قوله لكن لما كان اه أن الصوت المسموع لموسى صوت عادى كما أشرنا إليه والذى يستفاد من تقرير قوله فوسى صلى الله تعالى عليه وسلم يسمع أن الصوت المسموع له عليه السلام صوت غير عادى على ما ذهب إليه الشيخ أبو منصور والظاهر أن المحشى نظر إلى سياق قوله لكن لما كان بلا واسطة اه فحمل الصوت المسموع له عليه السلام على الصوت العادى ومن نظر إلى التقرير فله أن يحمل السمع الواقع لموسى على السمع من جهة واحدة أو من جميع الجهات فينتزى بدرجة ما ذكره المحشى فيما ذكره الشارح لكن الظاهر ما فهمه المحشى ~~لكن~~ يرد عليه أنه لا وجه لتخصيص هذا القول بالنقل بل لا بد من نقل قول من قال يسمعه من جانب واحد بصوت غير مكتسب للعباد إلا أن يقال أشار إلى ذلك بقوله ومنعه الاستاذ أبو اسحق وهو اختيار الشيخ أبى منصور اه هذا وأما ما قاله بعض الأكابر من أن تحقيق الوجهين الآخرين اللذين ذكرهما شارح المقاصد وتطبيقهما على المذهب يقتضى أن يوجد صوت غير متعارف ولا مكتسب ثم إن لم يكن هو عين الكلام الازلى كما يدل عليه ظاهر عباراتهم فلا يكون الازلى بنفسه مسموعا وإن كان عينه يكون بنفسه مسموعا فمعه ما فيه لأن ذلك الصوت الغير العادى لا يجوز أن يكون عين الكلام الازلى وهذا مما لا يشك فيه عاقل على أنه إذا كان عينه وكان الازلى بنفسه مسموعا فبترفع النزاع بين الشيخين والحق أن الشيخ أبى منصور لا يجوز أن يكون الازلى بنفسه مسموعا كما هو الحق فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة فان قيل لو كان اه) الظاهر أنه اعتراض على ما يفهم من قوله ولما كان دليل الأحكام انتهى إذ فهم من قوله أى المنتظم من حيث الدلالة على المعنى لا مجرد المعنى أنه حقيقة في المعنى القديم مجاز في النظم المؤلف الدال عليه أو على ما يفهم من قوله وأما الكلام القديم الذى هو صفة الله انتهى



او على قوله غوسى صلى الله عليه وسلم انتهى واما لك تظننت من هذا انه لو كان اعتراضا على قول المصنف وهو صفة ازلية ليس من جنس الحروف انتهى لكان له وجه لكنه بعيد واما جعله اعتراضا على جواب المصنف عن الاعتراض المذكور من طرف المعتزلة فعبعده لا يصح اذ ليس في كلام المصنف ما يدل على انه مجاز في اللفظ بل حاصله ان اتصاف المعنى القديم بصفات الحدوث مجاز وان كان اتصاف اللفظ بها حقيقة وعلى كل تقدير فاصله انه لو كان الكلام مجازا في النظم المؤلف اصح نفيه عنه كما صح نفي الاسدية عن الرجل الشجاع بان يقال ليس الرجل الشجاع باسدي لان النفي المذكور دليل المجازية مع ان الاجماع على انه لا يجوز ان يقال ليس النظم المنزل كلام الله تعالى وايضا يلزم ان لا يكون الاجاز بكلام الله تعالى حقيقة حينئذ اذ الكلام النفسى لا يمكن المعارضة به وهو ظاهر وانما الاجاز بالكلام اللفظى وهو ليس بكلام الله حينئذ حقيقة فلا يكون الاجاز حينئذ بكلام الله تعالى والاجماع على خلافه ايضا والحاصل انه لو كان كلام الله تعالى مجازا في النظم المؤلف يلزم مخالفة الاجماع القطعي من كل وجه واما ما اعترضه بعض الافاضل على قوله اذ لا معنى لمعارضة الصفة القديمة من ان تلك الصفة القديمة عبارة عن المعانى المتناسقة المدولة للالفاظ المترتبة فكيف لا يتصور من العرب تسمية المعانى على وجه يبلغ رتبها في البلاغة وان لم تكن قديمة مثلها على انهم يتكرون قدمها ويجعلونها من ترتيب النبی والمقصود من التحدى الزامهم وتجهيزهم لاطلب الابان بمثلها حقيقة وقد صرح علماء البيان بان الفضيلة التي بها يستحق الكلام ان يوصف بالفصاحة والبراعة وغير ذلك انما هي حال المعانى المترتبة في النفس لا حال الالفاظ المنطوقة وان الاجاز ليس لامر يرجع الى ترتيب المعنى في النفس انتهى فبنى على ان الكلام النفسى هو المدلول الاول التفصيلي للكلام اللفظى وقد ينال فسادا سابقا بل الحق انه عبارة عن المدلول الثاني المشترك بين المعنى والعربى او عبارة عن المدلول الاول الاجمالى على ما حققناه وعلى كل تقدير لا يتصور فيه المعارضة بل انما يتصور في المدلولات الاول التي هي عبارة عن الكلام اللفظى على ما صرحوا به (قال الشارح العلامة قلنا التحقيق انتهى) حاصله ان كلام الله مشترك بين النفسى واللفظى فله معنيان فعند القرينة على كل واحد منهما يراد ذلك المعنى كما هو حال المشترك وبهذا يظهر ان قوله سابقا وتحقيقه انتهى ليس جوابا آخر غير جواب المصنف على ما زعمه المحشى بل هو تحقيق جواب المصنف لان الجواب بالاشتراك هو هذا فافهم وقوله وما وقع في عبارة بعض المشايخ ان توجيه قولهم وتطبيقه على هذا التحقيق بانه ليس المراد من قولهم انه مجاز انه مستعمل في غير ما وضع له حتى يكون منافيا لهذا التحقيق بل مرادهم انه كالمجاز في انه فرع فكما ان المجاز فرع الحقيقة كذلك الكلام اللفظى متفرع ومرتب على النفسى ادلواه لم يوجد

الكلام اللفظى هذا (قوله قيل عليه اعتبار العلاقة انتهى) يعنى ان الجيب اعتبر العلاقة اى علاقة الدالية والمدلولية بين النفسى واللفظى فهذا يقتضى كونه منقولاً من النفسى الى اللفظى لا مشتركاً بينهما لان المشترك هو الذى يكون معناه متعدداً ولم يتخلل بينهما نقل مع ان المدعى ان كلام الله تعالى اسم مشترك بين النفسى واللفظى ويلزم ايضا ان يكون استعمال الكلام في النفسى مجازا لان استعمال المنقول في المنقول عنه مجاز على ما تقرر عندهم من ان اللفظ المنقول حقيقة في المنقول اليه مجاز في المنقول عنه بالقياس الى الوضع الثانى الذى هو النقل وهذا فاسد اذ لو كان مجازا في النفسى لصح نفيه عنه بان يقال ليس المعنى القديم كلام الله تعالى بل تقول يلزم ان يكون ايضا مجازا في اللفظى بالقياس الى الوضع الاول على ما هو شأن المنقول فلا يغنى التوجيه المذكور شيئا ولو ضوحه تركه المعارض (قوله وجوابه انتهى) تلخيصه ان النقل للمعتبر في المنقول هو هجر الاول وتركه بحيث لا يفهم بلا قرينة لكونه مجازا كما اشرنا اليه والمجاز لا يفهم بلا قرينة واعتبار العلاقة لا يقتضى ان يكون المعنى الاول مهجورا بحيث يحتاج فهمه الى قرينة اذ يجوز ان يكون اللفظ موضوعا بالاشتراك للمعنيين بينهما علاقة مع عدم النقل والهجر كما ههنا فان اطلاق الكلام على النفسى واللفظى شائع فيما بينهم من غير نقل ولا هجر فيكون مشتركاً لا منقولاً الا يرى ان لفظ الامكان مشترك بين الامكان العام والامكان الخاص مع وجود العلاقة وعدم النقل والهجر هنا هذا ورد عليه اما اولاً فلانا لان سلم ان الهجر معتبر في النقل بل المعتبر فيه كما حققه في التهذيب هو اشتهار اللفظ فى المعنى الثانى حيث قال ان تعدد مسمى اللفظ فان وضع لكل مشترك والا فان اشتهر فى المعنى الثانى فنقول ينسب الى الناقل والاشقيقة ومجازا واما ثانياً فلانه لو سلم ذلك فالجواب المذكور غير حاسم لمادة الاشكال لان لزوم الحال على ما ذكره غير مخصوص بكونه منقولاً بل بكونه مجازا ايضا فى المعنى الاول يلزم الحال ايضا كما تقرر فى السؤال ولا خفاء فى ان الهجر فى المعنى الاصلى غير معتبر فى المعنى المجازى بل عدم الهجر معتبر فيه انتهى والجواب اما عن الاول فلان المراد بالاشتهار فى قول المصنف هو الاشتهار فى المعنى الثانى بحيث يكون الاول مهجورا على ما صرح به شارحه كيف ولو كان مطلق الاشتهار كافيا فى النقل لزم ان يكون اللفظ المشتهر فى المعنى المجازى منقولاً ولم يقل به احد يدل على ما ذكرنا كلامه فى التلويح حيث قال فيه ان اللفظ اذا تعدد مفهومه فان لم يتخلل بينهما نقل فهو المشترك وان يتخلل فان لم يكن النقل لمناسبة فرتجل وان كان لمناسبة فان هجر المعنى الاول فنقول والا ففى الاول حقيقة وفى الثانى مجاز وهكذا فى شرح المطالع وشرح الشمسية حيث اعتبر الحق الرازى هجر المعنى الاول وتركه على ما هو صريح متن المطالع ومتن الشمسية وبأجله فكتب



القوم مشحونه بذلك لا حاجة الى البيان واماعن الثاني فلان كونه مجازا في المعنى الاول انما نشأ من كونه منقولاً منه فثبت ان في ذلك على ما حققه المجيب ان في كونه مجازا فيه ايضا وهذا واضح وان خفي على المورد وان ادعى ان اعتبار العلاقة كما لا ينافي الاشتراك لا ينافي كونه مجازا في المعنى الاول ايضا فيلزم حينئذ المحال كما يستفاد من آخر كلامه فذلك كلام آخر لا يتعلق له بما ذكره المعترض مدفوع ايضا بانه لم يقل احد بكونه مجازا في المعنى القديم وان استفاد عكسه من ظاهر كلامهم هذا ثم اورد على قول الشارح ووضعه لذلك انتهى بانه مشعر باعتبار الوضع في المعنى الثاني واعتبار الوضع في كونه مجازا ان لا وضع في المجاز واجب بان الوضع نوعان شخصي ونوعي والاول وان لم يوجد في المجاز لكن الثاني يوجد فيه على ما حقق في محله من ان كل مجاز فهو بالقرينة المنانعة عن الموضوع له موضوع لما استعمل فيه من المعنى المجازي والمراد من الوضع في كلام الشارح هو هذا النوع وان لفظ الكلام على تقريره كذلك فيلزم المقسدة حيث دلالة لا يلزم من كونه موضوعا بالوضع النوعي كونه موضوعا بالوضع الشخصي فيصح تقيمه بانه ليس كلام الله تعالى حقيقة في النظم على ما هو شأن ما لم يوضع للمعنى بالوضع الشخصي فلا يغني جوابه في دفع الاعتراض الذي اوردته انتهى لمخصرا ولا يخفى ما فيه لان المراد من كلام الشارح ههنا توجيه قول المتسايح من انه مجاز بان مراده من المجاز هو المجاز في الاعتبار لانه مستعمل في غير ما وضع له ضرورة انه يصدد دفع المخالفة بين ما حققه وبين ما نقل عنهم بانه لا نزاع في ان الكلام مشترك بين المعنيين عند الجميع فلا بد ان يكون المراد من الوضع في قول الشارح ووضعه انتهى هو الوضع الشخصي المتناهي للمجاز لا الوضع النوعي المعبر في المجاز ولو كان كذلك لكان كلامه ههنا ههنا لا يليق لمثله بل للداني فما اوردته من السؤال والجواب بعد كونه ههنا ناشئا من عدم فهم مراده لا يضر ما قرره الشارح قطعا والحق ان مقصود الشارح توجيه قول المتسايح وتطبيقه على ما حققه من الاشتراك بين المعنيين فمراده من الوضع في كلامه هو الوضع الشخصي فليس فيه مقسدة اصلا وما قررنا الجواب المذكور بما قررناه من انه لا بد في النقل مع اعتبار العلاقة من هجر المعنى الاول وانه لا يلزم من كون العلاقة معتبرة في الشيء وجود الهجر فيه حتى يكون منقولاً وههنا كذلك لعدم الهجر ووجود العلاقة فيكون مشتركاً لا منقولاً لا تدفع لما قبل ايضا من ان الحق ان اعتبار العلاقة يقتضي كونه منقولاً لا مشتركاً قال في التلويح لما تعذر الاطلاع على ان الناقل هل اعتبر العلاقة ام لا اعتبرها الامر الظاهر وهو وجود العلاقة وعدمها فجعلوا الاول منقولاً والثاني منقولاً وانما الكلام في ان اعتبارها هل يقتضي كونه منقولاً قطعاً ام لا والحق عدم الاقتضاء لان اعتبار العلاقة في المنقول دون المرجح وانما الكلام في ان اعتبارها

هل يقتضي كونه منقولاً قطعاً ام لا والحق عدم الاقتضاء لان اعتبار العلاقة فقط لا يكفي في كون الشيء منقولاً بل لابد ههنا من هجر المعنى الاول فاذ لم يوجد الهجر لم يوجد النقل قطعاً كيف ولو كان وجود العلاقة فقط مقتضياً لكون اللفظ منقولاً يلزم ان يكون اللفظ المستعمل في المعنى المجازي لفظاً منقولاً ولم يقل به احد والحق ان وجود العلاقة لا يقتضي كون الشيء منقولاً وان ادعاء مكابرة وماتقه من التلويح لا يؤيد ما ادعاه اصلاً لان حاصله ان المنقول لا بد فيه من العلاقة ولا نزاع فيه لاحد بل الكلام في ان كل ما يوجد فيه علاقة فهو منقول وليس في التلويح اشارة اليه والحاصل ان كل منقول لا بد فيه من العلاقة وليس يلزم ان يكون كل ما يوجد فيه علاقة منقولاً فتدبر وبالله التوفيق (قوله قد يجاب) اي قد يجاب بان اعتبار العلاقة لا يقتضي تاخير الوضع ولا بد في كون الشيء منقولاً من ترتيب الوضعين وتأخير الوضع الثاني وذا غير ثابت ههنا حتى يكون لفظ الكلام منقولاً بل الظاهر ان الواضع اعتبر العلاقة بين المعنيين ووضع لهما مع اللفظ واحداً فيكون مشتركاً لا منقولاً (قوله وفيه ان اثبات ترتيب انتهى) يعني في الجواب المذكور نظراً لان المجيب كما عرفت محتاج الى اثبات عدم ترتيب الوضعين وتأخير الوضع الثاني اذ ما لم يثبت ذلك لم يثبت الاشتراك المذكور قطعاً واثبات ذلك دونه خرق القياس ولا ضرورة في التزامه لوجود الجواب الخالي عن التزام هذا التكلف وهو ان اعتبار العلاقة لا يقتضي كونه منقولاً بل لابد في ذلك من الهجر وبما حررنا تدفع عنه ما قيل ان المجيب مانع لعدم تحقق الاشتراك في كونه الجواز ولا حاجة الى التزام اثباته انتهى لان الكلام مع المجيب المذكور وقد التزمه كما عرفت على ان الشارح في صدد اثبات الاشتراك والمعتراض مانع للاشتراك فلا بد ان يكون الجواب المذكور محمولاً على اثبات الاشتراك فلا بد من اثبات ما التزمه وان اوردته في صورة المنع بخلاف الجواب السابق اذ لا التزام فيه بشيء مع عدم صعوبة اثبات ما التزمه هذا (قال الشارح العلامة وذهب بعض المحققين) وهو مولانا عضد الملة والدين وقد اورد هذا في رسالة مفردة موضوعاً لذلك ومحصوله على ما اشار اليه الشريف في شرح المواقف ان لفظ المعنى يطلق تارة على مدلول اللفظ واخرى على القائم بالغير والشيخ لما قال الكلام هو المعنى النفسي فهم الاصحاب منه ان مراده به مدلول اللفظ وهو القديم عنده واما العبارة فاما تسمى كلاماً مجازاً لا لانه على ما هو الكلام الحقيقي حتى صرحوا بان الالفاظ حادثة على مذهبه لئلا يكون كلامه تعالى حقيقة وهذا الذي فهموه من كلام الشيخ له لوازم كثيرة فاسدة كعدم اكفار من انكر كلامية ما بين دفعي المصاحف مع انه علم من الدين ضرورة كونه كلام الله تعالى حقيقة وكعدم كون المعارضة والتحدى بكلام الله تعالى الحقيقي وعدم كون المقروء المحفوظ كلامه تعالى حقيقة الى غير ذلك مما لا يخفى على المتفطن



في الاحكام الدينية فوجب حل كلام الشيخ على انه اراد به المعنى الثاني فيكون  
الكلام النفسى عندنا امرا شاملا للفظ والمعنى جميعا قائما بذات الله تعالى وهو  
مكتوب في المصاحف مقروء باللسن محفوظ في الصدور وهو غير الكتابة  
والقراءة واللفظ الحادثة وما يقال من ان الالفاظ والحروف مرتبة متعاقبة  
فجوابه ان ذلك الترتيب انما هو في التلفظ بسبب عدم مساعدة الالات في التلفظ  
حادث والادلة الدالة على الحدوث يجب حملها على حدوثه دون حدوث اللفظ  
جمع بين الادلة وهذا الذي ذكرناه وان كان مخالفا لما عليه متأخرو الاصحابنا الا انه  
بعد التأمل تعرف حقيقة كلامه ثم قال الشريف وهذا المحل لكلام الشيخ مما اختاره  
محمد الشهرستاني في كتابه المسمى بنهاية الاقدام ولا شبهة في انه اقرب الى الاحكام  
الظاهرة المنسوبة الى قواعد الملة انتهى كلام الشريف يعني ان هذا التوجيه وان كان  
فيه بعض المباحث لكنه اقرب في توجيه كلام الشيخ وفي ذاته ايضا بما فهمه الجمهور  
وبهذا تظنت ما في تقرير الشارح كلام ذلك المحقق من المسامحة وانما قلنا فيه بعض  
المباحث لانه اورد عليه اما اول فلان مذهب الشيخ ان كلامه تعالى واحد وليس بامر  
ولا نهي ولا خبر وانما يصير احده هذه الاشياء بحسب التعلق وهذه الاوصاف لا تنطبق  
على الكلام اللفظي وانما يصح تطبيقها على المعنى المقابل للفظ بضرب من التكلف  
واما ثانيا فلان كون الحروف والالفاظ قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب يقضى الى كون  
الاصوات مع كونها اغراضا سميالة موجودة بوجود لا تكون سيالة وهو سفسطة من  
قبيل ان يقال الحركة توجد في بعض المصنوعات من غير ترتيب وتعاقب بين اجزائها  
واما ثالثا فلانه يؤدي الى ان يكون الفرق بين ما يقوم بالقارى من الالفاظ وبين  
ما يقوم بذاته تعالى باجتماع الاجزاء وعدم اجتماعها بسبب قصور الالة فحينئذ يقال  
ان اوجب هذا الفرق اختلاف الحقيقة فلا يكون القائم بذاته من جنس الالفاظ  
وان لم يوجب وكان ما يقوم بالقارى وما يقوم بذاته حقيقة واحدة والتفاوت بينهما  
انما يكون بالاجتماع وعدمه والحال انهما عارضان من عوارض الحقيقة الواحدة كان  
بعض صفاته الحقيقة مجانسات لصفات الخلق وامارا بغيره فلان لزوم ما ذكره من الفساد  
ممنوع فان تكفير من انكر كون ما بين الدفتين كلام الله تعالى انما هو اذا اعتقد انه  
من محترعات البشر واما اذا اعتقد انه ليس كلام الله تعالى بمعنى انه ليس بالحقيقة صفة  
قائمة بذاته تعالى بل هو دال على الصفة القائمة بذاته تعالى فلا يجوز تكفيره وكيف هو  
مذهب اكثر الاشاعرة ما عدا المصنف ومتابعيه وما علم من الدين ضرورة من كون  
ما بين الدفتين كلام الله تعالى حقيقة انما هو بمعنى كونه دالا على ما هو كلام الله  
حقيقة لا على انه صفة قائمة بذاته تعالى كما زعمه المصنف وكيف يدعى انه من ضروريات  
الدين مع انه خلاف ما نقله عن الاصحاب ويرغم ان هذا الجرم من الاشاعرة انكروا ما هو

من ضروريات الدين حتى يلزم تكفيرهم حاشاهم عن ذلك واما خامسا فلان الادلة  
الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى المقفوف وكيف وبعضها  
عما لا يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ حكمه وبقيت تلاوته هذا واقول قد اشترنا الى ان  
ما قرره المصنف في تحريم مذهبه لا يتخلو عن المباحث لكنه لاشك انه اقرب الى الاحكام  
الظاهرة مما ذكره كما اشار اليه الشريف مع انه يمكن الجواب عن الكل اما عن  
الاول فلان كون مذهب الشيخ ما ذكره انما هو على ما فهموه لا على ما ذكره على انه  
ان يمنع كون الشيء امرا او نهيا وخبر اذا لم يوجد التلفظ هناك يدل عليه قولهم في تعريف  
الامر مثلا قول القائل لغيره انتهى واما عن الثاني فلان كون الاصوات اغراضا سيالة  
انما هو في الوجود الخارجي الذي هو التلفظ بها والكلام انما هو في وجود تلك الالفاظ  
في ذات الباري فان وجودها هناك مع الازم لذاته تعالى دائم بدوامه ولا سفسطة  
هنا بل حالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع فان الاولى  
صفة شخصية موجودة في الخارج بخلاف الثانية فان التعاقب بين اجزائها لا يخلو  
في الثانية لم يكن جميع اجزائها موجودة معا حتى تنتهي واذا انتهت انقطعت الحركة  
فلم يحكم بوجودها وهكذا الحال فيما نحن فيه واما عن الثالث فلان الفرق المذكور  
بين ما يقوم بالقارى وبين ما يقوم بذاته تعالى حق ثابت فنقول هذا الفرق لا يوجب  
اختلاف الحقيقة ولا يلزم حينئذ مجانسة بعض صفاته تعالى مع صفات الخلق لان  
ما يقوم بالقارى انما هو التلفظ لا الالفاظ القائمة بذاته تعالى وليست شعري كيف خفي  
هذا عليه والعجب ان المعتزلة مع اصرارهم على ان العباد خالقون لا فعل لهم قالوا ههنا  
ان القرء ان ما قرأه القارى وخلقه الباري فكيف يزعم عاقل ان المصنف زعم ان  
ما قرأه القارى من القرء ان قائم بذات القارى ومكسوبة وصفة له حتى يلزم المجانسة  
ههنا بل مكسوبة ليس الا التلفظ لا الالفاظ وانما هي كلام الله تعالى فليكن هذا على  
ذكر منك واما عن الرابع فلان مقصوده غاية القادح في حق الباري وكلامه ولا شك  
ان ما ذهب اليه اجلي في ذلك لان ما ذهبوا اليه وان امكن توجيهه لكن لاشك حينئذ  
ان الكلام اللفظي يصح تقيمه عنه تعالى بمعنى انه ليس بصفة حقيقة له تعالى لا بمعنى  
انه ليس من تأليفه لان ذلك كفر لا يجترئ عليه عاقل والثاني الاول وان صح ههنا لكن  
مع ما فيه من سوء ادب يتوهم من ظاهره كون المراد به النبي بالمعنى الثاني فيلزم عليهم  
المفاسد المنسوبة على ان الجمهور ذهبوا الى كون كلام الله تعالى مجازا في اللفظي  
فيلزم ان يصح النبي الثاني وحاشاه عن ذلك وان اول الشارح مرادهم في قولهم بالجاز  
والحق ان جميع الاشياء ثابتة في الحضرة العلمية فتلك الالفاظ القرء آية ثابتة موجودة  
في علم الله فهي قديمة ايضا وان كان التلفظ بها حادثا واما عن الخامس فلانا لانسلم  
ان الادلة الدالة على النسخ لا يمكن حملها على التلفظ بل ترجع الى المقفوف فان بعضها



بما يتعلق بالنسخ بالتلفظ به كما نسخ تلاوته وبقي حكمه ولو سلم فالذي بقيت تلاوته ونسخ حكمه من كلام الله تعالى غاية أن الحكم المذكور انتهى باتهام وقته كما يقول هذا القائل في الأحكام المنسوخة مع أن الأحكام الالهية قديمة والحق أن ما أشار إليه المصنف اقرب مما ذكره هذا والمحقق الدواني ههنا كلام في تحقيق كلام الله تعالى وهو أن كلام الله تعالى هو الكلمات التي رتبها الله تعالى في علمه الأزلي بصفته الأزلية التي هي مبدأ تأليفها وترتيبها وهذه الصفة قديمة وتلك الكلمات المرتبة أيضا بحسب وجودها العلمي أزلية بل الكلمات وانكلام مطلقا كسائر الممكنات أزلية بحسب وجودها العلمي وليس كلام الله تعالى الأما رتبة الله تعالى بنفسه من غير واسطة والكلمات لا تعاقب بينها في الوجود العلمي حتى يلزم حدوثها وانما التعاقب بينها في الوجود الخارجي وهي بحسب هذا الوجود كلام لفظي انتهى ثم قال الدواني وهذا الوجه سالم عما يلزم المذاهب المنقولة في ذلك مثل ما يلزم على المعتزلة من كون كلام الله تعالى قائما بغيره وعلى مذهب الكرامية من كونه تعالى محلا للحوادث وعلى مذهب الحنابلة من قدم الحروف والاصوات مع بداهة تعاقبها وتجددها وعلى ما هو ظاهر كلام متقدمي الاشاعرة من أن الالفاظ والحروف ليست كلام الله تعالى بل معانيها وعلى ما أول به المصنف كلام الشيخ من أن الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى من غير ترتيب فينا لقصور الآلة فانه يؤدي إلى سفينة ظاهرة فلا يلزم على ذلك ما رتبته المصنف على متقدمي الاشاعرة فان المتحدى به حينئذ كلام الله تعالى وإنكار كون ما بين الدفتين كلامه تعالى يكون كأنكار كون ما بين اوراق ديوان الحافظ كلام الحافظ فيكون كفرافي حق القراء أن اذ ليس معنى كون هذه المكتوب كلام الله تعالى إلا أن ذلك الكلام موجود بالوجود اللفظي ولا يخفى أن المتأمل الصادق يشهد بحقيقة هذا المقال بعون الله الملك المتعال انتهى ونحن نقول ما ذكره هو الذي يشهد به اهل الكشف وهو التحقيق الذي دل عليه قوله تعالى وإن من شيء إلا عندنا خزائنه وما ننزله إلا بقدر معلوم وكل شيء قائم بذاته إزلاله وجود علمي وكذا الكلمات الالهية المرتبة بصفته الأزلية أيضا لها وجود علمي فاللفظ والمعنى قديم وإن كان التلفظ والقراءة حادثا فعلى هذا كان هذا عين ما حققه المصنف اذ ليس مراده من أن اللفظ كالمعنى قديم أن الاصوات مع كونها من الاعراض السيالة قائمة بذاته تعالى حتى يكون سفينة لأن كون الالفاظ من الاعراض السيالة والاصوات الغير القارة انما يظهر في التلفظ وذلك ممنوع في الالفاظ القائمة بذاته تعالى كما لا يخفى على المتأمل الصادق وتظهره بالقائم بنفس الحافظ يدل على ما ذكرناه أيضا لا يرى أنهم صرحوا بجريان التطبيق في الحركات الفلكية مع بداهة تعاقبها وانما ذهبوا إلى ذلك لأن ضبطها الوجود الخارجي والوجود العلمي التفصيلي فالحق أن ما ذكره الدواني

تحقيق ما ذهب اليه المصنف وله نظائر أيضا كما اشيرنا إليه فاذكره العلامة العبد قريب إلى التحقيق وإن استبعد المورد السابق وارتضاء الدواني نعم يرد عليه بعض المباحث كما ستطلع عليها في الحاشية (قوله يرد عليه انتهى) يعني أن أريد بقوله أنه اسم للفظ والمعنى أنه اسم لذلك الشخص القائم بذاته تعالى يلزم أن لا يكون ما قرأناه من الكلام المنزل على النبي عليه السلام كلامه تعالى ضرورة أنه ليس ذلك الشخص القائم بذاته لأن الاعراض تتشخص بتشخص المحال وهو باطل لما قطع بان ما تقرأه هو القراء أن المنزل على النبي عليه السلام المتحدى باقصر سورة منه حتى يكفر منكبر كونه كلامه تعالى وإن اراد أنه اسم للنوع القائم بذاته أعني الالفاظ المخصوصة مع قطع النظر عن خصوصية المحل يلزم أن يكون اطلاقه على الشخص القائم بذاته تعالى بخصوصه وشخصه مجازا لكونه استعمال اللفظ في غير ما وضع له بخصوصه فيصير نفي كونه كلام الله تعالى عن ذلك الشخص القائم بذاته تعالى حقيقة كما يقال زيد ليس بأسد وبطلانه ظاهر وانما قيده بخصوصه لأن اطلاق العام على الخاص لا بخصوصه بل باعتبار عمومته وكونه فردا من افراد حقيقة لكونه استعمال اللفظ فيما وضع له على ما صرح به في شرح التلخيص وإن اراد أنه موضوع بالوضع العام لسلك واحد من الجزئيات الشخصية القائمة بذاته تعالى وذوات القراء يلزم أن يوصف كلامه تعالى بالحدوث لتحقيق حدوث بعض افراد أعني الجزئيات القائمة بذوات القراء ضرورة وجودها بعد ما لم تكن وحدوث محالها أيضا ما الملازمة فلان كلام الله حينئذ يكون موضوعا لتلك الجزئيات مطلقا بواسطة مفهوم الكلي عبارة عما يشمل اللفظ والمعنى وقد فرضناه قديما كما دل عليه قوله وهو قديم فلا بد حينئذ أن يكون جميع ما يشمل ذلك المفهوم من الافراد قديما مع أن بعض الجزئيات حادثه قطعاً فعلى هذا الوضع يلزم الحدوث في كلامه تعالى ولما بطلان اللازم فغنى عن البيان وبما قررنا ظهور اختلال ما قيل من أنه لا استحالة في وصف نوع كلام الله تعالى بالحدوث فان له افراد متعددة بعضها قديم وهو الشخص القائم بذاته تعالى وبعضها حادث وهو القائم بذوات القراء ولا اشكال انتهى لان فرضنا جميع افراد قديمة لأن ذلك المفهوم الذي تعقله الواضع انما يشمل ما هو قديم ولو كان بعض الافراد حادثا لكان هو خارجا عما يتعقله الواضع حينئذ على أن ذلك المفهوم الكلي وإن لم يكن موضوعا له حينئذ لكنه كالموضوع له بل قد صرح بعضهم بكونه موضوعا له ولا شك أن وجود الكلي انما يكون في ضمن جزئياته فيلزم حدوث ذلك المفهوم الذي تعقله الواضع هذا ويمكن أن يجاب عنه اما باختصار الشق الاول فيان نقول أن ما يقرأه كل أحد منا كان بالذات هو ما يقوم بذاته تعالى وإن وجد بين ما تغاير باعتبار تعلق قراء تشابه قيل فيه تأمل اعل وجهه



ان الاعراض تشخص بتشخص المحال ولا شك ان ما نقرأه حقيقة مغايرة لما يقوم بذاته تعالى فيكون مثله وحمل التغير الاعتباري لا يتفق في ذلك واقول تشخص الاعراض بتشخص المحال مذهب الفلاسفة والمتكلمون لا يقولون بذلك ثم ان الفلاسفة نازعوا فيما بينهم في ان التشخص جزؤ من الماهية قال به المتأخرون او قال به القدماء وقد حقق في محله ان ذلك النزاع بينهم لا يظني وان الحق ان التشخص انما يكون جزءاً من الماهية الشخصية الاعتبارية لا من الماهية الطبيعية الحقيقية وان الكل متفقون في ذلك فليقرأه كل احد منا فهو في الحقيقة عين ما يقوم بذاته تعالى قطعاً واما باختيار الشق الثاني فبان يقال انه اسم للنوع القائم بذاته تعالى اعني الالفاظ المخصوصة فان اراد حينئذ بقوله حينئذ يصح نفي كلام الله تعالى عن ذلك الشخص انتهى نفي صدق النوع عليه فلزومه ممنوع اذ لا يصح سلب النوع عن فرد وان ارادته يصح نفي كون لفظ القرآني موضوعاً بازائه بخصوصه او نفي كون معنى القرآني نفسه فاللازمة مسلمة وبطلان اللازم ممنوع كما ان لفظ الانسان غير موضوع بازائه زيد بخصوصه وليس معناه اعني ماهية الانسان نفس زيد ثم ان هذا الاشكال غير مخصوص بهذا القول بل هو وارد على الكل اذ لم ينكر احد كون لفظ القرآني موضوعاً بازاء اللفظ المنظوم فالترديد عائد بكل شقيه والجواب ما عرفت في كلا الموضعين واختار الشارح في شرح المقاصد الشق الثاني حيث قال ثم اختلفوا فقيل انه اسم لهذا المؤلف المخصوص القائم بأول لسان اخترعه الله تعالى فيه حتى ان كل ما يقرأه كل احد بلسانه يكون مثله لا عينه والاصح انه اسم له لا من حيث تعيين المحل فيكون واحداً بالنوع ويكون ما يقرأه القارئ نفسه لا مثله وهكذا الحكم في كل شعر او كتاب ينسب الى مؤلفه وعلى التقديرين فقد يجعل امماً للمجموع بحيث لا يصدق على البعض وقد يجعل اسماً للمعنى كلى صادق على المجموع وعلى كل بعض من ابعاضه انتهى ولعل في قوله والاصح انتهى اشارة الى ان المثلية حين كان اسماً لهذا المؤلف المخصوص مندفعة بما حققناه لان هذا مع وضوح بطلانه في نفسه يستلزم للقطع بان ما يقرأه كل واحد منا عين القرآني المنزل يستلزم مجانسة الباري للمخلوق في بعض صفاته وهو محال فتدبر (قوله فلا يخص الابان انتهى) اي لا يخص عن هذا الاعتراض الابان بخيار الشق الرابع ويجعل لفظ الكلام مشتركاً بين الشخص القائم بذاته تعالى وبين ذلك النوع حينئذ لا يكون اطلاقه على ذلك الشخص بخصوصه مجازاً ولا يلزم ان يكون كلامه تعالى متصفاً بالحدوث لعدم حدوث النوع ضرورة تحقيقه في ضمن الفرد القائم بذاته تعالى ازلاً وايداً وانما الحادث الجزئيات المشخصة بتشخصات المحال الحادثة ويرد عليه ايضا ان ذلك النوع كما يتحقق في ضمن الفرد القائم بذاته تعالى يتحقق ايضا في ضمن الافراد القائمة بذوات القرآني فلزم ان يكون متصفاً بالحدوث كما انصف

بالقدم ويلزم ايضا ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل احد منا بخصوصه بل على النظم المنزل على النبي بخصوصه مجازاً او هو باطل ولذا قال فيما نقل عنه بل لا يخص عنه الابان يجعل مشتركاً بين ذلك النوع والفردين الخاصين والالزام ان يكون النظم المؤلف المعجز المنزل على النبي كلام الله تعالى مجازاً وليس كذلك كما عرفت انتهى لكن يرد عليه ايضا ان يكون اطلاق الكلام على ما يقرأه كل واحد منا بخصوصه مجازاً فيلزم ان يصح نفيه وهو باطل وايضا يلزم ان يوصف كلام الله تعالى حقيقة بالحدوث لوجود ذلك النوع في ضمن المنزل على النبي وفي ضمن الحاصل في ذوات القرآني فلا يخلص عنه الا باختيار الشقوق التي ذكرها ودفع محذوراتها كما حققناه (قوله يشك كل الفرق حينئذيين قيام لمع وملع انتهى) قيل وكذلك يلزم ان لا يكون التحدي مع كلام الله تعالى ضرورة ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء من التقديم والتأخير اجاب عنه بعض الافاضل بانه ليس غرضه انه ليس بين اجزائه ترتيب وهيئة تأليفية كيف والحروف بدونه لا تكون كلمة والكلمات بدونه لا تكون كلاماً والدلالة على المعاني الوضعية والمزايا الخطائية لا تتم بدونه بل غرضه انه ليس بينها ترتيب في الوجود وتعاقب فيه حتى يكون وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض كما في القرآنية اذ لا يمكن ان تتلفظ ببعض الحروف ما لم تفرغ من بعضها لقصور الالة فينا بخلاف وجودها في ذات الباري فان وجودها جميعها هناك مع الالزام لذاته دائم بدوامه فلا يلزم حدوث شيء منها ومما يحاك كيك هذا ولو بعيداً وجود الالفاظ في نفس الحافظ فان جميع الحروف هيئاتها التأليفية العارضة لفرداتها ومركباتها محفوظة في نفسه مجتمعة الوجود فيها ليس وجود بعضها مشروطاً بانقضاء البعض وحالها مثل حال الحركة بمعنى التوسط والحركة بمعنى القطع والفرق بينهما بان وجود الحروف على هذا الوجه في ذاته تعالى بالوجود العيني وفي نفس الحافظ بالوجود الظلي الخيالي لا يضربنا الغرض مجرد التصوير والتفهيم لاثباته بطريق التمثيل فان اراد الشارح بما ذكره ان قيام الحرف والصوت بذات الله تعالى ليس بمعقول لنا فلا كلام فيه وان اراد انه لا يجوز ذلك عقلاً فلا يخفى فساد فانه لما جاز قيامه ببعض الموجودات فلم لا يجوز قيامه بذاته لا بدلني ذلك من دليل هذا وهذا اندفع ما اورد بقوله وكذلك كما اشرنا اليه لانه ان اراد ان مدار البلاغة على امور تقتضي ترتيب الاجزاء في الوجود الخارجى فقط فهو ممنوع وان اراد ان مدار البلاغة على ترتيب الاجزاء مطلقاً فذلك محقق ههنا هذا ثم اقول وتحقيق هذا ما اشرنا اليه سابقاً من ان جميع المعاني ثابتة في الحضرة العلمية ازلاً وايداً افعال الكلمات القرآنية والالفاظ القرآنية التي رتبها الله في الازل بصفته الازلية ثابتة ازلاً لا تعاقب بينها في الوجود العلي والوجود في نفس الامر واشرنا ايضا الى ان المتكلمين ذهبوا الى انتهاء الحركات الفلكية لانها



وان كانت غير قارة لكنها جمعها الوجود في نفس الامر والوجود العلي فيجري فيها  
برهان التطبيق واشهرنا ان الدواني وان زعم ان هذا كان تحقيقا خاصا لكنه  
غير مسلم بل كلام المحقق عضد الملة لا يتم الا به كما ان الجواب المذكور في دفع اعتراض  
المحشي لا يتم الا بهذا التحقيق وبهذا ظهر فساد ما قيل في الجواب من ان ذلك المذهب  
اعني مذهب العضد اعترف بعدم الفرق مطلقا فان حاصل تحقيقه ان كلام الله تعالى  
صفة حقيقية بسيطة كسائر الصفات الكيالية وانما التعدد والتمايز بحسب العلاقات  
والاعتبارات فلا يرد عليه ما ذكر انتهى لان من يقول بعدم الالفاظ كيف يقول ان  
كلامه تعالى صفة واحدة حقيقية ولعمري ان هذا فريضة ما فيه منية واجيب ايضا  
عن اعتراض المحشي بان انتفاء الترتيب الوضعي الزماني لا يستلزم انتفاء الترتيب مطلقا  
حتى يلزم عدم الفرق لجواز ان يكون هنالك ترتيب وتاليف يتحقق به الفرق وعدم  
الشعور به لا ينافي وجوده في نفس الامر ولا يخفى ان هذا قريب الى الجواب السابق  
الذي حققناه وان فيه اعترافا بعدم اطلاع العقل على حقيقة كلام الله تعالى  
واما ما اورده المحشي المحقق على الجواب الاول من ان القول بالترتيب الوضعي بين  
الحروف القائمة بذاته تعالى غير معقول لانه انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات  
والالزام انقسامها الا يرى ان الصورة القائمة بالنفس الناطقة ليس فيها ترتيب وضعي  
وعلى الجوابين معانه يلزم ان لا يكون الكلام المنزل على النبي عليه السلام وما يقرأه  
كل واحد منا كلام الله لان الكلام على هذا هو الالفاظ القائمة بذاته تعالى بالترتيب  
الوضعي والترتيب الذي لا شعور به وهو غير متحقق فينا اذ لا ترتيب هناسوي الزمان  
قد فوج اما ولا فلانا لا نسلم ان ذلك انما يتصور في الجسمانيات دون المجردات وقوله  
والالزام انقسامها ممنوع لان ذلك انما يلزم اذا كان الحلول مرييا والظاهر انه حلول  
جواني على ما حقق في محله في مثله فلا يلزم انقسام المجردات وكذا لا يلزم من قيام  
للصورة بالنفس الناطقة انقسامها على ما حقق في محله من ان القيام المذكور جواني  
لا سرياني على اننا قد اشرنا الى ان الالفاظ القديمة على هذا المذهب ليست صفة لله تعالى  
بل صفة تعالى هو المبدأ الذي رتبها الله ازل به وامانا فلان ما اورده على  
الجوابين معاه هو الاعتراض المشترك الوارد على كل مذهب كما قررناه سابقا والمخلص  
ما عرفت من انه اما اسم لهذا المؤلف الخصوص بعينه وهو واحد في الكل والتغاير  
اعتباري حصل من التاليف والقرأة الحادثة وامانه اسم للنوع من غير اعتبار تعيين  
المحل فلا يلزم المحذور المذكور على انه اعادة للبحث السابق لانا فرضنا خروج الترتيب  
الزمني المتعلق بالقرأة عن كلام الله تعالى والحق ان الترتيب الزماني انما هو في التلظف  
دون الالفاظ وكلامنا في الثاني وما يؤيد هذا المقام انهم صرحوا بان موسى  
عليه السلام سمع كلامه تعالى بصوت من جميع الجهات فلذا خص بالكلمة فدل ذلك

على ان الترتيب الزماني انما هو بالنظر الى العادة وكان الالفاظ القرآنية القائمة بذاته  
تعالى لا ترتيب بينها زمانا كذلك لو سمع احد يسمعه بصوت غير مرتب بل محيط بجميع  
الجهات وعدم التحقق فينا لا يدل على عدمه فيه تعالى كما لا يخفى على من له شعور  
بذلك فتدبر والله الموفق لأقصى المسالك (قال المصنف والتكوير الماتريدي) قال  
في المواقف وشرحه انبته الخفية صفة زائدة على السبع المشهورة اخذا من قوله  
تعالى كن فيكون فقد جعل قوله كن متقدما على كون الجاديات اعني وجودها  
والمراد به التكوير والايجاد والخلق قالوا انه غير القدرة لان القدرة اثرها الصحة  
والصحة لا تستلزم الكون فلا يكون الكون اثر القدرة واثر التكوير هو الكون والجواب  
ان الصحة هو الامكان وانه لا يمكن ذاتي فلا يصح اثر القدرة لان ما بالذات لا يعمل بالغير  
بل بهذا الامكان تعمل المقدورية فيقال هذا مقدور لانه يمكن وذلك غير مقدور لانه  
ممتنع او واجب فاذا اثر القدرة هو كون المقدور وجوده لا صفة فاستغنى عن اثبات  
صفة اخرى كذلك اي يكون اثرها الكون واقول قوله تعالى انما قولنا لشيء اذا اردناه  
ان نقول له كن فيكون وكذا قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن فيكون  
وغير ذلك صريح في ان وجود الاشياء يحتاج الى ثلاثة اشياء الذات والارادة وقول  
كن وقد اتفق العلماء المحققون على ذلك ايضا وقالوا ان الصدور مبني على التثليث  
فهذه الاية دلت قطعا على ان صدور الاشياء عن الواجب تعالى انما يكون بعد الارادة  
بقول كن والظاهر انه ليس راجع الى الكلام لان مجرد الكلام لا يكون مؤثرا  
في وجود الاشياء فالمراد به التكوير والايجاد بل نقول للقدرة تقدم ذاتي على الارادة  
لان الشيء اذ لم يصح صدوره عن الفاعل لا تتعلق الارادة باحد جانبيه فتعلق القدرة  
متقدم على تعلق الارادة بالذات فلو كانت القدرة المقدمة كافية في وجود الشيء  
لما احتاج بعد الارادة الى شيء والحق ان امثال هذه الاية صريحة في ان الصدور يحتاج  
الى شيء بعد الارادة والقدرة متقدمة بالذات عليها فليس هنا بعد الارادة الا التكوير  
على اننا نقول ان مدعا ان القدرة والارادة غير كافيتين في ايجاد الاشياء بل يحتاج هنا  
الى امر آخر وقد دلت الاية المذكورة على تلك الدعوى فان سلم الخصم ان ذلك الامر  
هو التكوير فربحنا بالوفاق وان كان ذلك قول كن الذي هو الكلام فقد انتقض مذهبه  
ايضا ثم ان النصوص الاخرى مثل قوله تعالى فاعلم السموات وخلق السموات والارض  
وجعل الخ دلت على ان له تعالى صفة اخرى غير القدرة والارادة على ما هو المتفق  
بيننا وبينهم من ان اطلاق المشتق على الشيء يقتضي ثبوت ما خذا الاشتقاق له فان  
ساعده فيها ونعمت والا فلا يساعده ايضا في مثل اشياء صفة العلم والقدرة وامامنا قاله  
الامام الرازي من انه ان كان تأثير التكوير على سبيل الجواز لم يتميز عن القدرة وان كان  
على سبيل الوجوب يكون الواجب موجبا لا مختارا والقول بان الوجوب بالاختيار



لا يتأني الاختيار راجع الى القسم الاول انتهى فنظور فيه لاناختار الشق الثاني لان  
تأثير التكوين انما يكون بعد تعلق الارادة وبعد تعلقها لا بد ان يقع المراد لاستحالة  
تخلف المراد عن الارادة ولا يلزم من ذلك كون الواجب موجبا لان هنا اسورا  
اعتبارية مثل تعلقات القدرة والارادة والتكوين كلها داخله في جملة ما يتوقف  
عليه وجود المعلول وبذلك يخرج الواجب عن كونه موجبا وان كان صدور المعلول  
عنه حينئذ بطريق الوجوب على ما حققه بعض المحققين ولعل مراد من قال الوجوب  
بالاختيار لا يتأني الاختيار ما ذكرناه فلا يرجع هذا الى القسم الاول اعني كون تأثير  
التكوين على سبيل الجواز قد برز بالله التوفيق (قوله لم يرد به) اي باخراج المعدوم  
المعنى الاضافي الذي هو غير موجود في الخارج قطعاً لانه عبارة عن النسبة بين المخرج  
والمخرج ولا تحقق لها في الخارج اصلاً بالتحقق مما فيكون امر الاعتباري حادثاً بحدوث  
المخرج والمذهب انه صفة موجودة قديمة قائمة بذات الله فالمراد به الصفة التي هي  
مبدأ الاضافة والنسبة حتى يكون موافقاً لما قصدناه ههنا وكذلك الحال في سائر  
العبارات ههنا من الفعل والخلق والتخليق والاحداث والاختراع والابداع والاحياء  
والامانة والتصوير والترزيق وغير ذلك فالمراد من الكل مبدأ المعاني الاضافية  
التي هي بحسب الظاهر عبارة عنه اعني التكوين ففي قول الشارح اخراج المعدوم من  
العدم انتهى مسامحة والمراد ما به اخراج المعدوم انتهى ومثل هذا شائع في تراكيب  
القوم وتعريفاتهم فلا يرد عليه شيء فلا حاجة الى ما قيل من ان التفسير المذكور على  
تقدير حذف المضاف اي هو مبدأ اخراج المعدوم من العدم انتهى وحينئذ فلا تكلف  
في الارادة انتهى لانه عين التكلف وبما خرنا ظهر ان المراد من العبارات في قوله  
كما في سائر العبارات عبارات التكوين كما اشارنا اليه لا ما هو اعم منها ومن العلم  
والارادة وغير ذلك اذ الكلام ههنا مع الاشعرية ليس الا ومثل العلم والارادة من  
الصفات الحقيقية اتصافاً بيننا وبينهم (قوله يرد عليه انه يجوز ان انتهى) يعني انا لانسلم  
انه لو كان التكوين حادثاً يلزم ان يكون الصانع تعالى محلاً للحوادث حتى يقال انه يمتنع  
قيام الحوادث بذاته لا يجوز ان يكون حادثاً ويكون قائماً بالمكون كما ذهب اليه  
بنو الهذيل من ان تكوين كل جسم حادث خالق لنفسه اذ لا معنى للمكون بكسر  
الواو الا ما قام به التكوين ويحكم الدليل الاول والرابع هذا وانت خبير بان الاول بسيط  
والرابع مركب من جزئين فلا اتحاد ثم انه لو اتحد الدليلان على ما زعمه فانما يتحدان  
في المردودية والكلام في دلالتهم هو ظاهر ايضا على ان هذا الدليل لو حل على ظاهره  
وحل على ان التكوين لو كان حادثاً قائماً بذاته يلزم ان يكون محلاً للحوادث وهو ممتنع  
يتحد الدليلان ايضا لان هذا الوجه حينئذ عين الجزء الاول من الرابع بل هذا اذا ورد  
فانما يرد هذا الا ما ذكره الان يقال معنى اتحاد الدليلين حينئذ انه اذا اورد المنع حينئذ

على الملازمة ودفع بها ما سيجي كان القسم الثاني في الدليل الرابع ملحوظا فيه حينئذ  
والملازمة الواقعة فيه عين الشق الاول من الرابع فيتحد الدليلان (قوله وجوابه انتهى)  
حاصله ان هذا الدليل مبني على امتناع قيام صفة الشيء بغيره وظهور هذا الامتناع  
لم يتعرض له واما الدليل الرابع فبني على ان التكوين صفة المكون بفتح الواو وان لزمه  
كونه مكوّناً ايضا بكسر الواو ايضاً فان دفع المنع وظهر الفرق بينهما من ان المقصود  
ههنا كون التكوين صفة المكون بكسر الواو والمقصود ههنا ان كونه صفة المكون بفتح  
الواو وهذا اوله لاجل هذا الفرق اورد المنع المذكور ههنا والافقه عرفت ان المباني  
الكلمية بين الوجهين غير ثابتة (قوله يرد عليه) اي على قوله على انه لو جاز اطلاق الخالق  
عليه بمعنى القادر على الخلق لجاز اطلاق كل ما يقدر هو عليه انتهى لا يخفى ان الظاهر  
للشارح ان يقول لجاز اطلاق الخالق عليه بهذا المعنى لجاز اطلاق الاسم المشتق  
من الاعراض المقدورة له تعالى بهذا المعنى كالاسود والابيض بمعنى القادر عليهما  
عليه تعالى اذ لا فرق بين مشتق وبين مشتق لكن لوضوح الامر قال ما قاله وعلى هذا  
ايضاً بنى المحشي ايراده فلا يرد عليه ما قاله المحشي المدقق من ان الاولى ان يقرر الايراد  
هكذا لانسلم ان جواز اطلاق الخالق عليه تعالى بمعنى القادر على الخلق يستلزم جواز  
اطلاق ما يقدر هو عليه من الاعراض كالسواد والابيض عليه تعالى بل لو استلزم قائماً  
يستلزم جواز اطلاق الاسم المشتق مما يقدر هو عليه كالاسود والابيض انتهى لان ذلك  
مسامحة من الشارح في عدم وضوحه لا حاجة اليه ثم حاصل ايراده انه ان اريد يلزم  
جواز اطلاق لزوم جواز اطلاق شرعاً ممنوع اذ جواز اطلاق شرعاً موقوف  
على الاذن الشرعي كما هو رأي الاصحاب او على عدم الابهام مما لا يليق بحجاب كبريائه  
وان لم يرد الشرع به كما هو رأي المعتزلة او على عدم الابهام مع وجود ما يشعر بالمدح  
ههنا وان لم يرد به الشرع كما هو رأي القاضي والكل مقصود في المشتقات من الاعراض  
المقدورة له تعالى وان اريد جواز اطلاق عقلاً فالملازمة مسلمة اذ بطلان اللازم  
ممنوع اذ لا مانع عقلاً من اطلاق مثل الاسود والابيض على الله بمعنى القادر عليهما  
ويمكن ان يجاب عنه بان المراد من جواز اطلاق جواز اطلاق بحسب اللغة على  
ما وجه المحشي به قول الشارح سابقاً والاصح اتصاف الباري ولا شك انه لا يصح  
اطلاق الاسود ولغة على القادر على السواد اذ الاسود في اللغة انما هو من قام به السواد  
ليس الا الا يرى انه لا يقال للرجل الذي يقدر على صبغ السواد والجرة انه اسود واجر  
مع انه يصدق عليه انه قادر على صبغهما هذا ولعل هذا امر اد بعض الافاضل حيث  
قال ان اريد انه يلزم جواز اطلاق الاعراض في الجملة اعني على مذهب من لا يقول  
بالتوقيف مع ان الاطلاق باطل عند الكل انتهى والا فالاطلاق عقلاً غير باطل  
وشرعاً موقوف على الاذن مثلاً فلزومه ممنوع فليفهم لكن بقي ههنا شيء وهو ان الخلق



امر اعتباري لم يثبت وجوده بعد واما مثل السواد والبياض فن الاغراض  
الموجودة فلان سلم الزوم المذكور ايضا الا ان هذا الفرق لا يمنع لزوم فالتنع ليس  
الاما ذكره المحشي مع ما حققناه من الجواب ثم اقول هذا هو الكلام على علاوه  
الشارح وقد اعترض ايضا على قوله فلو لم يكن في الازل خالق لازم الكذب والعدول الى  
المجاز بانه قد سبق ان الاخبار في الازل لا تصف بشيء من الازمنية اذ لا ماضي ولا حال  
ولامستقبل بالنسبة اليه تعالى وبان ارادة الخالق فيما يستقبل انما يكون مجازا  
على مذهب من يجعل اسم الفاعل مجازا في المستقبل لكنه مرجوح كما علم في محله  
وعلى قوله من غير تعذرا الحقيقة بان المجاز لا يتوقف على تعذر هابل يكفي رجحانه  
ولاشك ان المجاز ههنا راجح لكونه مقصودا وعدم تأديده الى اثبات قديم الذي هو اظهر  
ههنا اذ القول بالتعدد ههنا انما يثبت بالضرورة فيستدبر بقدرها والجواب اما عن الاول  
فلان الاخبار بالنسبة الى الله تعالى وان لم تصف بشيء من الازمنية لتتزهه عن الزمان  
لكنه لما وصف ذاته في كلامه بانه الخالق قاذم توجد هذه الصفة فيه لزم الكذب قاذم  
وجدت هذه الصفة فيه تكون قديمة قطعا ولا مدخل لتعبير بالماضوية في هذا الدليل  
فن سلم انه تعالى وصف ذاته في كلامه الازلي بسلم الملازمة قطعا واما عن الثاني فلان  
لزوم العدول عن الحقيقة الى المجاز حينئذ ليس لاجل ان اسم الفاعل مجاز فيما يستقبل  
على المرجوح كما زعمه بل لاجل انه لما وصف ذاته في كلامه الازلي بانه الخالق فلما لم توجد  
هذه الصفة فيه ازال لزم ان يرتكب ههنا المجاز الاولى سواء كان اسم الفاعل فيما  
يستقبل مجازا كما قيل او حقيقة كما هو الأرجح ولا مدخل في هذا للمذهب في  
استعماله على انه غير تام في مثل قوله تعالى خلق السموات والارض وجعل الظلمات  
والنور فلزوم المجاز حينئذ في مثله متحقق قطعا واما عن الثالث فلان لا نسلم ان  
المجاز ههنا اظهر وقد سبق منا ان مثل قوله تعالى انما امره اذا اراد شيئا ان يقول له كن  
يقضي وجود هذه الصفة في الباري ولا بد ان تكون قديمة لامتناع قيام الحوادث  
بذاته فهما ممكن الحقيقة لا يضار الى المجاز ومن اعترف بوجود سائر الصفات فلا بد  
ان يعترف بصفة التكوين ايضا ولا ضرورة في الاكتفاء بما عده (قوله يرد عليه انتهى)  
الظاهر ان هذا المنع بالنظر الى لزوم التسلسل كما هو المشهور في مثله لكن لزوم التسلسل  
انما هو على تقدير حدوث التكوين بتكوين آخر واذا كان تكوين التكوين عين  
التكوين فلا يكون حدوثه بتكوين آخر ولذلك صرفه المولى المدقق الى الشق الثاني  
بان يقال انما يلزم ذلك الاستغناء اذا كان الحدوث بدون التكوين الاخر واما اذا كان  
بالتكوين الاخر ولو كان عينه فلا يلزم الاستغناء وانت خبير بانه اذا كان التكوين  
الاخر عين التكوين الاول فكما لا يلزم الاستغناء لا يلزم التسلسل ايضا فدار  
هذا البحث انما هو على تكوين التكوين واحتياجه اليه فالظاهر ان هذا المنع وارد

على قوله ان كان اما مكوونا بتكوين آخر او بدون التكوين لجواز ان يكون الاستغناء  
قطعا وخاصة انا لا نسلم انه لو كان التكوين حادثا لكان مكوونا بتكوين آخر او بدون  
التكوين لجواز ان يكون بالتكوين الذي هو عين ذلك التكوين فلا يلزم التسلسل  
ههنا ولا الاستغناء والمراد بكون تكوين التكوين عينه ان لا يكون في الخارج  
الا التكوين واما تكوينه فامر يعتبره العقل ليس له تحقق في الخارج عتاز عنه  
بحسب الوجود الخارجي لا يعني ان تكوين التكوين عينه بحسب المفهوم حتى يرد  
عليه ان التكوين حينئذ اثر وتكوينه تأثير ولا معنى لكون التأثير عين الاثر انتهى  
لان معنى العينية ههنا هو الاتحاد في الوجود الخارجي لافي المفهوم وقد اشار  
المحشي الى ذلك في توجيه قولهم الواجب الوجود بالذات هو الله تعالى وصفاته فراجع  
هذا وفيه بحث لان تكوين التكوين اذا كان عينه بهذا المعنى فليس ههنا الا التكوين  
في الخارج وليس له حينئذ علة خارجية توجد فيلزم وجود التكوين بالنظر الى  
الماهية من غير احتياج الى امر خارج فيقول هذا الوجه الى ما ذكر بقوله ويمكن ان  
فان تم ذلك لم يضر الا فلا (قوله ويمكن ان يقال انتهى) يعني انا لا نسلم انه لو كان  
التكوين حادثا لاحتاج الى تكوين آخر او حدث بغير التكوين لم لا يجوز ان يكون  
نفس التكوين الذي يتصف به الباري تعالى متعلقا اولا بوجود نفسه ثم بوجود  
سائر المحدثات ولا امتحالة في سبق ذات الشيء مع قطع النظر عن الوجود على وجوده  
سبقا ذاتيا مقارنا له في الزمان وهكذا كل امر اعتباري حصل من الفاعل عند الفعل  
كالايجاد والايقاع والترجيح فان الكل حادث يتصف به الفاعل وقت الفعل من غير  
مؤثر خارجي ههنا بل يتعلق اولا بوجود نفسه ثم بوجود المحدث ولا يلزم ههنا الرجحان  
بلا مرجح اى الوجود بلا وجود ولا وجود له وان انصف به الفاعل واستند هو اليه  
لا على طريق الوجوب فقد عرفت ان مقصوده رد دليل القوم من جانب الاشعري  
كما هو مال المنع السابق على ما اشترنا اليه وهو الذي اقتضاه اسلوب البحث وليس  
مقصوده منع الدليل على زعم قدم التكوين كما فهموه لان هذا المنع حينئذ مع كونه  
بعيدا عن اسلوب كلامه لا يضر المستدل اذ مقصوده بيان قدم التكوين بالادلة  
الاربعة وبما حققناه اندفع ما قاله المحشي المدقق من انه اذا كان متعلق التكوين  
وجوده بكون المكون هو الوجود قاذم كان الوجود مكوونا بكون الموجود وهو نفس  
التكوين مكوونا ايضا ومتعلقا بالتكوين فالتكوين المتعلق بنفس التكوين ان كان  
عينه يلزم سبق الشيء على نفسه وهو محال وايضا لو كان وجود التكوين متعلقا  
بنفسه يكون وجوده لذاته فيكون واجبا لذاته فهو مناف لقيامه بذات الباري  
فاحفظه حتى لا تقع في خبط في مثل هذا المقام انتهى انا لا نسلم انه اذا تعلق نفس  
التكوين بوجوده يلزم ان يكون التكوين مكوونا موجودا حتى يحتاج الى تكوين آخر



متعلق به فيلزم سبق الشيء على نفسه والسند ظاهر بما قررناه من ان التكوين ليس بامر  
محقق حينئذ وانما لا نسلم حينئذ انه لو كان وجود التكوين متعلقا بنفسه يكون وجوده  
لذاته حتى يكون واجبا لذاته لان وجوده حينئذ انما هو امر اعتباري حصل من تغلق  
القدرة والارادة فهو مستند الى الفاعل لا بطريق الوجوب كما حققناه وان دفع ايضا  
ما قاله بعض الافاضل من اقتضاء ذات الشيء وجوده قدمه به جهورا العقل وخصه  
قوم بالواجب وتجوز ذلك في غيره بسد باب اثبات الصانع انتهى لان ذلك ايضا مبني  
على كون التكوين امرا موجودا على هذا التقرير وليس كذلك كما عرفت وعرفت  
ايضا ان مثل هذا التجوز لا يسد باب اثبات الصانع بل يفتح باب اثبات الصانع المختار  
فافهم وان دفع ايضا ما قاله المحشي المحقق من ان ما ذكره انما يتم لو تم ان قيام الاعراض  
مقدم على وجودها بالذات وعلة له لكن السيد ود عليه في شرح المواقف وقال انه  
ليس بشيء اذ يضح ان يقال وجد السواد في نفسه فقام بالجنس انتهى لان ذلك  
كالمسابق مبني على ان التكوين امر موجود في الخارج والى يكون ذلك على ان بحث  
المحشي لو كان مبنيا على ما فهموه لكان قد عدا الامتناع قيام الحوادث بذاته تعالى  
فلا بعد حينئذ في كون قيامه مع الباري مقدما على وجوده بخلاف الاعراض وكلام  
السيد انما هو فيها والحق انه ليس في كلام المحشي اشارة الى ان هذا البحث مبني  
على ان التكوين امر موجود قديم قائم بذات الله ولعل المتصف بالانصاف يفهم  
حقيقة ما قررناه من قوله المتصف به الباري تعالى دون ان يقول القائم بالباري تعالى  
ومنهم من اطلع على حقيقة الحال وفهم ان بحثه هذا مبني على حدوث التكوين  
لما تقلب المنفعة مضرة لكن اعترض عليه ايضا بانه على تقدير حدوث التكوين  
كيف يتصور تعلقه بوجود نفسه وجهورا العقل اتفقوا على ان الشيء الموصوف  
بصفة عادية لا يكون موصوفا بما قبل حدوثها ووجودها فعلى تقدير كون التكوين  
حادثا لا يكون الواجب متصفا فكيف يتصور تعلقه اولا بوجود نفسه انتهى ولا يخفى  
ان هذا وان اتى البيت من بابيه لكن نابه شك في ان مقصوده انما هو رد الدليل بانه يجوز  
ان يكون حادثا ولا يسكون موجودا خارجيا حينئذ يتعلق بوجود نفسه اولا  
في انصاف الباري تعالى ثم يتعلق بوجود المحدثات على ما هو شأن التكوين عند  
الاشعري وكذا الايقاع والترجح حينئذ لا يلزم التسلسل ولا الاستغناء فلا يثبت قدمه  
ووجوده بهذا الدليل وانما اظننا الكلام بحقيقة للمقام ودفعنا ظهيرة الانام (قوله  
فاحفظه فانه يتعلق في مواضع) قال السلكوني مثل الدليل الذي اوردوه في قدم  
الارادة والقدرة بان لو حدثنا فاما ارادة وقدره اخرى فيلزم التسلسل او بدونهما فيلزم  
الاجابات ولا يخفى جريان المنع المذكور انتهى بان يقال نفس الارادة والقدرة متعلقان  
اولا بوجود نفسه ما ثم بوجود سائر المحدثات فلا يلزم التسلسل ولا الاجابات ولا يخفى

انه مبني على ما زعمه سابقا من ان بحثه المذكور مبني على قدم التكوين وقد عرفت  
ما فيه مع عدم كونه مضرا للمستدل ايضا ثم انه لا نزاع لاحد عند متبني الصفات  
ان صفاته تعالى صادرة عنه تعالى ايجابا والذي عندي انه اشارة الى ان هذا وان كان  
مضرا ههنا لان المستدل قائل بقدم التكوين لكنه نافع له في مواضع مثل اثبات  
الاختيار للعبد في افعاله وصنوبرها عند اختياره لان الاشعري يقول هناك بان الفعل  
من العبد اذا كان صادرا عنه بالاختيار فلا اختيار الصادر من العبد ان احتج  
الى اختيار آخر لزم التسلسل والاي يلزم الايجاب ان كان من الله والاراد الربحان بلا  
مخرج ولا يخفى جريان المنع المذكور على ما حققناه ههنا بان الاختيار المنصف به  
العبد يتعاني اولا بوجود نفسه ثم بوجود الفعل فلا تسلسل ههنا ولا ايجاب ولا ربحان  
بلا مخرج اذا الاختيار وصفا كذا مثل الايقاع ليس بامر موجود في الخارج كما زعموه  
في التكوين فالبحث المذكور ههنا وان كان مضرا للمستدل لكنه نافع له في امثال  
هذه المواضع ولعل المتصف يشهد بحقيقة ما قررناه في هذا المقام (قوله كانه اراد ان يمتنع)  
يعني اراد بقوله ومبني هذه الأدلة ما عدا الدليل الثاني من الأدلة الاربعة فيكون  
الكلام على الحقيقة لما بينه ان الثاني مستثنى منها او اراد الجميع فبني الامر على تغليب  
الاكثر على الأقل فيكون الكلام على الجواز اما ابتداء ما عدا الدليل الثاني عليه فلا نه  
لولا يمكن صفة حقيقة بل امر اعتباري لا كان حادثا لا يلزم هنا قيام الحوادث بذاته تعالى  
بل قيام الامر الاعتباري المتحد ولا شك في جواره مثل كون الصانع تعالى قبل  
كل شيء ومعه وبعده على ما فصله الشارح ولا التسلسل ولا استغناء الحوادث عن  
التكوين لان اللازم المذكور فرع كونه حادثا موجودا ولو كان امر اعتباريا يتصف به  
الباري تعالى فلا يلزم هنا مجذور كما حققناه مع المحشي في القول السابق بهذا فظهر  
من هذا ايضا ان ما ذكره من الاراد السابق فأخوذ من كلام الشارح ههنا  
وان لم يقطع له المناظرون وانما عدم اثناء الدليل الثاني عليه فلا نه بناء لزوم الكذب  
او الجواز في خبره فسواء كان التكوين موجودا او امرا اعتباريا يلزم ذلك المحدث  
اذا لم يتصف به في الازل اما اذا كان موجودا حقيقة فظاهر واما اذا كان امر اعتباريا  
فلا نه لم يتصف به في الازل بل في ما لا يزال لزم الكذب في خبره بانه يتصف به في الازل  
مع انه لم يتصف به بعد او العديل الى الجواز بانه يتصف به في ما لا يزال فالكلام اللازمين  
محقق سواء كان التكوين موجودا او امرا اعتباريا واما ما قاله بعض الافاضل  
وارتضاء السلكوني من ان ازالة الخلق انما تدفع الكذب اذا كانت صفة موجودة ويكون  
تعلقها حادثا لا يلزم حينئذ كذب الوصف بناء على عدم الخلق لان صدق الوصف  
لا يتوقف على التعلق بخلاف ما اذا كان الخلق مفهوما اضافيا حيث لا يتحقق بدون  
الخلق فظهر من هذا ان بناء هذا الدليل ايضا على كون التكوين صفة موجودة حيث



رددين الاحتمالين وزعم عدم تعذر الحقيقة في الثاني ولولم يكن مبنيا على كون التكوين  
صفة موجودة كما زعمه لوجب على الشارح ان يترك احد اللازمين وان يقول فلولم يكن  
في الازل خالقا لوجب العدول من الحقيقة الى المجاز لتعذر الحقيقة حينئذ اذ لو حمل  
على الحقيقة حينئذ لزم قدم المكونات وتحقيق الاضافة بدون المتضايفين وكلاهما  
محال فن قال انه مبني على التغليب كالمحشى فهو مغلوب الوهم انتهى ولا يخفى ما فيه  
لانا لانسلم انه اذا كان التكوين امرا اعتباريا يكون اضافة المتضايفين اذ ليس كل امر  
اعتباري من الامور المتضايفة وقد طرحوا بقدم تعلقات القدرة بل تقدم تعلقات  
التكوين عند مثبته فاذا كان التكوين امرا اعتباريا كان عبارة عن التعلق وقدمه  
لا يستلزم قدم المكونات او تحقيق احد المتضايفين بدون الآخر فلو كان الدليل مبنيا  
على كونه امرا اعتباريا مثالا لوجب على الشارح ان يقول بما زعمه ولعل هذا مبني  
على ما سبقه بقوله ويخطر انتهى من ان التكوين عبارة عن المعنى الذي به يكون  
الارتباط ولا يلزم ان يوجد هذا المفعول حينئذ نقول انه تعالى وصف ذاته في كلامه  
الازل بانه الخالق فلولم يتصف به في الازل لزم الكذب والعدول من غير تعذر الحقيقة  
اذ لو حمل عليها لم يلزم محذور واما اذا انصف به فلا يلزم كلاهما اما اذا كان التكوين صفة  
حقيقية فكذلك كره ذلك الفاضل واما اذا كان امرا اعتباريا فلعدم لزوم وجود  
المكونات حينئذ على ما اثبتنا اليه فظهر ان الدليل الثاني تام سواء كان التكوين  
حقيقية او اضافية بقي انه على هذا لا يتم التقريب فيه ولعله مقصود المحشى ايضا  
الا ان يقال المقصود هنا اثبات الازلية هذا هو تحقيق المقام فدع عنك مقالات مغلوبي  
الا وهام (قوله ويخطر بالبال) اي الذي يخطر بالبال في بيان مغايرة التكوين للقدرة  
والارادة انا نجد بالضرورة في الفاعل عند تصوره بحيثية كونه فاعلا معني به يمتاز  
عن غيره ويرتبط بتوسطه بالمفعول بحيث يصح ان يقال هذا فاعل وذلك مفعول  
ولاشك ان هذا المعنى متحقق في ذاته تعالى قديما وان لم يوجد المفعول بعد فلا يقتضي  
وجود هذا المعنى في ذاته تعالى قدم المكون ضرورة ان تعلقات القدرة قديمة عند محقق  
المتكاملين مع ان وجود هذا المعنى في ذاته تعالى لا يقتضي قدم المقدورات وهذا هو  
الذي حققناه في القول السابق وان نازع فيه بعض الافاضل وبالجملة فلا يكون هذا  
المعنى عين المفعول ولا مستلزما لوجوده مثلا نجد في الضارب حين تصوره بهذه  
الحيثية معني به يمتاز عن غيره ويرتبط به بالضرب فليس عينه ولا مستلزما لوجوده  
اما الاول فلان ذلك المعنى عبارة عن التأثير وهو لا يكون عين الاثر واما الثاني فلانه  
انما يستلزم وجوده اذا انصف الفاعل به بالفعل وذاعير لازم وكان هذا المعنى يوجد  
في الفاعل المختار كما عرفت يوجد في الفاعل الموجب ايضا بالنسبة الى آثاره الصادرة  
منه بطريق الايجاب وذلك ثابت بالوجدان مع عدم تحقق القدرة والارادة ههنا

وذا دليل

وذا دليل ايضا على مغايرة هذا المعنى للقدرة والارادة بل نقول اننا معاشر اهل السنة  
نقول ~~بكون~~ الباري تعالى موجبا بالنسبة الى صفاته العلية فهذا المعنى متحقق  
في الواجب تعالى بالنسبة الى نفس القدرة والارادة مثلا فكيف لا يكون صفة اخرى  
مغايرة لها بل هذا المعنى متحقق بالنسبة الى نفس العلم والى نفسه ايضا لان الكل  
صادرة عنه تعالى بطريق الايجاب والباري تعالى فاعل موجب فيها وقد عرفت  
ان الوجدان شاهد بوجود هذا المعنى في الفاعل مطلقا فهو متحقق بالنسبة الى جميع  
صفاته التي من جملتها التكوين فقد عرفت ان قوله بل نقول اها من قبيل الترقى من العام  
الى الخاص هذا هو هذا التحرير اندفع ههنا شكوكها ان في هذا الكلام اعترافا  
بان صفاته تعالى موجودة بالاختيار وهذا مشكل لاسيما في القدرة بل في العلم ايضا  
انتهى وجه الاندفاع ان استناد الكل من الصفات اليه تعالى بالايجاب كما هو التحقيق  
عند مثبتي الصفات وانما يلزم ما ذكره لو كان استناد مثل القدرة بطريق الاختيار  
وليس كذلك بل الكل حتى التكوين مستند اليه تعالى بطريق الايجاب الا يرى  
ان الكل لما صدرت عنه تعالى كان هو تعالى موجبا اياها فهذا المعنى هو الايجاد  
ولا يشكره عاقل ولذلك اتفق عليه جماهير اهل السنة ومنها انه اذا كان هذا المعنى  
موجودا في الواجب تعالى بالنسبة الى جميع صفاته يلزم ان يتحقق بالنسبة الى نفسه  
ايضا فيحتاج الى معنى آخر يمتاز عن غيره ويتسلسل حينئذ يلزم تحقق الفاعل  
بدون ذلك المعنى انتهى وجه الاندفاع ان ذلك المعنى الذي تحقق بالنسبة الى نفسه  
حينئذ هو الذي قام بالفاعل الموجب حين اوجب ذلك المعنى ولا شك فيه ونحن  
لاندمى زيادة هذا المعنى ههنا بل ندعى وجوده في الفاعل قطعا فاذا كان التكوين  
امرا موجودا على ما ذكره السائل صادرا عن الفاعل كان المعنى الذي ادعيناه  
موجدا بالنسبة اليه ايضا وهذا المعنى الذي ادعيناه غير محتاج الى التكوين الاخر  
وان احتاج التكوين الذي ذكره السائل اليه اذ هو امر موجود صادر عن الفاعل  
حينئذ ايجابا فلا يلزم التسلسل قطعا اذ التكوين الموجود يحتاج الى تكوين قائم  
بالفاعل وذاعير موجود في الخارج حتى يحتاج الى تكوين آخر فيتسلسل هذا وهذا  
اولى مما قاله السلكوني في جوابه من ان ذلك المعنى صادر عنه بتوسط نفس ذلك المعنى  
ولا يحتاج الى معنى آخر كما في الحاشية السابقة انتهى مع ان فيه ما فيه اما اول فلان  
ما في السابق انما هو كون التكوين امرا اعتباريا حادنا على ما حققناه لا امرا موجودا  
قديما كما ههنا على ما زعمه فكيف يقاس هذا عليه ولعل هذا المقام كان سببا لتقريرهم  
المقام السابق بما قرروه فوقعوا فيما وقعوا وقد حققنا بما لا مزيد عليه فلا يقاس  
هذا عليه الا ان يقال مثل ما ههنا لا يجري ههنا في اندفاع هذا الاعتراض واما ثانيا  
فلان اثبات وجود هذا المعنى زيادته غير مطلوبة للمحشى بهذا الكلام وانما المقصود



وجود هذا المعنى في الفاعل وذا تحقق جزما فلو فرضنا ههنا تكوينا موجودا زائدا  
على ذاته صادرا عنه تعالى كان هذا المعنى متحققا بالنسبة اليه ايضا من غير ان يحتاج  
ذلك المعنى الى معنى آخر لعدم وجوده حتى يتسلسل ولعل المراد من المنع السابق  
هو هذا النقص لكن بالنظر الى كون التكوين امر اعتباريا حادثا لا كإزعموه من انه  
بالنظر الى كون التكوين امرا موجودا قديما تعلق ذاته بنفسه اولا ثم بوجود سائر  
المحدثات لان ذلك مع بعده عن ذلك المقام مما لا يدل عليه عقل ولا نقل بل لا يجوز  
اولا الاحلام ويدل على ما قررنا انه قال فيما نقل عنه ههنا ولما انه موجود ام لا فهو  
يبحث آخر على طريق وجود سائر الصفات ان استقام يوصل الى انه موجود انتهى يعني  
ان المقصود ههنا هو اثبات المعنى المغير لسائر الصفات وذلك مما يشهد به الوجدان  
واما انه امر موجود زائد على ذاته كسائر الصفات السبع او امر اعتباري ينزعه  
العقل من نسبة الفاعل الى المفعول وليس امر محققا مغيرا للمفعول في الخارج  
فهو بحث آخر ولئن تنزلنا عن ذلك فنقول لو تم اثبات وجود الصفات وزيادتها من انه  
عالم وقادر ومريد بانه لا معنى لها الا من قام به العلم والقدرة والارادة اوصل ذلك  
الطريق بعينه الى اثبات وجود التكوين وزيادته على الذات من انه خالق كل شيء بانه  
لا معنى للخالق الا من اتصف بالخلق فلا بد ان يكون امر موجودا زائدا على ذاته  
كسائر صفاته هذا تقرير كلامه وقد اشار الى ضعفه بقوله ان استقام انتهى لانه قد سبق  
منه ان المشتقات انما تدل على اتصاف ذاته بمبادئها ولا تدل على كون تلك المبادئ  
موجودة وقد اعترض ايضا على ما قررناه اولا بان الذي به يمتاز الفاعل عن غيره بالفعل  
هو الفعل الصادر عنه المتعلق بالمفعول ولا يتصور بدون وجود المفعول ضرورة  
والذي به يمتاز بالقوة هو صلاحية صدور الفعل منه وهذا هو معنى ارتباطه بالمفعول  
الذي لم يوجد بعد ولا خفاء في انه ليس صفة موجودة مغيرة للسمع واثبات الزائد  
موقوف على دليل ولا دليل عليه انتهى وانت خبير بانه غير وارد عليه لان مقصوده  
انما هو وجود معنى هنالك مغير للقدرة والارادة واما اثبات زيادته فلا كما هو صريح  
ما نقل عنه كما اشرفنا اليه واما ما قاله بعض الافاضل من انه اراد بالارتباط صلاحية  
التأثير وادراك المعنى الذي يخص الفاعل مبدء تلك الصلاحية فذلك المبدء  
في الواجب بالنسبة الى المحدثات نفس القدرة والارادة وبالنسبة الى صفاته نفس ذاته  
هذا على رأي المتكلم واما على رأي الحكيم فان كان الفاعل قادرا فله مبادئ معلومة  
وان كان موجبا فان كان واجبا فذلك المبدء انفس ذاته وان كان ممكنا فيجوز ان يكون  
نفس ذاته او جبرته او خاوجا لازما او عارضا وجوديا او عديميا واذ تعدد المفعول يكون  
بالنسبة الى كل مفعول شيئا وبالجمله ادعاء كون المعنى الذي يرتبط به الفاعل بالمفعول  
معنى واحدا فاما بذات الفاعل مشتركا بين الكل مجامعا لوجود المفعول وعدمه

مسمى بالتكوين مع عدم موافقته لمذهب بعيد عن الصواب انتهى فبعد عن  
الصواب لانه اراد بذلك المعنى ارتباط الفاعل بالمفعول لا مبدءا لانه لا شك في وجود  
المبدء مع انه صرح فيما نقل عنه بان ذلك المعنى لا يلزم وجوده وزيادته مما ذكره نعم  
عبارة تشعر بان ذلك المعنى سبب للارتباط فيكون مغيرا له لكن الامر في ذلك سهل  
الا يرى الى قولهم في تعريف الماهية ما به الشيء هو هو ولو سلم ان ذلك المعنى غير  
الارتباط فمن اين يلزم ان يكون عين المبدء الذي هو عبارة عن القدرة والارادة او عن  
ذات الواجب او عن المبادئ المعلومة او عن اشياء اخرى على ما فصله حتى لا يوافق على  
مذهب احد مع انه ادعى الوجدان في ذلك وكم من عائب قولنا صحيحا وقيل في بيان  
هذه الصفة كما انه ثبت لله صفة السمع والبصر بورد السمع البصر مع تنزهه عن  
الآلات كذلك ينبغي ان يثبت التكوين ايضا فانه لا بد لنا بعد القدرة على الضرب  
ولرأته من اعمال الآلات التي بها يوجد الضرب وهو تعالى منزّه عن الآلات فيناسب  
ان تكون له صفة منوط بها الاثر تقوم مقام الجوارح في غيره كما كان له صفة مسمع تقوم  
مقام السامعة في غيره انتهى ولا يخفى ما فيه ايضا لان ذلك غير خارج عما ذكره المحشى  
على ان قياسه على صفة السمع والبصر قياس مع الفارق مع ان المقصود في امثال  
هذه المقام حصول اليقين فاذا ذكره انما يدل على ان المناسب وجود التكوين لانه هو  
اللازم والتحقيق ان يقال كما اشرفنا اليه في صدر البحث ان قوله تعالى انما امره اذا اراد  
شيئا ان يقول له كن فيكون وكذا نظيره من الآيات دلت على ان صدور المكونات عن  
البارئ تعالى بكلمة كن فيحتمل ان يكون المراد منه حقيقة الامر لكنه بعيد لان  
المعذور لا يكون قابلا للخطاب مع انه يدل على ان الكلام المذكور مؤثر في وجود  
الشيء وهذا وان كان المراد به الكلام النفسي لكن تأثيره انما هو في الكلام اللفظي  
لا في وجود سائر المكونات فالظاهر انه مجاز عن سرعة الابدان فقلت الاي المذكورة  
على ان الله تعالى صفة غير الارادة والقدرة اما الاول فظاهر واما الثاني فلان الاي  
المذكورة لا يحتلها قطعا وقد اتفق السادة ايضا على ان صدور الاشياء عن الباري  
تعالى مبني على التثليث ذات وارادة وقول كن لكن هذا ايضا لا يدل على كون  
التكوين صفة موجودة كما اشرفنا اليه بحذف الواو في كلمة كن فكن على بصيرة في ذلك  
والله الموفق لما هنالك (قوله او يكون التعلق الازلي انتهى) يعني ان الشارح حمل  
كلام المصنف على كون تعلق التكوين حادثا ذاهبا الى ان صفة التكوين باقية لازلا  
وابدا والمكون حادث يحدث التعلق وكأنه حل قوله تكوينه للعالم على التكوين  
الحادث الاعتباري بقريته قوله بل لوقت وجوده لان التكوين الحاصل في وقت  
الوجود انما هو الامر الاعتباري الحاصل الحادث فقوله تكوينه انتهى محمول  
والمراد ما به التكوين ومثله شائع لكن يحتمل ان يكون المراد به التعلق الازلي في وقت



مخصوص اعني وقت الوجود وهذا هو الانسب بالمتن لان الظاهر ان التكوين المضاف الى ضمير التكوين عبارة عن التعلق كما اشرنا اليه والازل وان كان منفيهاهم بالكن المراد به نفي وجود العالم واجزائه فيه بقرينة وقوعه بعده فالتعلق الازل لا يتصل عنه كما هو مقتضى الجمل وتلخيصه ان قوله لافي الازل بل لوقت وجوده يقتضي كون التعلق حادثا كما اختاره الشارح وحل قوله تكوينه انتهى على سابقه يقتضي كونه ازليا على معنى انه تعلق في الازل بوجود المكونات في ما لا يزال على ما قالوا في القدرة من ان تعلقاتها قديمة وانها متعلقة بوجود المقدور في ما لا يزال والظاهر ما ذكره الشارح اذ آخر الكلام مغاير لما قبله وان كان الانسب بالجمل ما ذكره المحشي واما ما قاله المحشي المحقق من انه يحتمل ان يكون معنى المتن هو تكوينه الذي تعلق بوجود العالم وبشكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ تكون تعلقاته حادثة على حسب تجديد الاوقات ويحتمل ان يكون معناه هو تكوينه الذي تعلق في الازل بوجود العالم وكل جزء من اجزائه في وقت وجوده فحينئذ تكون تعلقاته قديمة ويكون حدوثه بحدوث اوقات وجودها الاحتمال ان سياتي فلا يظهر لماذا ذكره وجه رجحان اللهم الا ان يقال الظاهر على الاحتمال الاول ان يقول هو تكوينه للعالم ولكل جزء من اجزائه عند تعلقه به فعدم تعرضه للتعلق وتعرضه للوقت يرجح ما ذكره المحشي ولا يخفى ما فيه لان التكوين الواقع في جانب المحمول عبارة عن الامر الاعتباري على التأويل بل السابق فيكون عبارة عن التعلق فلا يصح وصف التعلق به كما ذكره اولاً ولا تقبيده بقوله عند تعلقه كما ذكره ثانياً وكيف يصح وصفه بالتعلق الازل مع قوله لافي الازل وكيف يصح تقبيده مع قوله بل لوقت وجوده ولعمري ان هذا قريبه وبؤيد ما قررنا ما قاله بعضهم ان قوله تكوينه انتهى تفسير لعرضه المقارن لانه نسبة عارضة له وقت وجود العالم فلو لم يكن الامر كما ذكرنا لما صح هذا الوجه ما قررناه والظاهر من الوجهين ما ذكره الشارح هذا (قوله حاصله منع الملازمة) اي لانسلم انه لو كان التكوين قديما يلزم قدم المكونات كيف والقول بتعلق وجود المكونات بالتكوين قول بحدوثه اذ القديم ما لا يتعلق انتهى يعني ان المستدل معترف بان المكونات حاصلة بالتكوين فحينئذ لا يلزم قدمها من قدم التكوين اذ القديم ما لا يتعلق انتهى ولا فرق في ذلك بين كون المكونات متأخرا عن التكوين في الوجود وبين كون المضروب متقدما على الضرب في الوجود كما اورده المستدل في التنظير على ان الكلام في الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر فهو متأخر عن الضرب بالمعنى المصدرى فالكل سواء في ورود المنع المذكور حين الاستدلال به لان القديم على ما ذكره هذا القائل هو ما لا يتعلق وجوده بالغير ولا شك ان المكونات وكذا الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر تعلق وجوده بالغير فلا يكون الشكل قديما قطعاً فظهر بهذا فساد ما قيل ههنا من انه لا يتصور منع الملازمة

فان التكوين نسبة متأخرة عن المكون عند القائلين بحدوث التكوين كما ان الضرب متأخر عن المضروب فلو كان التكوين قديما يلزم قدم المكونات لان قدم النسبة يستلزم قدم المنقسمين كما ان قدم الضرب يستلزم قدم المضروب انتهى لان التكوين عند القائلين به عبارة عن تعلق القدرة على وفق الارادة بوجود المقدور في وقت وجوده ولا شك انه مقدم على وجود المقدور قيل ولعل ذلك الخبط وقع له من تشبيههم التكوين بالضرب مع انه ليس الا في مجرد كونه من قبيل الاضافات لافي كونه متأخرا عن المكون مثل الضرب عن المضروب على ما صرح به بعض الافاضل في حل الاستدلال المذكور انتهى وقد عرفت ما فيه ايضا لان الفرق المذكور ظاهري بل التحقيق ان الضرب بالمعنى المصدرى متقدم على الضرب بالمعنى الحاصل بالمصدر كالتكوين على المكون وبعد اللبس والى كلام القائل مبني على الغفول عن الكلام المانع لانه حل القديم على القديم بالذات ولا شك ان المكون ولو كان مقدما على التكوين لا يكون قديما بالذات لان احتياجه اليه ضروري كما اعترفه على ان الشيء لا يكون مضروباً الا بعد تعلق الضرب به والحق ان السند المذكور ان صح يكون المنع المذكور تاما لكن السند المذكور باطل كما فصله الشارح (قوله وقد شبههم انتهى) يعني قد شبههم ان قوله وما يقال ليس جوابا عن استدلال القائلين بحدوث التكوين بل هو رد لقوله وان تعلق فاما ان يستلزم ذلك وحاصله ان ترديد التعلق بين استلزام القدم او الحدوث فيجب غير محتمل لان تعلق وجود شيء بشيء يستلزم احتياج الاول الى الثاني في الوجود فيستلزم الحدوث قطعاً اذ لا معنى للحدوث الا الاحتياج الى الغير في الوجود (قوله وليس بشيء) يعني ان التوهم المذكور في توجيه ما يقال ليس بشيء لان امثال هذا الترديد شائعة كثيرة الوقوع في كلام القوم والغرض منه توسيع الدائرة واحاطة الاحتمالات بحيث لا يبقى الخصم مجال الا يرى انه رد المردد وجود العالم بين التعلق بذاته او بصفة من صفاته وبين عدم التعلق مع ان عدم التعلق احتمال لا يذهب اليه وهم اذ لا يمكن ترجيح احدي الممكّن من غير مرجح فلو كان مراد القائل الاعتراض بقبح الترديد كما زعمه لم يكن التخصيص بالثاني والثالث وجه مع ان المعترض سلم الاول هذا وانت خبير بانه فرق بين الاول والثاني على ما زعمه القائل لان عدم التعلق بذاته او بصفة من صفاته وان كان باطلا في نفس الامر لكنه ذهب اليه طائفة كالمذهبية بخلاف الثاني على ما زعمه المانع اذ الاحتياج الى الغير يستلزم الحدوث البتة فلا يكون قديما قطعاً ولم يذهب الى قدمه احد فامعنى ايراده ههنا فهو قبيح على ان التوهم ما حكّم بذلك قطعاً بل ذكره احتمالاً بعد تقرير الاحتمال الذي اشار اليه المحشي ولا يكمل شمه الرجوع الى كلامه مع ان المال متحد لان مقصوده ان الشيء الثاني غير صحيح والصحيح هو الثالث فلو كان منعاً للدليل السابق كان على هذا المعنى



ابننا ولعل لما ذكرنا قال على انه انتهى (قوله على انه انتهى) يعني يجوز ان يكون  
الجواب المذكور بقوله وهذا تحقيق انتهى الزاميا لاسكات الخصم ويكون التردد  
في كلامه مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم وان كان فاسدا في نفس الامر لان  
الخصم القائل بحدوث التكوين لا يسلم ان الاحتياج الى الشيء يستلزم الحدوث بل  
يقول قد يكون الشيء مع احتياجه قدما حيث قال لو كان قدما يلزم قدم المكونات مع  
احتياجها الى التكوين هذا ولا يخفى ما فيه ايضا فان مراد من قال التردد قبيح انه  
قبيح في نفس الامر وكونه مسلما عند الخصم لا يدفع القبح في نفس الامر الا ان يقال  
الترديد لا يلزم ان يكون مبنيا على ما هو المسلم في نفس الامر بل يورد الاحتمالات  
البعيدة لكونها مسلمة عند الخصم قطعا للنزاع وبما قررنا ظهور ان امتياز العلوة  
عن سابقها دقيق يحتاج الى تأمل وان ظهرت الاشارة اليه بما قررنا ولعل هذا مراد  
من قال في توجيه العلوة اي يكون الجواب الذي فيه التردد جوابا الزاميا فلا يلزم  
ان يكون التردد قبيحا فان للمجيب ان يذهب الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة  
حتى يحصل الالتزام انتهى يعني الى جميع الاحتمالات العقلية الباطلة في نفس الامر  
المسئلة عند الخصم بقرينة قوله حتى يحصل الالتزام وان لم يتفطن له السلكوني وحكم  
بفساد هذا التوجيه وقال هذا هو عين الاول والحق ان الفرق بين العلوة وبين ما قبلها  
انما هو بكون الاحتمالات في السابق اعم من ان تكون مسلمة او لا وفي العلوة لا بد  
ان تكون مسلمة كما اشرنا اليه وهذا ايضا مراد القائل الموجه للعلوة كما لا يخفى على  
ذوي القطنة (قوله اي من ان المراد انتهى) يعني من اجل ان المراد بالحادث ههنا  
ما يكون لوجوده بداية على معنى ان يكون مخرجا من العدم الى الوجود وبالقديم  
خلافه يقال ان التخصيص على كل جزء من اجزاء العام اشارة الى رد من زعم قدم  
بعض الاجزاء لانه على هذا يكون معنى التكوين هو الاخراج من العدم الى الوجود  
فيحصل فيه الرد المذكور بخلاف ما اذا كان المراد بالحادث ما يحتاج الى الغير  
في الوجود فلا يحصل فيه الرد المذكور لان الخصم لا ينكر الحدوث بهذا المعنى في ذلك  
البعض من الاجزاء فمراد الخصم من قدم ذلك البعض انما هو عدم المسبوقية بالغير  
لا بمعنى عدم الاحتياج الى الغير وهذا حاصل قوله والافهم انما يقولون انتهى  
واما ما قاله بعض الافاضل في تفسيره من قوله اي من اثبات اختيار الصانع كذلك  
انتهى فهو وان كان ملائما لسياق الكلام اعني قوله نعم اذا بنا لکنه لا يلائم قوله والافهم  
انما يقولون بقدمها انتهى جدا مع ان قوله نعم اذا بنا انتهى كلام وقع في البين والمقصود  
انما هو قوله واما عند المتكلمين فالحادث ما يكون لوجوده انتهى فينبغي ان تقع  
الاشارة بهذا القول اليه فتفسير المحشى حقيق بالقول (قال الشارح العلامة  
فلا يندفع بما يقال) لما فرغ من تحقيق جواب المصنف اشار الى بطلان جواب آخر

عن الاستدلال المذكور وتقريره ان ازالة التكوين لا تستلزم ازالة المكون لانه  
لما كان ازيليا مستمرا الى وجود المكون وترتبه عليه لم يكن هذا من انفسك الاثر عن  
المؤثر وتختلف المعلول عن علته في شيء ولم يلزم ان يكون هذا من قبيل الضرب  
بلا مضر وبانما يلزم ذلك لو كان التكوين من الاعراض الغير القاهرة كالضرب  
وحاصل ما اشار اليه في رده انه لا يعقل استمرار الاخراج من العدم الا في القدرة  
القاهرة التي توجد الشيء جزأ جزأ بالتدرج وهو في الحقيقة ايجادات لم يتراخ المعلول  
عن شيء منها مع ان تراخي الوجود عن اليجاد تختلف عن العلة كعدمه رأسا وقول  
قد اشار المحشى سابقا الى ان التكوين هو المعنى الذي يتجده في الفاعل وبه يرتبط  
بالمفعول وان لم يوجد بعد وهذا المعنى يتم الموجب فلان لم ان تراخي الوجود عن  
اليجاد بهذا المعنى تختلف عن العلة والظاهر ان مراد القائل ما ذكرناه فيندفع بما ذكره  
ايضا وامامنا قاله المولى المدقق من انه يمكن ان يكون مراد هذا القائل بفعل البارى هو  
مبدأ الاضافة لا اياها نفسها كما ان مراد المصنف بالتكوين المبدأ الا هو وقدم  
ان التكوين هو المعنى الذي يعبر عنه بالفعل انتهى فيكون هذا الجواب عين جواب  
المصنف فيندفع به ايضا فقيه انه يأبى عن هذا التوجيه قوله آخر ابقى الى وقت  
وجود المفعول مع انه لا يقتضى انتهاء الفعل عند وجود المفعول وذلك لا يكون  
الا اذا كان المراد بالفعل الاضافة لان المبدأ ازل ابدى لا يتصور فيه الانتهاء (قوله  
جعله بعضهم انتهى) يعني جعل بعض الشارحين قول المصنف وهو غير المذكور  
عندنا من تنية الجواب عن الاستدلال المذكور مع ان الظاهر انه اشارة الى المسئلة  
المختلف فيها بين الماتريدي والاشعرية بان التكوين عين المكون او غيره كما هو المستفاد  
من صنيع الشارح حيث جعله كلاما مستقلا واستدل عليه بوجوه وحل ذلك البعض  
لفظ الغير على الغير المصطلح خلاف ما حله الشارح من انه ما يقابل اليه بحسب  
المفهوم لا التحقق على ما هو مقتضى الدلة التي مردها وقال ذلك البعض وهو اي  
التكوين غير المكون بالمعنى المصطلح اعني صحة الانفكاك بينهما في الوجود وحاصل كلام  
المصنف حينئذ اننا لا نسلم انه لو كان التكوين قدما يلزم قدم المكونات وانما يكون ذلك  
لو كان تكوينه للعالم في الازل وهو ممنوع بل تكوينه للعالم ولكل من اجزائه لا في الازل  
بل يتعلق به في وقت وجوده وهو غير المكون عندنا لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين  
اما من التكوين فلانه ثابت في الازل بدون المكون واما من المكونات فلانها متحيزة  
ضرورة فانفكاك في الوجود اوفى الحيز وذلك كاف كما سبق فحينئذ لا يكون اضافة  
كالضرب حتى يلزم من قدمه قدم المكون بل هو صفة حقيقية ذات اضافة والظاهر  
ان هذا التقرير لا يتم الا بان يجعل قوله وهو غير المكون من عطف العلة على المعلول  
فسلامه حينئذ لا يخلو عن متانة فليفهم (قوله والا) اي وان كان اضافة لم يكن غيرا



بالمعنى المصطلح لا امتناع انفكاكه حيثئذ عن المكون ضرورة امتناع تحقق النسبة  
بدون المنتسبين والمفروض انه غير عندنا والظاهر ان تركه اولى من ايراده لكنه اورد  
تحقيقا لا بناء على المذهب وحاصله انه لو كان اضافة حيثئذ لزم خلاف المفروض  
هذا (قوله وليس بشئ) اى ما جعله بعض الشراح ليس بشئ بل التحقيق ما افاده  
الشراح من كونه كلاما مستقلا لانه ان اراد بقوله لصحة الانفكاك بينهما وجودا  
صحة انفكاك التكوين من المكون بان يوجد التكوين في الازل قبل وجود المكون  
فذا غير مسلم عند الخصم فلا يكون الجواب في المقابلة وان اراد صحة انفكاك المكون  
عن التكوين بان يوجد المكون ولا يوجد التكوين حيثئذ كما في حال بقاء المكون  
اذ التكوين لا يوجد حيثئذ لان علة البقاء غير علة الحدوث فلا يصح تفريع قوله  
فلا يكون اضافة لان الانفكاك بهذا المعنى يوجد في صورة كون التكوين اضافة ايضا  
فلا يكون الجواب تاما اذ لم يلزم من ذلك كون التكوين قديما بل كما يحتمل ان يكون  
قديما يحتمل ان يكون حادثا هذا وفيه بحث لان قوله وهو تكوينه للعالم ولكل  
جزء من اجزائه لاقى الازل بل لوقت وجوده مبني على مذهب الجيب ايضا ولا يلزم ان  
تكون المقدمات المذكورة في الجواب مبنية على مذهب الخصم المستدل الا اذا كان  
الجواب الزاميا ولا شك في صحة ان يقال في الجواب لان سلم انه لو كان التكوين قديما يلزم  
قدم المكونان كيف والتحقيق ان التكوين تكوينه للعالم لاقى الازل بل لوقت وجوده  
لان التكوين غير المكون كما هو التحقيق عندنا حيثئذ لا يخفى على عاقل انه لا معنى  
لان يقال انما لا نسلم ان التكوين غير المكون لان ذلك يقتضى صحة الانفكاك وذا غير  
مسلم عند الخصم هذا عصاره ما قاله الفاضل الدلكوتى مع بعض الاعانة وعليه يمكن  
ان يكون مدار العلالة والظاهر ان فيه قصورا في فهم مراد الجيبى لان مراده انه  
لوجعل هذا القول من تمة الجواب واستدل عليه بقوله لصحة الانفكاك لا يمكن له  
ان يقول ايضا اننا لا نسلم صحة الانفكاك لانه اضافة ولا تصور بدون المتضايفين فلو كان  
قديما لزم قدم المكونات فلا يتم الجواب بخلاف ما اذا اكتفى بقوله وهو تكوينه للعالم  
انتهى وليس مقصوده ان المقدمات المذكورة في الجواب لا بد ان تكون مسلمة حتى  
اذا لم تكن مسلمة لم يكن الجواب تاما اذ لا يلزمه من له ادنى دراية فضلا عنه والحق ان  
التوجيه المذكور لا يتم الا بان يجعل من عطف العلة على المعلول ارباب يجعل الواو  
للحال ومع ذلك لا يخفى ما فيه من الركك فلا امر كما ذكره الشراح من انه كلام مستقل  
لا داخل في الجواب وان كان مؤيدا له (قوله على ان عدم الغيرية انتهى) منع للملازمة  
في قول ذلك البعض والاملا كن غيرا يعنى اننا لا نسلم انه لو كان اضافة لم يكن غير الان  
كونه اضافة انما يستلزم امتناع انفكاكه عن المكون دون العكس على ما عرفت انه  
في حال البقاء يوجد المكون بدون التكوين والضرورة من جانب واحد لا يمكن في عدم

الغيرية الا يرى ان العرض الجزئى لا ينقل عن المحل الجزئى والصفة لا تنقل عن الذات  
مع انهما مغايران للمحل قال السلوكى في هذا المنع غير مضر اذ يمكن في الجواب ان يقال  
وهو غير لصحة الانفكاك بينهما من الجانبين عندنا فلا يكون اضافة عندنا كما ضرب  
والا لا امتناع انفكاكه عن المكون حيثئذ فالمنع المذكور وارد على مقدمة غير محتاج  
اليها فهو غير مضر وفيه ان بطلان التالى في قوله حيثئذ والا لا امتناع انفكاكه  
عن المكون لا يتم الا بان يقال انه خلاف ما عندنا من انه غير لصحة الانفكاك بينهما  
عندنا فلا يرد المنع المذكور حيثئذ عليه على ان المنع المذكور في الحقيقة وارد على قوله  
لصحة الانفكاك بينهما بان يقال ان كان المراد منه صحة الانفكاك من الجانبين فهو  
غير مسلم وان من جانب واحد والضرورة من جانب آخر فهو لا يمكن في عدم الغيرية  
والحق ان من زعم ان التكوين صفة حقيقية يزعم انه غير المكون ومن زعم انه اضافة  
يزعم انه ليس بغيره فلا بد من قوله والا لما كان غيرا على تقدير كون قوله وهو غير  
المكون من تمة الجواب ليحصل الرد بتامه (قوله والصفة المحدثة انتهى) الظاهر انه  
اراد بها الصفات الموجودة في المخلوق سواء كانت لازمة او غير لازمة محسوسة  
او غير محسوسة واراد بالعرض ما هو المحسوس فلا يرد ما قيل ان الصفات المحدثة  
داخله في العرض فذكرها مستدرلة قال السلوكى اراد به الصفات المتجددة لذاته  
تعالى من كونه قبل كل شئ وبعده وازقاوخالقا ومحيميا ومميتا الى غير ذلك من  
الاضافات وايده بما وقع في شرح المواقف من ان من الصفات ما هي غير الذات  
كصفات الافعال من كونه خالقا ورازقا ونحوه ما وفيه ان الكلام ههنا في الغير  
المصطلح ولا بد ان يكون الغيران موجودين على ما صرح حوايه فكيف يكون الغير  
المصطلح موجودا في الاضافات الاعتبارية واما ما في شرح المواقف فالظاهر ان  
المراد بالغير فيه هو الغير بحسب المفهوم والا يلزم ان تكون صفات الافعال موجودة  
فان كانت قديمة فلا غير وان كانت حادثة يلزم ان يكون الله تعالى محلا للحوادث ويؤيد  
ما ذكرنا ان المشايخ انما اصطلموا الغير بالمعنى المذكور لتحقيق القسم الثالث من  
الصفات وهو لا هو ولا غيره هذا (قوله قيل عليه انتهى) فائله من جعل قوله وهو غير  
المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح كذا قيل وحاصل كلامه حيثئذ اى حين  
كونه من تمة الجواب وكون الغير فيه محمولا على المصطلح ان الدليل لا يثبت المدعى لان  
المدعى مغايرة التكوين الذى هو المبدأ للمكون لان التكون حيثئذ عبارة عن مبدأ  
الفعل على ما يدل عليه قوله عندنا ولذا جعله صفة ازلية واللازم من الدليل هو تغاير  
الفعل الذى هو اثره ولا يلزم من تغايره تغاير التكوين له هذا وفيه ان تغاير الاثر  
يستلزم تغاير المبدأ ضرورة على ان كلام الشراح ههنا مبني على بطلان المبدأ  
كما حققه قبيل هذا وان مقصوده من هذا بيان مغايرة التكوين الذى هو عبارة



عن الفعل وان قوله وهو غير المكون ليس من تمة الجواب بل هو اشارة الى مسئلة  
مستقلة ولعل قوله الاتي وجوابه ان الكلام انتهى اشارة اليه وان لم يكن واضحا  
فيه ولذا سلمه (قوله ولو لم) اي ولو سلم ان التكوين نفس الفعل لا مبداء لكنه حينئذ  
لا يكون غيرا لامتناع انفكاكه حينئذ عن المكون ضرورة انه حينئذ نسبة لا تحقق  
بدون المنتسبين ولو سلم غيرته للمفعول بان يوجد المفعول بدونه كما في حال بقاء المكون  
على ما سبق من المحشى يلزم ان يكون غيرا للفاعل ايضا لان الانفكاك  
من جانب واحد اعني من جانب الفاعل متحقق ههنا كما تحقق في المفعول في حال  
بقائه اذ التكوين حينئذ يكون امرا متجددا حادثا لا دوام له فكما يكون مغايرا  
للمفعول يكون مغايرا للفاعل اذا الانفكاك من جانب واحد متحقق في كليهما فبعد  
كون التخصيص تخصيصا بالاختصاص كما قيل يلزم ان تكون الصفة غير الذات وهو  
خلاف ما التزموه من عدم مغايرة الصفات للذات ولا يخفى ان التسليين المذكورين  
في غاية السقوط لانهم مبنيان على ان التكوين نفس الفعل كما قررناه وذلك يستلزم  
جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا وحمل الغير فيه على ما هو مقابل العين  
لان كون التكوين نفس الفعل مبني على بطلان المبدأ كما حققه الشارح وبطلان  
المبدأ يستلزم كون القول المذكور كلاما مستقلا وحمل الغير فيه على ما يقابل العين  
فاذا جعل قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا وحمل الغير فيه حينئذ على ما يقابل  
العين كما هو مقتضى تسليمه لا وجه ليراده ولذا اكتفى المحشى في الجواب بالجواب عن  
الاول فلا وجه لما قاله السلكوتي من ان التسليين غير واردين على الشارح حيث  
لم يحمل الغير على المصطلح بل على ما يقابل العين كما يفصح عنه كلامه الاتية انتهى  
اذ لا وجه لتخصيص عدم الورد بالشارح بل هو ساقط على مقتضى تقريره وتسلمه  
ولما قاله المحشى المدقق ايضا من ان التسليين انما يردان على تقدير ان يكون قوله  
وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على المصطلح انتهى اذ بعد تسليم ان التكوين  
نفس الفعل المبني على بطلان المبدأ لا يمكن ان يكون قوله وهو غير المكون من تمة  
الجواب بحمل الغير على المصطلح كما حققناه ولذا نقل بعض الافاضل حين نقل  
الاعتراض ما قبل التسليين وتركهما وهو المستفاد من صنيع المحشى في الجواب ايضا  
وتلخيص هذا المقام انه ان جعل قوله وهو غير المكون من تمة الجواب بحمل الغير على  
المصطلح كما هو مذاق القائل المعتز لا يتم تقريب الدليل الذي ساقه الشارح لان  
التكوين حينئذ عبارة عن المبدأ او اما اذا سلم كون التكوين عبارة عن الفعل لا عن  
المبدأ فيكون عنده قوله وهو غير المكون كلاما مستقلا مبني على بطلان المبدأ كما هو  
مذاق الشارح ايضا حيث حقق بطلان المبدأ سابقا واورده ههنا الدلائل المصححة بتغيير  
الفعل للمفعول فلا يرد على هذا الدليل شيء هذا هو الكلام على مذاق المناظرين

ههنا والظاهر ان القائل المعتز لا يلزم ان يكون الفاعل السابق لان الظاهر  
ان النزاع بين الماتريدي والاشعرية انما هو في التكوين الذي هو المبدأ فمن انبته قال  
بمغايرته لا يمكن ومن انكره قال بعينيته للمكون على معنى انه ليس في الخارج  
الا الماهية وان كان هذا امر اعتباريا آخر متجددا بتجدد المكون ولو كان المراد بالغيرية  
ههنا ما يقابل العين وبالتكوين المعنى المصدري لكان النزاع بينهم لفظيا اذ لا ينكر  
عاقل كون المعنى المصدري غيرا بحسب المفهوم للمكون ولا ينكر احد منا ايضا كون  
الموجود ههنا حينئذ المكون ليس الا فالظاهر ان المراد بالتكوين في كلام المصنف  
هو المبدأ والغيرية هو المعنى المصطلح سواء جعل القول المذكور من تمة الاعتراض  
اولا فاصل الاعتراض حينئذ ان الصغرى المحوطة ههنا اعني قوله لان التكوين فعل  
على ما هو الظاهر من قوله لان الفعل انتهى تمتعة اذ التكوين ليس نفس الفعل بل  
مبداءه ولو سلمت الصغرى قال كبرى تمتعة حينئذ اذ لا تغاير بين الفعل والمفعول  
ضرورة امتناع انفكاكه عن المكون فلا يلزم حينئذ تغاير التكوين له الذي هو المدعى ولو  
سلم انه يكفي في التغاير الانفكاك من جانب واحد كما ههنا فالدليل المذكور يكون  
مستلزما لكون الصفة غير الذات فيكون باطلا هذا تقرير كلام المعتز سواء جعل  
قوله وهو غير المكون من تمة الجواب اولافعلي هذا يدفع عنه بعض ما اوردنا وبعض  
ما اوردنا عليه ههنا كما اشرنا الى السلك آتيا فعلى هذا يكون جواب المحشى بقوله  
وجوابه ان الكلام انتهى في غاية الموافقة لان حاصله ان الاستدلال المذكور ليس على  
مذاق المصنف من ان التكوين الذي هو المبدأ غير المكون بل على مذاق الخصم اذ لا  
يقول الا بالتكوين بالمعنى المصدري فالتكوين عنده فعل والفعل يغاير المفعول ضرورة  
فعلى هذا لا يرد على الاستدلال شيء لا على الصغرى والكبرى وهو ظاهر ولا على نفس  
الدليل ايضا اذ لا يلزم له حينئذ كون التكوين بالمعنى المصدري صفة مغايرة للذات  
ولا فساد فيه وبالجمله فالاعتراض المذكور مبني على ظاهر كلام المصنف والجواب  
من المحشى مبني على بطلان المبدأ وجعل النزاع بينهم في المعنى المصدري على  
ما سبقه الشارح وعلى هذا يكون النزاع بينهم لفظيا كما اشرنا اليه الا ان يقال ذلك  
مبني على نزاع آخر معنوي وهو ان الوجودات هل هي رتبة على الموجودات كما هو  
عند من حكم بمغايرة التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الماتريدي ام هي نفس  
الموجودات كما هو عند من حكم بعينية التكوين بمعنى الفعل للمكون وهم الاشعرية  
على ما وجهه بعض الافاضل (قوله ويمكن ان يراد انتهى) اي يمكن ان يقال في دفع  
الاعتراض ان المراد بالفعل ما سبق من المحشى من ان مثل الفعل والخلق  
والتكوين والاختراع والاحداث وان كان المتبادر منها معانيها الاضافية لكن المراد  
منها مبداءها اما لانهم اصطلاحوا على ذلك فتكون حقيقة عرفية واما لانه كثيرا ما تذكر



الافعال الاختيارية ويراد مبادئها مجازاً بطريق ذكر المسبب وإرادة السبب ولك  
ان تقول بطريق ذكر اللازم وإرادة الملزوم والظاهر هو الاول ويمكن ان يقال ذلك  
من قبيل المسامحات الشائعة في عباراتهم فافهم وعلى كل تقدير ~~يكون~~ قوله  
كالضرب تنظير الالتماس فلا يرد عليه حينئذ ان الضرب عبارة عن الفعل لا عن  
مبداه فلا يكون التمثيل موافقاً للممثل له فعلى هذا يندفع الاعتراض المذكور  
بجذائره واقول لقد اصاب المحشى في ذلك حيث اجاب بما يوافق ظاهر كلام المصنف  
وبنى الكلام على التحقيق لا على الالتزام والله الموفق لأعلى المرام وعلى هذا بنى قوله  
وقد عرفت أننا انتهى لان هذا الجواب من المحشى مبنى على ان يكون المراد من الغير  
في كلام المصنف الغير المصطلح كما يقتضيه قوله ويمكن ان يراد انتهى (قوله وقد عرفت  
أنفاً) نقل عنه فان قوله ليس بشئ لان صحة انتهى جواب صريح عن التسليم الاول  
وفي قوله والصفة المحدثه مع الذات اشارة الى الجواب عن التسليم الثاني يعنى ان الفعل  
بمعنى الاضافة حادث ولا محذور في مغايرة الصفات المحدثه مع الذات انتهى يعنى  
ان قوله لان صحة الانفكاك في التكوين انتهى يدل على انه لا غير ههنا عند الخصم  
فعدم الغيرية عنده ليس بمحذور حتى يرد ذلك من جانبه على دليلنا الا ان يكون الكلام  
مبنياً على الالتزام فلا حاجة الى ما قاله السلوكيون من ان الاظهر ان يقول بدله فان قوله  
على ان عدم الغيرية لا يكفيه اللزوم من جانب واحد جواب صريح عن التسليم الاول  
بل لا وجه له لان الملتزم ههنا انما هو الغيرية في التكوين بمعنى المبدأ لافي التكوين  
بمعنى الفعل على ما سلمه هذا واراد بقوله حادث متجدد وحاصل كلامه فيه انه لما كانت  
الصفات المحدثه مع الذات مغايرة لموصوفاتها على ما سبق كان التكوين بمعنى الفعل  
مغايراً للفاعل ايضاً لانه حادث متجدد بتجدد المكون ولا محذور في مغايرة الصفات  
الاعتبارية المتجددة لذات الله تعالى انما المحذور في مغايرة الصفات الحقيقية له تعالى  
وليس كذلك ههنا عند كون التكوين بمعنى الفعل كما لا محذور في مغايرة الصفات  
المحدثه مع الذات اي ذات كان لموصوفاتها هذا وليس المراد بالصفة المحدثه مع الذات  
في السابق الصفات الاعتبارية المتجددة لذات الله تعالى خاصة من صفات افعاله  
تعالى كما فهمه الفاضل السلوكيون وصرح به قديماً واحداً لان المغايرين لابد ان يكونوا  
موجودين على ما صرحوا به وذا غير موجود في الصفات الاعتبارية ولذا قال  
في المنقول المذكور وفي قوله وفي الصفة المحدثه مع الذات اشارة الى الجواب ثم فسر  
بما فسر به بقى انه على التسليم بكون التكوين بمعنى الفعل ويكون من الامور  
الاعتبارية الغير الموجودة فلا توجد الغيرية فيه حتى يرد به السؤال ويلتزم في الجواب  
غيره للفاعل وعدم مضرته فالحق ان التسليم ساقط على مذاق القائل فلا حاجة  
الى الجواب عنه واما الغيرية بحسب المفهوم فلا نزاع فيه لاحد الا في ظاهر كلام

الاشعري واستعرف تأويله بل لا نزاع لاحد في الغيرية بهذا المعنى في الصفات الحقيقية  
لله تعالى ولعله لهذا الاول امثال ما حققناه في هذا المقام قال فتدبر وباللّه التوفيق (قوله  
اذا لا احتياج اليه اه) يعنى ان احتياج المكون الى الصانع انما هو في التكوين والايجاد  
فاذا كان التكوين عين المكون يكون محتاجاً الى ذاته الذي هو التكوين حينئذ يقتضى  
ذاته وجوده فيلزم قدمه واستغناؤه عن الصانع وقد حقق في محله ان ما يقتضى ذاته  
وجوده قديم ومستغنى عن الغير فاندفع به هذا ما قاله المحشى المدقق من ان احتياج  
المكون في وجوده معناه انه ما لم يتعلق به تكوين الصانع لم يكن موجوداً ويجوز ان  
يكون التكوين عين المكون ويتعلق نفسه بوجوده على ما مر ولا يكون ذلك التعلق  
لنفسه بل بتعلق الصانع فلا يلزم الاستغناء انتهى لان احتياج المكون الى الصانع انما  
هو في التكوين فاذا كان ذلك عينه لم يكن له احتياج الا الى ذاته على ما قررره  
من كون التكوين متعلقاً اولاً بوجود نفسه وذلك لا ينفى تعلق الصانع به حينئذ  
بخلافه ههنا لان العينية تمنع هذا التعلق على ان الاستغناء موجود فيما سبق ايضاً  
على مذاقهم وان لم يكن مرضياً عندنا فتدبر وعطف قوله والايجاد على التكوين اشارة  
الى ان التكوين بمعنى الفعل فيكون الكلام مبنياً على الالتزام على ما حرره المحشى  
سابقاً ويشتمل ان يكون المراد به المبدأ فيكون الكلام مبنياً على التحقيق (قوله القدم  
اما) يعنى ان كلمة اقدم ههنا اما مأخوذة من القدم اللغوي وهو الوجود اولاً في الزمان  
الطويل يقال في العرف واللغة فلان اقدم من فلان على معنى انه متقدم عليه زماناً  
فالمعنى ههنا انه ادوم من العالم واسبق اما الثاني فظاهر اذا العالم حادث بالضرورة  
وان كان التكوين عين المكون اذا التحقيق ان معناه انه ليس ههنا الا المكون فلا يلزم  
ان يكون المكون مقتضى ذات التكوين الذي هو المكون حتى يكون واجباً وقديماً  
واما الاول فلان ما كان سابقاً على الشئ زماناً يكون ادوم منه اذا الكلام ههنا انما هو  
على تقدير كون الصانع موجوداً مع استغناء المكون عنه بواسطة التكوين الذي هو  
عينه وهذا اندفع ما قاله المحشى المدقق من ان الاسبقية انما تلاحظ في الاقدم  
اذا كان افعلاً من التقدم بحذف الزواً تدلان من القدم بالمعنى اللغوي لان الزيادة  
في الدوام يجوز ان تكون فيما يستقبل فلا يلزم الاسبقية مع ان في كونه اسبق من العالم  
مناقشة لفظية انتهى اذا الاقدم في اللغة والعرف يستعمل بمعنى الاسبق سواء كان  
افعلاً من التقدم بحذف الزواً تدلان من القدم بالمعنى اللغوي على ان الثاني يستلزم  
للاول وبالعكس ههنا كما قررناه وان الزيادة في الدوام وان جاز ان تكون فيما يستقبل  
لكن ههنا انما هو فيما سبق وفيما مضى والمناقشة المذكورة مدفوعة بانه اذا كان التكوين  
عين المكون كان مقتضى ذاته فيكون فيه دوام في الجملة وسبق حينئذ على ما لا يكون  
مثل ذلك على انه يجوز ان تكون كلمة اقدم حينئذ بمعنى اصل الفعل لا بمعنى



الزيادة هذا وامان القدم الاصطلاحي بمعنى عدم سبق العدم عليه فالمعنى حينئذ انه اقوى قدما واولى من العالم وهذا على تقدير ان يلاحظ لزوم قدم العالم ايضا لان المعنى المذكور يقتضى ان يكون العالم قديما ايضا لكن الصانع اقوى منه واولى قدما فلا يذمن ثلاث الملاحظة حتى يصح المعنى المذكور وتلك الملاحظة مبنية على انه اذا كان التكوين عين المكون كان المكون مقتضى ذاته فيكون قديما لكون وجوده حينئذ بالتكوين الذى هو عينه فبالنظر الى هذا يكون قديما كالواجب لكن الواجب مع هذا اقوى منه قدما لان وجوده عين ذاته وليس باخر ولو كان عينه كما فى المكون وبالجمله فالعقل انما يحكم بقدم العالم اذا لاحظ ههنا كون التكوين عين المكون وغفل عن الواقع بخلاف الواجب فان وجوده عين ذاته فهو قديم فى الواقع فلا حاجة هنا فى الحكم بقدمه لملاحظة ان ذاته علة لوجوده بل ذلك فاسد ههنا قطعاً فالقدم يكون من قبيل المشكك اقوى فى الواجب وليس باقوى فى غيره من العالم وهذا مثل ما قاله الحكماء من ان الوجود فى الواجب اقوى منه فى الممكنات لكون الوجود فى الواجب عين ذاته وفى الممكنات غيرها فالوجود فى الواجب لا يمكن انفكاكه عنه ولا تصوره ايضا فالمتصور والمتصور كلاهما محال بخلاف الوجود فى الممكنات فانه وان لم يمكن الانفكاك ههنا لكن يمكن تصوره لكونه زائدا على ماهياتها كذا حقق فى محله وبهذا اندفع ما قيل من ان كون الواجب اقوى قدما من الممكنات حينئذ محال ببحث وان اراد انه اذا كان التكوين عين المكون يلزم الاستغناء عن الصانع فلا يثبت وجوده حتى يكون اقوى منه فقد عرفت ما فيه لان الكلام ههنا على تقدير ثبوت الصانع وعدم احتياج المكون اليه ولا يلزم من ذلك عدم ثبوته وهو ظاهر بقاء الوجود عند الاشعرى عين الماهية فى الكل فاذا كان التكوين عين المكون كما زعمه وكان قديما ايضا فلا فرق فى ذلك بين الواجب وغيره فى كون الكل اقوى قدما الا ان يكون هذا مبنيا على التحقيق عند الماتريديين من زيادة الوجود فى الممكنات فتدبر (قال الشارح العلامة) فان من قال التكوين عين المكون اعترض عليه انه لا يصح بهذا القدر ان يكون الفعل عين المفعول اذ حاصله انه ليس للفعل وجود مع انه قد سبق ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود واذا لم يكن للفعل حينئذ وجود خارجي فكيف يصح الحمل ويقال ان الفعل عين المفعول على ان جعله نفس المفعول دون الفاعل تحكم لا بد له من دليل مع انه على هذا يكون النزاع بينهم لفظيا اذ لا ينكر احد كون التكوين بحسب المفهوم مغايرا للمكون ولا ينكر احدا ايضا كون التكوين بمعنى الفعل غير موجود فى الخارج فالصواب ان هذا النزاع مبنى على امر آخر وهو ان الافعال التى هى غير التكوين والايجاد احوال فى المفعول وتغييره من حال الى حال كالقطع والكسر والكتابة ونحو ذلك فان الاثر المترتب عليها حالة حادثه فى متعلقاتها وجودية كانت

او عدمية بخلاف التكوين والايجاد فان اثره نفس المفعول لاحالة فيه ولما كان اطلاق المصادر على الحاصل بها شائعا فى عباراتهم اطلق التكوين على اثره الذى هو المكون ولما كان وجود الشئ عينه عند الشيخ فى الكل كان التكوين الذى هو عبارة عن الاثر عين المكون عنده لان وجوده حينئذ عين ماهية المكون ولما كان الوجود زائدا على الماهية فى الممكنات عند الماتريديين لم يكن الاثر المترتب على التكوين عين المكون بل يكون عبارة عن اتصافه بالوجود كما فى سائر الافعال التى هى غير مثل التكوين حينئذ اذا اطلق التكوين على اثره الذى هو المكون يصح كون غير المكون اذ الوجود غير الماهية عندهم فاصل النزاع بينهم يرجع الى ان الوجودات هل هى نفس الموجودات او امر زائد عليها فعلى هذا يدفع الاعتراض بجذائره ويضمحل ايضا باقى كلام الشارح ههنا من التحقيق الا ترى هذا واقول ان الاشعرى ومن تبعه نصوا على ان التكوين عبارة عن تعلق القدرة وليس له وجود فى الخارج فكيف يكون هذا النزاع مبنيا على اطلاق التكوين على اثره مجازا وكون الوجود زائدا على الماهية لانه على هذا يكون التكوين امرا موجودا فى الخارج عبارة عن المكون والكلام ههنا انما هو فى التكوين القائم بالفاعل فالحق ان هذا التوجيه بعد كونه خلاف مرضيهم بعيد عن هذا المقام فالنزع ههنا انما هو فى كون التكوين امرا موجودا قائما بذات الله تعالى كما ذهب اليه الماتريديون او امرا اعتباريا عبارة عن التعلق بقراد المصنف من قوله وهو غير المكون ان التكوين بمعنى المبدأ غير المكون ومنفصل عنه لكونه ازليا دون المكون سواء كان هذا القول من تنجئة الجواب او لا كما حققناه وان مراد من قال التكوين عين المكون اراد منه عدم وجوده فى الخارج كما حرره الشارح وذالنا فى صحة الحمل بان يقال التكوين عين المكون اذ ليس المراد من قولهم ان الحمل يقتضى الاتحاد فى الوجود انه لابد ههنا ان يكون كل من المحمول والموضوع موجودا لان ذلك فاسد لانه اذا كان الكل موجودا بوجوه واحد يلزم قيام المعنى الواحد بمحليين وان بوجوهين يلزم عدم صحة الحمل ولذا ذهب المتأخرون الى عدم وجود الكل الطبعي فى الخارج على اننا نقول لاجل ههنا بل انهم ادعوا العينية وحرروا مرادهم كما فصله الشارح فى تحقيق قولهم الوجود عين الماهية فى الخارج بانه ليس مرادهم به ان لكل من الماهية وعارضها المسمى بالوجود تحقق حتى اجتماعا اجتماع القابل مع المقبول بل مرادهم به انها اذا كانت فتكونها وجودا وان تغاير فى العقل ثم ان الشارح انما اورد المثال المذكور توضيحا لما حرره ولا يشك فيه منتصف فلا يرد عليه ايضا ان القدر المذكور فى التحرير لا يفيد كون احدهما عين الاخر لحوال ان يكون الوجود معدوما فى الخارج وعارضا للماهية فى نفس الامر كما ذهب اليه جمهور المحققين انتهى لان ذلك كلام آخر لا يضر ما حرره



ههنا على ان النزاع في كون الوجود عين الماهية او كونه معدوما في الخارج وعارضا  
للماهية في نفس الامر يمكن ان يجعل نزاعا عظيما وقد اشرنا اليه في بحث حدوث العالم  
فالحق ان النزاع المذكور بحث آخر لا ينبغي ان يبتى هذا البحث عليه مع عدم النفع  
فيه ايضا هذا واما تخصيصهم العمينية مع كونه عين المكون بكسر الواو فبما فيه من سوء  
الادب على ان الفاعل لا يحتاج الى التكوين عندهم لكونه امرا اعتباريا وانما دعا  
الى اتصافه به ايجاده للمكون فاي دليل اقوى من هذا في التخصيص (قوله وذلك  
بمعنى الضرورة انتهى) يعني ان من تأمل اجزاء العالم جملة وفرداى وامعن نظره  
في الحكم المودعة فيها اضطر الى الجزم بان صانعه لا يخفى عليه خافية وان عنايته على  
جميع ذلك محتوية وقد حقق سابقا ان العلم لا يكون مرجحا فوجوده على الوجه  
الافوق والاصح من الوجوه الممكنة يدل قطعا على ان صانعه العالم بذلك قادر مختار  
يفعل ما يشاء اذ لو كان صانعه موجبا كما زعمه الفلاسفة يكون فعله على الوجه المتعين  
الذي لا وجه وراءه مع ان الافعال الالهية تصدر عنه تعالى على الوجه الافوق  
والاصح مع امكان الوجوه الاخر ههنا كما لا يخفى على من له ادنى تأمل على ان من  
تأمل في خوارق المعاديات للانبياء عليهم السلام والالياء وذلك من اجزاء العالم  
ايضا اضطر الى الجزم بان صانعه قادر مختار وان نازع فيه الجهلة من الفلاسفة  
فن توهم توقف هذا الدليل على ابطال قول الحكماء ان هذا النظام افوق الوجوه  
الممكنة ولا وجه فوقه فلما سبته الكمال اوجبه المبدأ الكامل من غير توقف على  
قصده وارادته بل ارادته عين علمه فعلمه تعالى يصلح مخصصا له فقد خفى عليه  
الضروريات واما ما نقل عن بعض الاكابر من انه ليس في الامكان ابداع مما كان  
ولو كان لكان فلا يقتضى القول بكونه تعالى موجبا في عالم الامكان بل غاية ان  
قضاياه تعالى على حسب استعدادهم واللازم له انما هو كونه تعالى موجبا بعد تعلق  
قدرته وارادته كما ذهب اليه المتكلمون وتحقيق كلامهم اجالا ان العالم واجزأه  
عبارة عن تجليات الحق تعالى فليس في عالم الامكان ابداع مما كان اذا الحق ظهر بذلك  
التجلي ولو امكن حينئذ ان يوجد ابداع مما كان لزم النقص في تجليه وهو محال لكن  
تجلياته تعالى غير متناهية وانما غير متكررة ايضا فكل ما ظهر وان كان اكل الوجوه  
وابدعها لا ابداع فوقه لكن كله واقع في عالم الامكان بارادة الحق تعالى واختياره  
فلا يتوهم من ظاهر كلماتهم انهم عدلوا عن الحق وما لوا الى الفلسفة بل هم الذين كانوا  
على الحق ومع الحق والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وبما حررنا ظهر اختلال  
ما قاله السلوكوني في تحرير مراده من انه يعني ان كون نظام العالم على الوجه الافوق  
دائلا على كون صانعه قادرا مختارا حكم يدعمه الاصحاب ضرورة لكن دعوى  
الضرورة في محل المناقشة خصوصا اذا ادعى الخصم ان مبدأ ما كان كاملا

من

من جميع الوجود يكون اثره ايضا على الوجه الاكل غير مسجوع لانه لا بد له من دليل  
انتهى لا تمادى للضرورة بنفسه وما اطلقوا على الاصحاب كما فهمه وذلك ظاهر على  
المتصف المتأمل على ما قررنا ولا يعاب بخالفه الفلاسفة السلفية وقد عرفت ان العلم  
لا يكون مرجحا فلذا ذهب متأخروا الفلاسفة الى كونه قادرا مختارا ولو كان ذلك  
الاختيار بالمعنى الاعم (قوله نعم قد يناقش باحتمال انتهى) يعني يمكن ان يناقش  
ههنا بان يقال نظام العالم ووجوده على الوجه الافوق والاصح انما يدل على كون المؤثر  
في العالم قادرا مختارا ولا يلزم من ذلك ان يكون الواجب كذلك اذ يجوز ان يكون ذلك  
المؤثر وسطا مختارا صادرا عن الواجب تعالى بطريق الايجاب والجواب بان ما سوى  
الله تعالى حادث ولا يمكن استناده اليه الا بطريق الاختيار غير تام لانه مبني على اثبات  
حدوث جميع ما سوى الله تعالى ولم يثبت ذلك يعدل انما ثبت حدوث ما ثبت وجوده  
من الممكنات على ما سبق من الشارح واقول هذه المناقشة هي التي ذكرها المحشى  
سابقا ايضا ويمكن ان يجاب عنها اما اولافانه قد سبق منه ومننا ان العلم لا يكون مرجحا  
فلا بد في صدور تلك الواسطة عن البارئ تعالى من قدرة وارادة وذلك كاف في كونه  
تعالى قادرا مختارا واما ثانيا فلان الواجب لا بد ان يكون علته تامة في صدور تلك  
الواسطة ضرورة ان العلة لم تكن تامة لم يمكن صدور المعلول عنها وكل علة تامة لا بد  
ان يكون بعض اجزائها من الامور الاعتبارية على ما حققه بعض فبذلك يظهر  
ان كل فاعل فهو فاعل مختار والحق ان تلك الواسطة مبنية على ان الواجب تعالى  
واحد من جميع الجهات وان الواحد لا يصدر عنه الا الواحد وكلنا المتقدمين دون  
اثباتهما خرط القتاد وان اراد مجرد جواز ان تصدر عن الواجب تلك الواسطة بطريق  
الايجاب فذلك مدفوع بما اشرنا اليه من ان كل علة فلا بد هناك من امور اعتبارية  
داخلة فيها فينتفى الايجاب قطعانم يلزم ان تكون صفاته تعالى صادرة عنه بالا اختيار  
فلا مخلص الا بان يلتزم عدم كون صفاته تعالى صفات حقيقية (قوله يشير الى ان الرؤية  
انتهى) يعني ان تفسيره بالانكشاف الذي هو صفة المرفى وحاله يشير الى ان الرؤية  
في عبارة المصنف مصدر مبني للمفعول داعي كون الله تعالى مرفيا وهو المتنازع فيه  
بيننا وبين الخصم لان قائلون به وهم ينكرونه فعلى هذا يكون قوله وهو معنى اثبات  
الشيء كما هو بحاسة البصر كون الشيء مشبها بحاسة البصر نعم من ينكر كون الله تعالى  
مرفيا ينكر ايضا كون احد رآياه ومن قال بكونه تعالى مرفيا يقول بوجوده رآي  
له تعالى لكن الكلام والنزاع انما هو في كونه تعالى مرفيا فعلى هذا لو قيل ان الرؤية  
ههنا بمعنى المصدر المبني للفاعل لا يمكن ذلك ايضا فعلى هذا يكون التفسير المذكور  
تفسيرا باللازم اذ الرأى يلزمه انكشاف المرفى فينتفى يكون قوله وهو معنى اثبات  
الشيء كما هو اه على المتبادر منه اعني المصدر المبني للفاعل هذا لكن الظاهر هو الاول



لما اشترنا اليه ولانه المتبادر من العبارة حيث لا يحتاج حينئذ الى تقدير في اضافة  
الرؤية الى الله تعالى بخلافه على الثاني ولانه الظاهر ايضا من قوله وذلك انا اذا نظرنا اه  
وان كان ما قرره في شرح المقاصد ظاهرا في كون الرؤية ههنا بمعنى المصدر المبني  
للفاعل (قوله هذا هو الامكان الذي اه) يعني ان التفسير المذكور غير مرضي  
للمصنف بل لمثبتي الرؤية لان هذا المعنى هو الامكان الذهني وهو الذي يتصوره  
الذهن مع قطع النظر عن امكانه وامتناعه في الخارج ولا شك انه شامل للممتنع  
الذي يكون العلم بامتناعه كسبيا لان العقل هنا بعد التخلية وعدم ملاحظة الدليل  
لا يحكم بامتناعه وهو ليس بمحل النزاع لان الخصم ايضا قائل بامكان الرؤية بهذا  
المعنى لانه يقول ايضا ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع رؤيته جوابه ان  
مقصود الشارح ان العقل يحكم بجواز الرؤية بذهاه والموانع الخارجية لا تمنع البدهة  
في نظر العقل وما اورده من الادلة عليه فانما هي تنبيه على ذلك فلا يراد على بعض  
مقدماتها غير نافع للخصم لان الادلة غير مقصودة واما الذين يدعون الامتناع فلا بد  
لهم من ادلة عليه فبانها مدممة مدعاهم ولا نسلم ان هذا التفسير غير مرضي  
للمصنف ولمثبتي الرؤية ويمكن ان يقال انما فسرهم بذلك تعريضا للسلف لانه اذا لم يحكم  
العقل بامتناع رؤيته يكفي هذا العمل بالنصوص المقيدة للوقوع حينئذ يظهر تقرير  
قوله واجبة بالنقل على قوله جائزة في العقل بخلاف ما اذا حكم العقل بامتناعها  
واحتاج يانها الى ادلة مثبتة لذلك كما يظهر من بيانهم حينئذ يجب صرف النصوص  
الواردة فيها عن ظاهرها ليحصل التطابق بين النقل وبين العقل فلا يتفرع حينئذ  
قوله واجبة بالنقل والحق ان هذا التفسير انما هو على مذاق المصنف لان ما ذكره  
انما هو معنى الجواز في العقل اذ لا معنى له غير ما ذكره الشارح وان هذا مذهب السلف  
ايضا واستدلواهم على امكان الرؤية انما هو لسد طرق الخصم لبيان امكان الرؤية  
التي حكم العقل بامتناعها اذ الدليل لا يجعل ما حكم العقل بامتناعه بديهيا فليس  
في قوله من ادعى الامتناع فعليه البيان تعريض للسلف الكرام كما توهمه السلكوني  
بل هو تعريض للمعتزلة وبما حققناه ظهرا في المعنى الذي ذكره الشارح ليس عبارة  
عن الامكان الذهني الذي يقول الخصم به لان معناه كما عرفت ان العقل يحكم بامكان  
الرؤية بذهاهه ولا يحكم بامتناعها وظاهرا ان الخصم لا يقول بذلك وان اراد بالامكان  
الذهني مجرد تصوره في ذهنه كما في تصور الكواكب فهذا متفق عليه بيننا وبينهم  
اكنه بعيد عن سوق عبارة الشارح جدا (قوله يرد عليه انه ان اريد اه) يعني ان اريد  
بالفرق بالبصر الفرق برؤية البصر فيلزم المصادرة بجعل الدعوى جزءا من الدليل اذ  
يصير حينئذ حاصل الكلام هكذا انا فاطعون برؤية الاعيان والاعراض والفرق  
بينهما بالرؤية ضرورة انا نفرق برؤية البصر بين جسم وجسم وعرض وعرض اه فقد

جعل الدعوى جزءا من الدليل وان اريد به الفرق باستعمال البصر فلا يفيد المذني  
الذي هو الرؤية لانا نفرق باستعمال البصر بين الاعي والاقطع مع ان ذلك الفرق  
لا يفيد رؤيتهما لان الاعي عبارة عن عديم البصر والاقطع عبارة عن عديم اليد وكل  
منهما لا يقبل الرؤية اذ لا مدخل للعدم في الرؤية والالزم رؤية المعدم وهو باطل  
اجاب عنه بعض الافاضل بان هذا ليس باستدلال على كون العين مرئيا حتى تلزم  
المصادرة فان العلم بكون البصر مبصرا بديهي لا شبهة فيه بل هو تنبيه عليه وازالة  
لنوع خفاء يعرض من ان الشيء قد يكون مرئيا بالذات وقد يكون مرئيا بالعرض  
والمرئي بالحقيقة هو الاول فر بما يقع الاشتباه ومن ههنا ذهب الحكماء الى ان المرئي  
بالذات هو اللون والضوء والمتكلمون على ان الجسم انكشافا بالذات عند المبصر كما  
اذا رأينا شجرا من بعيد اذ لا انكشاف لالوانه واضواؤه عند البصر حينئذ كما سيحققه  
الشارح انتهى وحاصله ان المقصود من هذا تصوير الدعوى وتوضيحها لانا فاطعون  
برؤية الاعيان والاعراض ليكن لا تقطع بكون كل منهما مرئيا بالذات وان  
قطعنا بالفرق بينهما بل قد يكون المرئي بالذات هو الاعراض مثل اللون والضوء  
وتكون الاعيان مرئية بفعالها وقد يكون المرئي بالذات هو الاعيان وتكون  
الاعراض مرئية بفعالها كما اذا رأيت شجرا من بعيد فليس الامر كما زعم الحكماء من ان  
المرئي بالذات في جميع المواد هو الاعراض بل الفرق بينهما في الرؤية ثابت قطعا  
وان لم يكن ليكن كل من الاعيان والاعراض في جميع المواد مرئية بالذات فقصود  
الشارح من قوله ضرورة انا نفرق اه انما هو تحقيق هذا المعنى وهو المقصود من  
قوله انا فاطعون اه فذلك القول تصوري للدعوى وتنبيه عليها لاستدلال عليها  
حتى تلزم المصادرة ولعل هذا هو مراد المحشى من قوله والتحقيق اه فليغفهم (قوله  
والتحقيق ان الفرق اه) يعني انه ليس مقصود الشارح ههنا انا فاطعون برؤية كل  
من الاعيان والاعراض لانا نفرق بتلك الرؤية بين الجسم والعرض في كون كل منهما  
مرئيا بالذات حتى تلزم المصادرة مع عدم تمام الجواب الا في منه حينئذ بل مقصوده  
انا فاطعون برؤية كل منهما وبالفرق بينهما باستعمال البصر وذلك الفرق لا يقتضي  
كون المفروق مبصرا اذ يكون المبصر في بعض الاوقات هو اللون والضوء وبتوسطه  
يفرق العقل بينهما وبين المحل الذي يقوم به ذلك اللون والضوء وقد يكون المبصر  
في بعض الاوقات هو الاعيان كما اذا رأيت شجرا من بعيد وبتوسطه يفرق العقل بينهما  
وبين العرض القائم به وعلى كل تقدير فالفرق بينهما مدخل من البصر لا يقتضي كون  
المفروق مبصرا ولو اقتضى ذلك لم يتم الجواب الا في من الشارح فالمقصود من هذا  
التحقيق انما هو تحقيق كلام الشارح بحيث يندفع اعتراضه بتحرير مراد الشارح  
من الدعوى والدليل وان لم ينطقوا له ولك ان تقول هذا جواب عن الايراد اما



باختيار الشئ الاقل او الثاني ودفع المحذور بتحرير المراد والكل لا يخلو عن كدر ولك  
 ان تقول انه اراد آخر على الشارح بعد السابق وهذا هو الذي حملهم على ما قالوا  
 ههنا ولا يخفى ان الملام لعنوان التحقيق ما قررناه وان توجيه المراد اولى من تحريك  
 الفساد (قوله يرد عليه ان التحيز المطلق) يعني ان الحصر المذكور ممنوع اذا التحيز المطلق  
 اعني كون الشئ شاغلا لغير سواء كان بالذات كما في الجسم والجوهر او بالعرض  
 كما في العرض والوجوب بالغير وكونه مقابلا للمرتق بل الامور الشاملة كلها امور  
 مشتركة بينهما فيجوز ان تكون عليه صحة الرؤية واحدا منها الجيب عنه بان المراد  
 لارابع يشترك بينهما وتتوهم عليه صحة الرؤية على ما صرح به بعضهم فالمراد  
 المذكورة لا تتوهم عليها صحة الرؤية لان المراد بالعلة متعلق الرؤية والقابل لها كما  
 سيحيى من الشارح ولا يخفى في لزوم كونه وجوديا فالتحيز وكذا الوجوب بالغير  
 والمقابلية وكذا الامور العامة كلها امور اعتبارية لا يتوهم ان تكون متعلقة للرؤية  
 وهذا نظير ما قاله بعض الافاضل في الجواب من انه لا بد من عدم تجاوز العلة محل  
 الحكم فلا يصح ان تكون موجودة في المعدوم الذي يمتنع رؤيته بالاجماع فعلى هذا  
 لا يمكن ان تكون العلة الامكان المشتركين المعدوم والموجود والاشياء من الامور  
 العامة ولذا ترك في المواقف ذكر الامكان ههنا وقال وهذه العلة المشتركة اما الوجود  
 او الحدوث هذا ولا يخفى ما في الكل لان هذه الانواع واردة على ظاهر الدليل والعلة  
 ههنا مطلقة ولو كان المراد بها ههنا ما سيحيى في الجواب من ان المراد بها متعلق الرؤية  
 اعني المرتق لما كان للابحاث التي اوردتها الشارح ههنا فائدة ولعل هذه الصنعة من  
 قبيل نزع الخلف قبل الوصول الى الماء ولذا لم يلتفت المحشي الى مثل هذا التوجيه  
 مع ظهوره وان ترك صاحب المواقف ذكر الامكان وان كان له وجه على ما يشير اليه  
 المحشي لكن نذكر وجهه ايضا اذ يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص  
 الوجود كما يشير اليه ايضا بل نقول يمكن ان يقال يمثل هذه المواد المذكورة  
 بان يقال يجوز ان يشترط عليه التحيز والوجوب بالغير والمقابلية والامور العامة بشئ  
 من خواص الوجود الممكن كما يشير اليه في حق الامور العامة فافهم (قوله فان  
 قلت اه) حاصله ان الايراد بالتحيز المطلق والوجوب بالغير والمقابلية وان كان مضرا  
 للمعلل لكن الايراد بالامور العامة لا يضره لان مقصوده اثبات صحة رؤية الواجب  
 وكون الامور العامة علة تقتضي صحة رؤية الواجب فلا يضر النقص بها ولو سلم  
 فعليتها تقتضي صحة رؤية المعدومات فلا تصح عليها فلا يرد النقص بها هذا وما  
 ما قاله السلكوني من ان هذا الجواب على تقدير علمه انما يدفع النقص بالامور  
 الشاملة للمفهومات باسمها كالمادية والمعنوية لا المفهومات الشاملة للجوهر  
 والعرض فقط كالخلق والكمالات والحوادث الخاسم مادة الشبهة ما سيحيى من ان

المراد بالعلة متعلق الرؤية ولا شك ان شيئا من الامور العامة لا يصلح متعلقا لها لكونها  
 امور اعتبارية انتهى فقيه ما فيه اما اولها فاما الامر بالية من ان البحث المذكور ههنا  
 مبني على قطع النظر عن الجواب الاتي والا فلا وجه لما فصله الشارح ههنا من  
 الابحاث وايضا يكون ذكر الامكان مستدركا واما ثانيا فلان قوله يجوز ان يشترط  
 بشئ اه يدفع هذا الجواب الخاسم ايضا لانه وان لم يكن شئ منها علة للرؤية لكن يجوز  
 ان يشترط عليه بشئ من خواص الموجود (قوله قلت يجوز ان اه) يعني يجوز  
 ان يشترط عليه كل واحد من تلك الامور بشئ من خواص الممكن الموجود  
 كالوجود بعد الغدم وتساوي طرفي الوجود والعدم والزوال وعدم البقاء وغير ذلك  
 فلا يمكن تحقيق ذلك من حيث كونه علة للرؤية في الواجب ولا في المعدومات فلا يلزم  
 صحة رؤيتهما فاندفع ما قبله من الغلاوة وما بعدها قبل هذا ما دفعه عما ذكره من  
 ان امتناع وجود الرؤية لفقد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة المطلوبة ودفعه  
 السلكوني بانه لم يجعل شئ من خواص الموجود الممكن شرط الوجود للرؤية حتى يتم  
 ما ذكره بل شرط العلية ذلك لا لا مر ولا شك انه اذا كان شئ من خواص الموجود الممكن  
 شرطا للعية لا يكون ذلك الامر من حيث العلية متحققا في الواجب ولا في المعدومات  
 فلا يلزم صحة رؤيتهما انتهى وتلخيصه انه فرق بين كونه شرطا للرؤية نفسها وبين كونه  
 شرطا لعية الشئ للرؤية والشرط في الاول لا يمنع صحة الرؤية عند فقدته بخلافه  
 في الثاني فانه اذا فقد الشرط هنا فقدت عليه الشئ للرؤية فيمنع صحة الرؤية ويرد عليه  
 ان الرؤية في الصورة الاولى لا بد لها من علة وللظاهر ان ذلك الشرط من جهة تلك  
 العلة فاذا فقدت تلك العلة ايضا فلا فرق بين ما ذكره ههنا وبين ما سياتي الا ان  
 يقال المراد بالعلة فيما ذكره ما هو متعلق الرؤية والشرط هنا غير داخل فيه فاعند فقد  
 لا يلزم فقد العلة ولا يمنع صحة الرؤية بخلاف ما ذكره ههنا فان المراد بالعلة ههنا اعم كما  
 حققناه في توجيه ايراده فاذا فقد الشرط هنا تنعدم علة الرؤية فلا تصح هذا واذا يرد  
 عليه ان هذا الشرط انما يصح ههنا اذا صحت عليه تلك الامور للرؤية وهو محل نظر بعد  
 قلنا له يقال ثبت للعرض ثم اتقنه الا ان يقال ايضا العلة ههنا اعم لان المراد منها متعلق  
 الرؤية كما سيحيى وبما حققنا ظهر ان الجواب المذكور مع ايراده ههنا مبني على الغفول  
 عما سينقله الشارح من الجواب وان لم يفتنوا له حيث دفعوا الايراد المذكور  
 بالجواب الاتي واستبعدوا الجواز المذكور ههنا بناء على ما سياتي منه من ان فقدان  
 الشرط غير مانع للرؤية والعجب من السلكوني انه دفع الايراد المذكور بالجواب الاتي  
 من الشارح ثم وجه الجواز المذكور بما قررناه دفع المناقاة ما سيحيى من المحشي مع  
 ان التوجيه المذكور لا يتم ههنا الا بالغفول عما سيحيى من الشارح في الجواب  
 كما حققناه فالحق ان الايراد بالمواد المذكورة واردة ههنا وان قوله يجوز ان يشترط اه



مبنى على ورود ذلك الايراد فلنعم البداية وانهاية فتدبر وبالله التوفيق (قوله وايضا اه)  
 وجه آخر لعدم مدخلية العدم في العلة يعني لو علت صحة الرؤية بالامكان لصح رؤية  
 المعدوم الممكن لامكانه وهو باطل لانه غير قابل للرؤية وهذا معنى ما قيل لا بد من  
 عدم تجاوز العلة محل الحكم والا يلزم ان تصح رؤية المعدوم ولذا ترك في المواقف ذكر  
 الامكان لكن المحشى اشار الى دفعه بقوله وفيه نظرا هل نقل عنه وجه النظر هو انه  
 يجوز ان يشترط عليه الامكان بشئ من خواص الموجودات كما اشترنا اليه فلا يلزم  
 حينئذ صحة رؤية المعدوم وهذا هو السبب في اخذه في التردد ههنا وان ترك ذكره  
 في المواقف (قوله لان التأثير اه) يعني ان العلة من شأنها التأثير الذي هو صفة  
 اثبات قسوته يقتضى ثبوت العلة في الجملة فلا يتصف به المعدوم الصرف ولا ما هو  
 مركب منه كالامكان كذا في شرح المواقف والظاهر ان هذا مبنى على ما قررناه  
 سابقا من ان العلة ههنا اعم من ان تكون مؤثرة وقابلة ولو كان المراد بها العلة القابلة  
 اعني متعلق الرؤية كما في الجواب لاضمحلت الابحاث التي اوردناها الشارح ههنا فلا  
 ينبغي ان يشرح كلام شارح المواقف عليه كما فعله بعض الافاضل حيث قال ههنا  
 المراد بالعلة الصحة ما يصح ان يكون متعلقا للرؤية ولا خفاء في وجوب كونه موجودا  
 ولهذا قال في شرح المواقف لان التأثير صفة اثبات فلا يتصف به العدم انتهى كلام  
 بعض الافاضل وهذا مبنى على ما حرره سابقا في دفع الايراد وقد عرفت ما فيه والحق  
 ان المراد بالعلة ههنا اعم من ان تكون مؤثرة وقابلة وعلى كل تقدير من شأنها التأثير  
 وعلى هذا بنى الايراد السابق وكذا الابحاث اللاحقة من الشارح بل صاحب المواقف  
 بنى بعض الاعتراضات ههنا عليه وقال في تقرير الاستدلال وهذه العلة لا بد ان  
 تكون مشتركة والالزام لتعليل الواحد بعقل مختلفة وذلك غير جائز لما في مباحث  
 العلل انتهى فقد جعل العلة ههنا على العلة المؤثرة كما هو المناسب لشرح هذا المقام  
 ثم اقول انما عمدها ههنا العلة من ان تكون مؤثرة وقابلة ليلام التحريرات اللاحقة  
 في الجواب فكان مبنى الاستدلال على العموم ومبنى الجواب على التخصيص  
 بواحدتهما ولك ان تخصص العلة ههنا بالعلة المؤثرة حينئذ يكون المراد بالعلة  
 في الجواب العلة القابلة اعني متعلق الرؤية خلاف ما اشار اليه المستدل لكن الظاهر  
 هو الاول وكلام شارح المواقف يحتمل كليهما وان كان ظاهرا في الثاني بل بعضهم  
 خصصه بالنظر الى العلة القابلة كما اشترنا اليه وبما حققناه ظهرا اختلال ما فهمه  
 السلكوني ههنا من وجوه حيث فهم ان كلام شارح المواقف انما هو بالنظر الى  
 العلة المؤثرة وفهم ايضا ان كلامه انما هو لاجل صاحب المواقف والافعال ههنا  
 هو متعلق الرؤية وفهم ايضا ان هذا البيان وايراده السابق بل ايراده اللاحق لان  
 كلها من فصول الكلام ولا ينبغي ان السلك ناشئ من سوء الظن بمثل القاضل

المحشى (قوله ويرد عليه اه) يعني ان الدليل المذكور انما يدل على انه لا يمكن ان يكون  
 العدم نفس العلة المؤثرة او جزءا ولا يدل على انه لا يمكن ان يكون العدم شرطا لها  
 فيجوز ان تكون العلة لصحة الرؤية الوجود بشرط الامكان فلا يثبت صحة رؤية  
 الواجب هذا وانت خير بانها انما خص احتمال الشرطية في العدم لكون الكلام فيه  
 والافعال الاحتمال قائم في كل ما يخص بالممكن ولذا قال فيما نقل عنه ههنا وانت  
 خير بان احتمال الشرطية لا يقتصر على العدم بل يجوز ان يناقش باحتمال ان يشترط  
 عليه الوجود بكل ما يخص بالممكن سواء كان وجودا او عدما انتهى لخاصته منع  
 للترديد في قوله وهي اما الوجود او الحدوث او الامكان بانه لم لا يجوز ان تكون العلة  
 ههنا الوجود بشرط الحدوث او الامكان دون الوجود العارى عن هذا الشرط  
 فلا يلزم صحة رؤية الواجب ولان ان تقول بالترديد هكذا ان اريد بقوله اما الوجود  
 الوجود العارى عن الشرط فالخصر بمشروع وان اريد الوجود بشرط الحدوث  
 او الامكان فبعد التسليم لا يفيد المدعى ثم اقول هذا مبنى ايضا على ما حققناه من ان  
 المراد بالعلة ههنا العلة المؤثرة اواعم ولا شك في جواز كون العدم شرطا لمثل هذه  
 العلة فلا يلتفت الى هذا بناء ههنا بناء على ما سيجي من الشارح من ان المراد بالعلة  
 متعلق الرؤية ومع ذلك فقد غفلوا عن تحرير مراد المحشى ههنا نعم قد تنبه بعض  
 الافاضل لهذا حيث اورد هذا المنع على ترديد الشارح لكن دفع ايراد المحشى ههنا  
 سابقا بتحرير المراد بالعلة ايضا ولم يصب في ذلك والحق ان هذا المنع ايضا اى كالسابق  
 وارد على ترديد الشارح كما قررناه وذلك لايتم الابان تحمل العلة ههنا على المؤثرة  
 اوتبقى على عمومها فن اورد المنع على ترديد الشارح ثم جعل العلة ههنا على ما هو  
 متعلق الرؤية لم يصب كما لم يصب من جعل العلة على ما سيجي من الشارح ودفع هذا  
 المنع والايراد السابق ايضا فتدبر فقد قصرنا في تحقيق كلام المحشى وبالله التوفيق  
 (قوله ويتوقف امتناعها) اى امتناع الرؤية وفي بعض نسخ الشرح امتناعه اى امتناع  
 ان يرى اه وقوله فان امتناع اه تعليل لمقدر وهو ان هذا الامتناع على تقدير  
 ثبوته لا يضرا للمعلل لان امتناع وجود الرؤية بحد شرط او وجود مانع لا يمنع الصحة  
 اى صحة الرؤية بحسب الذات الذي هو المطلوب ههنا يعني اننا لانسلم ان وجود الرؤية  
 مشروط بشئ من خواص الممكن ولا نسلم ان شئاً من خواص الواجب مانع لها  
 ولو سلم ذلك فامتناع الرؤية حينئذ انما حصل من فقدان ذلك الشرط او وجود المانع  
 ههنا وذلك لا يمنع صحة الرؤية بحسب الذات الذي هو المدعى ههنا هذا ان الشرطية  
 او المانعية التي ذكرهما الشارح انما هو لتحقيق الرؤية لا لصحتها كما صورناه فلذا لم تمنع  
 الصحة واما الشرطية التي ذكرها المحشى سابقا فانما هي لعله الرؤية فكما ان وجوده  
 يمنع وجود الرؤية كذلك فقدانه يمنع الرؤية ايضا لفقدها حينئذ فافهم الفرق بين



المقامين الا ان يقال جواز الرؤية ثابت سيذاهة العقل ففقدان علمه بايقده شرطه لا يمنع  
جواز ما ثبت بالعقل بذاهة لكن ذلك بعيد عن طور الاستدلال فاذا ذكره المحشى  
سابقا وارد عليهم وان كان الكل ساقطا بالنظر الى ما حرره الشارح في اول المبحث  
(قال الشارح العلامة وكذا يصح اه) اشارة الى النقض الوارد على دليلهم ههنا  
والى جوابه وحاصل النقض انه لو تم دليلكم لزم ان يصح ان يرى سائر الموجودات من  
الاصوات وغيرها وهو باطل بذاهة وحاصل الجواب اننا لنتزم صحة رؤية سائر  
الموجودات ايضا وعدم رؤيتها بناء على عدم خلق الله تعالى ورؤيتها فينا لا يقتضى  
عدم صحة رؤيتها فان الكل في قبضة الله تعالى يفعل ما يشاء فيجوز ان يخلق فينا  
رؤيتها فان زعم الخصم انه مكابرة محضة وخروج عن حيز العقل فنقول ذلك الاستبعاد  
انما حصل من المعتاد والحقائق لا تؤخذ من العادات بل بما تحكم به العقول الخالصة  
من الهوى وشوائب التقليدات ولا شك ان رؤية سائر الموجودات مما لا تأبى عن  
تجويرها العقول السليمة (قال الشارح العلامة وحين اعترض اه) اقول تلخيص  
الاستدلال المذكور ان يقول لا بد للحكم المشترك بين الجوهر والعرض من علة  
مشتركة وتلك العلة اما الوجود او الحدث او الامكان لكن الاخيران باطلان فتعين  
الاول وهو مشترك بين الصانع وغيره فيصح رؤية الواجب وهو المطلوب فقوله اولا  
بان الصحة عدمية منع لقوله لا بد للحكم المشترك من علة وقوله ثانيا ولو سلم اه منع لما هو  
المستفاد من الوصف بقوله مشترك اذ هو مركب تقييدى قيداً للقضية فهو قضية  
وهو ظاهر وقوله ثالثا ولو سلم فالعدي يصلح اه منع لقوله لكن الاخران باطلان  
وقوله رابعا ولو سلم فلان سلم اشتراك اه منع لقوله وهو مشترك بين الصانع وغيره وهكذا  
وقع ترتيب الابحاث ايضا في المواقف فلا ينتفى الى ما قيل ههنا من ان الاولى جمع  
المنع الاول والثالث بتقديم الثالث على الثاني بان يقال الصحة عدمية فلا تستدعى  
علة ولو سلم فالعدي يصلح علة للعدي اى فليكن الامكان والحدث العدميان علة  
للعدي ولا الى ما قيل ايضا من ان منع اشتراك الموجودات اولى ما يتعلق بالمنفصلة الثالثة  
وهي اما الوجود او الحدث اه قالوا لى ان يقدم الرابع على الثالث ويجعل الثالث انتهى  
وذلك لان ترتيب المنوع على ترتيب المقدمات كما قررناه ثم اننا لانسلم ان منع اشتراك  
الوجود اولى ما يتعلق بالمنفصلة بل هو متعلق بقوله وهو مشترك بين الصانع وهو  
متاخر عن المنفصلة كما لا يخفى ثم اقول قد نقل في المواقف ههنا اعتراضات سبعة  
على هذا الدليل وما اشار اليه الشارح ههنا هو الاربعة منها واثار الى واحد منها  
مع دفعه بقوله ويتوقف امتناعها اه على ما حررنا واثار المحشى الى واحد منها بقوله  
في اول المبحث والتحقيق ان الفرق اه حيث حرر الدليل على ما قررناه هناك بحيث  
يصدق ما وردوه ههنا واثار المحشى ايضا الى واحد منها بقوله وفيه نظر في تحشية

قوله

قوله والامكان عبارة عن عدم ضرورة اه حيث اشار به الى ان الامكان يصح ان  
يكون داخل في العلة بان يكون شرطا للعلية وكذا مثل التحيز والوجوب بالغير  
والمقابله والامور العامة يجوز ان يكون كذلك فلا يلزم صحة رؤية الواجب وقصد بذلك  
عدم تمام جوابهم عن الاعتراض المذكور تلخيصه ان الامكان ترك في المواقف  
في تقرير الاستدلال ثم اعترض عليه بانه يجوز ان تكون العلة المشتركة الامكان  
فاجاب بانه عدوى والمراد بالعلة متعلق الرؤية وهو وجودى والشارح اخذ الامكان  
في تقرير الدليل ولم يلتفت في اثناء التقرير الى الجواب الا ترى وزاد المحشى عليه مواد  
اخر مثل التحيز والامور العامة وحقق ان كلامها وان كان امرا اعتباريا لكن يجوز  
ان يكون مشروطا بشئ من خواص الموجودات لكن فلا مانع في كون كل منها مع  
هذا الشرط علة فلا يلزم صحة رؤية الواجب واما الذى اشار اليه الشارح فيما سياتى  
بقوله وفيه نظر لجواز ان يكون اه فخارج عن السبعة المشار اليها في المواقف  
والظاهر انه هو الذى اشار اليه شارح المواقف بعد تقرير تلك الاعتراضات مع اجوبتها  
فانتظر (قال الشارح العلامة واجيب بان المراد اه) حاصله ان المراد بالعلة ههنا  
القابلة للرؤية اعنى متعلق الرؤية وهو لا يكون الوجوديا لان ما لا تحقق له في الاعيان  
لا يكون متعلقا للرؤية ضرورة والا لزم صحة رؤية المعدوم فاندفع به الاعتراض الاول  
والثالث على ما رتبناه ومن ههنا توهم بعضهم ترتيب التسليمات على عكس ما قررناه  
بان يجمع الثالث مع الاول ولا يخفى ان المطابق للاستدلال ما قررناه ولا يضره ان  
يجاب ههنا عن الثالث قبل الجواب عن الثاني لان كلامها اعتراض مستقل  
على ان الاعتراض الثاني كما يرد على تقدير ان تكون العلة عدمية كذلك يرد على تقدير  
ان تكون العلة وجودية ايضا فكما ان قوله ثم لا يجوز اه جواب عنه كذلك قوله  
بان المراد بالعلة اه جواب عنه ولظهوره تركه المحشى وخص قوله ثم لا يجوز اه بان  
يكون جوابا عنه فافهم فاذا عرفت هذا فقوله ثم لا يجوز اه جواب عن الثاني والرابع  
(قوله ويرد عليه ان حاصل اه) يعنى ان حاصله ان متعلق الرؤية هو الهوية المشتركة  
بين الكل من غير اعتبار خصوصية هناك فتصح رؤية الواجب فهذا دليل آخر على  
المدعى ولا دخل له في دفع الاعتراض بقوله ولو سلم فالواحد النوعى لان هذا منع  
لقوله في الدليل لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة باعتبار دأله المذكور في محله  
اعنى قوله لا امتناع لتعليل الواحد بعلمتين باننا لانسلم ان الامتناع المذكور انما يكون ذلك  
اذا كان المعلول واحدا شخصيا واما اذا كان واحدا نوعيا كما ههنا فلا يمنع تعليله  
فلا يلزم للحكم المشترك علة مشتركة ومن البين ان كون متعلق كون الرؤية هو  
الهوية المشتركة بين الكل لا مدخل له في دفع المنع المذكور واثبات المقدمة الممنوعة  
مع انه الواجب على المعال وبالجمله هذا الجواب انما يدل على ان علة الرؤية امر مشترك



في الواقع ولا يدل على أنه لا بد للحكم المشترك من علة مشتركة مع أن اللازم على الجيب هو الثاني واجيب بأنه جواب بتغيير الدليل بحيث يظهر منه ثبوت المدعى كما عرفت حاصله وهذا شائع فيما بينهم وليس بتحرير للطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراض السابق فلا يرد عليه ما ذكره المحشي لا يقال قوله واجيب بأن المراد بالعلة متعلق الرؤية اه يدل دلالة واضحة على أن هذا الجواب تحرير للطريق المذكور بحيث يدفع عنه الاعتراض المذكور مع أنه ليس بنام كذا ذكره لانا نقول الظاهر أن قوله ثم لا يجوز اه كلام مستقل غير داخل تحت التحرير المذكور ولو سلم فلا يلزم من تحرير المراد بالعلة تحرير المراد من جميع مقدمات الدليل حتى يكون جوابا عنه بالتحرير بل حاصله أن علة الرؤية وجودية وليس في ادراك الشيخ الادراك الموجود المطلق المشترك بين الواجب والممكن ولا شك أنه كلام مستقل لا يكون جوابا عن سابقه لا بتغيير الدليل ويمكن أن يقال أن كون متعلق الرؤية أمرا مشتركا في الواقع بين الكل اخص من أن يلزم للحكم المشترك علة مشتركة اذ كلما تحقق الثاني تحقق الاول بدون العكس فيثبت بهذا الجواب المقدمة الممنوعة لاستلزام وجود الاخص وجود الاعم هذا (قوله ويستلزم استدراك اه) عطف على قوله لا يدفع اه يعني مع ذلك يستلزم استدراك ثلاثة اشياء في الدليل احدها التعرض لرؤية الجوهر والعرض وثانيها التعرض لاشتراك الصحة بينهما وثالثها التعرض لاستلزام الاشتراك في المعلول الاشتراك في العلة اذ يكفي في اثبات المدعى أن يقال انا اذا رأينا شيئا من بعيد لا ندرك منه الا هوية ما وهي مشتركة بين الواجب والممكن هذا لا يخفى أن لزوم هذه الاستدراكات انما هو على تقدير أن يكون جوابا عن الاعتراض السابق بتحرير الدليل واما اذا كان جوابا عنه بتغيير الدليل كما حققناه فلا لانه حينئذ يكون دليلا على المدعى بحيث يظهر منه الجواب عن الاعتراض الوارد على الدليل السابق فاستدراك المقدمات في احد الدليلين لا يقتضي استدراكها في الدليل الاخر والحق أن مثل هذا من قبيل تعيين الطريق لا يجدي في المناظرة ثم اقول متعلق الرؤية ربما يكون عرضا كما اذا رأينا شيئا من قريب فالظاهر أن المدرك هنا اولاً وبالذات هو اللون وربما يكون جسما لانه رأينا من بعيد والظاهر أن المدرك حينئذ اولاً وبالذات هو الجسم دون العرض كما سبق هذا من المحشي في تحشية قوله ضرورة انانفراق اه حيث قال والتحقيق أن الفرق بمدخل اه فيثبت نقول لانسلم أن المدرك من المرئي هو الهوية المطلقة ولو سلم ذلك فلا وجود للمطلق الا في ضمن المقيد فهو اما جوهر او عرض فلا بد حينئذ من التعرض لرؤية الجوهر والعرض وطلب العلة المشتركة بينهما حتى توجد تلك العلة في الواجب فتصح رؤيته كما فعله المستدل ثم هذا طريق آخر لاثبات المدعى وستعرف أنه غير تام الا بهذا (قوله ورد بان اه) الراد هو الشريف

العلامة في شرح المواقف وحاصله ان مفهوم الهوية المطلقة من غير اعتبار خصوصية جوهرية او عرضية امر اعتباري لا وجود له في الخارج لانه امر كلي منتزع منهما فكيف يكون متعلق الرؤية الذي زعمتم أنه امر موجود في الخارج مع أنه خلاف الواقع ايضا لان المرئي من قريب هو اللون اولاً وبالذات والمرئي من بعيد هو الجسم اولاً وبالذات فعلى كل تقدير فالمرئي هو الخصوصية الموجودة من الجوهرية او العرضية الا ان ادراكها اجالي لا يمكن به من تفاصيلها فان مراتب الاجال متفاوتة قوة وضعفا كما لا يخفى على ذوي البصيرة فليس يلزم أن يكون كل اجالي وسيلة الى تفصيل اجزاء المدرك وما يتعلق به من الاحوال وذلك لا يقتضي أن يكون المدرك ههنا هو الهوية المطلقة العارضة لمفهوم الحقيقة والماهية والاصلح رؤية المعدوم فليس هذا الا غلطانا شائعا من اشتباه المعروض بالعارض فالمرئي ههنا انما هو معرض تلك الهوية اعني الخصوصية الموجودة فعلم تلك الخصوصية لها مدخل في الرؤية فلا تصح رؤية الواجب ولقد بالغ الشريف في هذا حتى قال بعد فاذن الاولى ما قد قيل من أن التغويل في هذه المسئلة على الدليل العقلي متعذر فلنذهب الى ما اختاره الشيخ ابو منصور الماتريدي من التمسك بالظواهر النقلية واجيب عنه بان مراد الجيب أن رؤية الشيخ من بعيد لا تفيدنا الادراك أن المرئي موجود من الموجودات فلو لم تكن صحة رؤية كل موجود لم يكن اثر رؤية هذا الشيخ هذا الادراك بل ادراك أنه جوهر او عرض او موجود ممكن ولم يرد أن المبصر هو الهوية المشتركة وبأن كون المرئي هو الخصوصية الموجودة ضروري بكونه في المقابلة لكن لما لم ير على وجه جزئي بل بحيث يحتل الجوهر والعرض صح اعتبار مطلقة متعلق الرؤية او علة موجبة لصحتها ولا مانع في الكل لانا لانسلم أن رؤية الشيخ من بعيد لا تفيدنا الادراك أن المرئي موجود من الموجودات بل كما تفيد ذلك تفيد حال المرئي بخصوصه فالمرئي هنالك خصوصية الجسم كما حققناه لكننا اجالي وقد عرفت أن ذلك الاجال لا ينافي أن يكون المدرك هو الجسم بخصوصه وان لم يقدر حينئذ على تفاصيل ما فيه على أنه لو كان المدرك نصافي الموجود من حيث أنه موجود من دون خصوصية لوجب أن يتردد الرأي بين جوهريته وعرضيته وكونهما غيرهما مع أن الموجود من حيث أنه موجود بدون خصوصية اما كلي او مبهم لا يكون متعلق الرؤية وبهذا عرفت ما في الجواب الثاني ويمكن أن يقال المراد بالهوية المطلقة ذات المرئي من غير اعتبار خصوصية والرؤية عند الاشعري عبارة عن العلم الخاص الذي لا يتعلق الا بالموجود المتعين كما سبق وهنا كذلك لانا حين رأينا شيئا من بعيد انما ندرك ذاتا متعينا من غير اعتبار خصوصية وهو المراد بالهوية المطلقة في كلام الجيب فالصحيح للرؤية حينئذ ليس هو خصوصية الجوهرية



ولا خصوصية العرضية ولا خصوصية اخرى بل الوجود والتعين والجموع المركب  
منهما وكل منهما متحقق في جانب الباري فتصح رؤيته كذا في شرح النونية للفاضل  
الحشوي ولا يخفى ما فيه ايضا لان كون الذات المتعين من حيث هو مع قطع النظر عن  
الخصوصية مرتبا غير مسلم على ان اشتراك الذات المتعين بين الكل في حيز المنع فلا يتم  
هذا التوجيه الذي ذكره الابلحظة الاستدلال السابق وهو غير تام بعد والحق ان  
كون الهوية المطلقة والذات المتعين بحيث يسع الواجب بل بحيث يسع الجوهرية  
والعرضية في حيز المنع والى هذا اشار الشارح بقوله وفيه نظر لجواز ان اه وهذا  
ما وعدناه سابقا من ان نظر الشارح هو ما اشار اليه الشريف بعد الاعتراضات السبعة  
على الدليل المذكور (قوله واعلم ان هذا الدليل اه) يعني ان الدليل المذكور لا يثبت  
 صحة رؤية الواجب منقوض بصفة الموسمية اذ يجري الدليل المذكور بعينه فيما مع  
امتناع صحة ملموسيته تعالى تقريره انا نفرد باللمس بين جسم وجسم وعرض  
وعرض اما الاول فلانا نميز باللمس الطويل من العريض والعرض من الطول  
وليس كل منهما عرضا قائما بالجسم بل الطول والعرض ليسا عرضين قائمين بالجسم  
لما تقرران الجسم مركب من الجواهر الفردة فليس الطول والعرض هو لمس الجواهر  
التي ترصكب منها الجسم فرجع الطول والعرض الى الاجزاء المتألفة في سميت  
مخصوص فليس لمسها صرح بذلك الشريف والحق ان الاطراف امور موهومة  
فليس هنا الا الاجزاء بناء على عدم ثبوت الهيولى والصورة واما الثاني فلانا نميز  
الطيب من اليابس والخشن من الالمس والحر من البارد فالموسمية مشتركة بين  
الجوهر والعرض ولا بد للحكم المشترك من علة مشتركة وهي لا تكون الا الوجود وهو  
مشترك بين الصانع وغيره فيصح لمسه تعالى مع كونه خلاف الواقع وبما قررنا ظهر  
فساد ما قيل من ان صحة الموسمية مختصة بالاعراض فلا نقض بها لعدم جريان  
الدليل فيها انتهى لاننا انسلم ان صحة الموسمية مختصة بالاعراض لما عرفت انه يفرق  
باللمس بين الطويل والعريض بل بين الطول والعرض وليس كل ذلك من قبيل لمس  
الاجسام عند القائلين بالجزء وكأنه اشتبه الحال عليه من جهة انهم خصوصاً  
اللمس في موضع بيانها بما يميز بها المعاني الموجودة في المموسات ومقصودهم انما  
هو بيان امتياز قوة اللمس عن سائر القوى والظاهر ان قوة اللمس اوسع من سائر  
القوى من حيث سريانها في جميع اعضاء الالامس بخلاف سائر القوى ومن حيث  
انها يفرق بها بين الاجسام والاعراض بخلاف سائر القوى ايضا حيث لا يميز بها  
الا الاعراض ومن ههنا ظهر تخصيصهم النقض بصفة الموسمية هذا الجواب عنه  
بعض الافاضل باننا نلتزم صحة ملموسية الواجب لان ما تقرر من مذهب الشيخ  
الاشعري من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالخاصة الاخرى بقيد استلزام صحة

الابصار صحة اللمس الا انه لما لم يرد النقل به لم يلتفت الى البحث عن صحته واقول الذي  
يقول عنه من انه يجوز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك بالخاصة الاخرى انما يتم اذا لم يكن هناك  
مانع عقلا وهنا كذلك لان ملموسيته تعالى تقتضي كونه تعالى جسما بخلاف الرؤية اذ  
لا يلزم فيها ادراك حقيقة المرقى بل الوجود هنا المشاهدة والانكشاف التام من غير  
ان يلزم هنا محال فينبغي اذا قام الدليل على ملموسيته تعالى يلزم ما هو المحال على الله  
تعالى فيكون الدليل فاسدا لتخلف حكم المدعى في الملموسية ولذا قال في شرح  
المقاصد واما النقض بصفة الموسمية فقوى والانصاف ان هذا الدليل جلي هذا واما  
ما قاله السلامي كوني في رد الجواب المذكور من ان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية  
والشمومية والسموعية وهو سفسطة لا يقبله الطبع ولذا اشار في شرح المقاصد الى  
ضعفه جدا فليس بشيء لاننا انسلم ان ما ذكره يقتضي صحة المذوقية وغيره لان  
المنقول عن الاشعري انما افاد استلزام صحة الابصار صحة اللمس لقيام الدليل على  
 صحة الابصار على صحة اللمس والدليل المذكور لا يجري في المذوقية وغيره لان  
هذه القوى الثلاث انما يدرك بها الاعراض بخلاف اللمس لكونها اوسع من سائر القوى  
على ما حققناه والحاصل ان المنقول عن الاشعري انما يتم ههنا بشيئين احدهما ان  
يكون الدليل في واحد منهما اعني الرؤية قائما في الاخر اعني اللمس ههنا فاضمحل  
ما قاله السلامي كوني اذ الدليل على صحة الابصار يجري في صحة اللمس ولا يجري في غيرها  
وثانيهما ان لا يكون ههنا مانع عقلا وهنا مانع في صحة الموسمية لاقتضاها كونه تعالى  
جسما فظهرت قوة النقض واضمحل ما قاله الجيب هذا لكن ظهر من هذا جواب عن  
النقض المذكور وهو ان الدليل المذكور لا يجري في صحة الموسمية لوجود المانع وعدم  
المانع ملحوظ في الدليل ولو سلم فالتخلف ههنا المانع فلا يكون التخلف محالا صرح بمشمل  
ذلك في كتب الاداب والاصول وبهذا ظهر ضعف ما قاله في شرح المقاصد فاحفظه  
فانه من مواهب القوى العزيز (قوله برده عليه اه) يعني انا لانسلم ان المعاني الممكن  
بمكن اذ قد يعلق الممتنع بالممكن لانه يصح ان يقال ان انعدام المعلول انعدمت العلة مع  
ان العلة قد يمتنع عدمها مع امكان عدم المعلول هناك قطعيا كالواجب تعالى مع  
صفاته العلية عند المتكلمين والواجب تعالى مع معلوله الاول عند الحكماء فان عدم  
كل من صفاته تعالى والمعلول الاول ممكن في ذاته وان كان ممتنعا بالنظر الى علته  
الواجبة ضرورة ان وجود العلة يستلزم وجود المعلول ومع هذا فانه عدم كل منهما  
يستلزم انعدام العلة الواجبة مع ان انعدامها ممتنع لوجوب وجوده والسرف في جواز  
تعليق الممتنع بالممكن ان الارتباط بين المعلق والمعلق عليه ارتباط بحسب الوقوع  
ومعناه ان وقع فالشيء قد يكون ممكنا لانه ممتنعا بالغير لكنه لو وقع يقع شيء آخر وان  
كان ممتنعا في ذاته لا يحسب الامكان بمعنى ان امكان ممكن حتى يلزم من امكان المعلق



عليه امكان المعلق لا يقال لو كان المعلق عليه ممكنا والمعلق ممتنع لا يمكن صدق الملزوم بدون صدق اللازم وهو ينفي الملازمة بينهما لا نأقول الوجود هنا كون المعلق ممتنعا بالنظر الى ذاته لا كونه ممتنعا بالنظر الى وقوع الملزوم بل هو بالنظر اليه ممكن الوقوع ايضا كما عرفت وانما يلزم نفي الملازمة بينهما لو كان ممتنعا ايضا بالنظر الى وقوع الملزوم وليس كذلك والسرفيه ايضا ان الارتباط بين الملزوم واللازم ارتباط بحسب الوقوع والصدق بمعنى ان صدق صدق لا بحسب امكانه الذاتي حتى يلزم المحذور ~~ص~~ كذا حقق في محله فقد ظهر ان ايراده ههنا مبني على هذا التحقيق واجيب عنه بان المراد بالممكن المعلق عليه الممكن الصرف الخالي عن الامتناع مطلقا ولا شك ان انعدام المعلول فيما امتنع انعدام علته وان كان ممكنا في ذاته لكنه ممتنع بالغير ضرورة ان العلة الواجبة توجب وجود المعلول فعدمه ممتنع بالغير فيكون التعليق بينهما بحسب هذا الامتناع على معنى ان وقع انعدام هذا المعلول يقع انعدام هذه العلة الواجبة ضرورة ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم واما بالنظر الى ذاته مع قطع النظر عن الامور الخارجية فلا استلزام هنا اذ لا لزوم بين الممكن الذاتي والممتنع الذاتي فلا استلزام بخلاف استقرار الجبل فانه ممكن صرف غير ممتنع بالذات ولا بالغير فلا بد حينئذ ان يكون المعلق ممكنا حتى يصح التعليق انتهى ملخصا وقد ارتضاء القاضلان وفيه ما فيه لان ما ذكره الى قوله بخلاف اه انما هو تحقيق ايراد المحشى وهذا بعينه يجري فيما نحن فيه فالخاتمة غير مسلمة لان مدار التعليق على العلاقة واللزوم وهو لا يكون الا بحسب الوقوع كما عرفت فلا بد حينئذ ان يكون استقرار الجبل ممتنع الوقوع بالنظر الى عدم وقوع الرؤية حتى يلزم من وقوع الاستقرار وقوع الرؤية على ما هو شأن التعليق ولو كان كل منهما ممكنا صرفا كما زعمه الجيب لم يوجد اللزوم بينهما فلا يحصل التعليق والسرفيه ان مبني الشرطية على التلازم وكل ملزوم فهو وان كان ممكنا بالنظر الى ذاته لكنه ممتنع الوقوع بالنظر الى عدم وقوع اللازم لان انتفاء الملزوم لازم لانتفاء اللازم لكنه لو وقع يقع اللازم ايضا فلا بد في التعليق من كون المعلق عليه ممتنعا بالغير حتى يحصل اللزوم حينئذ يرد الايراد السابق بانه لم لا يجوز ان تكون الرؤية ممتنعة ويعلق على استقرار الجبل الممكن في ذاته الممتنع بالنظر الى عدم وقوع الرؤية الا ان يقال الكلام في كون المعلق عليه نفسه ممكنا في ذاته وممتنعا بالغير مع قطع النظر عن انتفاء اللازم ولا يلزم من كون الشيء ممتنعا بالنظر الى انتفاء اللازم كونه ممتنعا بالغير كما استقرار الجبل فانه في ذاته ممكن لامتناع فيه اصلا وان كان ممتنعا بالنظر الى عدم وقوع الرؤية على ان ذلك الامتناع غير مسلم ايضا اذ لا مقتضى له ههنا وتلخيصه ان ما ذكرته انما هو في الشرط الاصطلاحي حيث انه يوجب فيه عدم العدم بخلاف الشرط اللغوي فانه لا يوجب فيه العدم وههنا كذلك

فان وجد الاستقرار حصلت الرؤية على ما هو نص الآية واما اذالم يوجد الاستقرار لم تحصل الرؤية وكانت ممتنعة بالنظر اليه كما قررنا آتفا ولا فلا دلالة للآية على ذلك ولعل لهذا قال بعضهم ان المقصود ههنا التمسك بالظواهر فالعبارة المذكورة لا تصح لغة وزاد بعضهم على ذلك فقال بل الصحيح ان يقال ان انعدام العلة انعدام المعلول واما عكسه كما ذكره المحشى فليس بصحيح لغة وان صح عقلا هذا واما ما قاله السلكوني من انه لا شك في قولنا اذ انتفى اللازم انتفى الملزوم مع ان الملزوم قد يكون ممتنع الانتفاء فلا شك في صحة ما ذكره المحشى من العبارة فليس بشئ لان ذلك مبني على اللزوم العقلي والشرط الاصطلاحي والكلام في الشرط اللغوي الا ان يقال العلة سبب والمعلول مسبب ويجوز ان يكون للشيء اسباب متعددة ولا يلزم من انتفاء واحد منها انتفاء جميعها بخلاف انتفاء المسبب فانه يستلزم انتفاء جميع الاسباب فكل من العبارتين صحيح لغة وبذلك ظهرت قوة ايراد المحشى على ان سوق الآية يقتضي الاستدلال على انتفاء الرؤية وقد حقق في محله ان من القرء ان ما يستنتج النتائج الصحيحة فالظاهر ان اللزوم مقصود ههنا كما حققناه واما ما قيل لو سلم كل ما ذكرته وسلم ايضا ان الارتباط بينهما بحسب الوقوع لكنه اذا فرض وقوع الشرط الذي هو ممكن في نفسه فاما ان يقع المشروط فيكون ايضا ممكنا والا فلا معنى للتعليق وايراد الشرط والمشروط كذا في المواقف ايضا فقيه نظرا لانك قد عرفت ان معنى الارتباط بحسب الوقوع هو ان وقع وقع فعلى هذا اذا فرض وقوع الشرط يقع المشروط فرضا بالنظر اليه فيكون ممكنا ايضا بالنظر اليه مع عدم وقوعه وامتناعه في نفسه هذا ثم اقول سوق الآية وان اشعر بامكان الرؤية حيث نفي الرؤية بقوله لن تراني والنفي يقتضي امكان المنفي واورد كلمة لكن المشعرة بحصولها عند حصول الاستعداد لكن قوله تعالى فلما تجلي ربه للجبل اه يدل على انه لا يمكن للبشر تحمل ذلك وان جاز ذلك في قدرة الله بان يخلق القمل هذا عند المتكلمين والذي عند السادة الصوفية ان عدم العلم الجسماني عبارة عن الحجاب الظلاني والرؤية انما تكون برفع تلك الحجب فلا تمكن للبشر مادام باقيا على بشريته وهويته رؤيته تعالى وقد قال بعض المحققين ان موسى عليه السلام طلب رؤية ذاته مع بقاء هويته نفسه حيث قال ارني انظر اليك مشيرا الى هويته بصيغة التكلم فرد الله تعالى عليه بقوله لن تراني مع بقاء هويته فلما تجلي ربه للبدن جعله دكا وخر موسى صعقا اي فنى عن هويته فرأى الحق بعين الحق فقال اني رب الا ان عن طلب الرؤية مع بقاء الهوية وانا اول المؤمنين بهذا الايمان هذا والظاهر ان في ايراد المحشى ميلا الى هذا التحقيق وبالله التوفيق (قوله منهم ان الرؤية مجاز عن العلم الضروري اه) يعني ان الرؤية في قوله تعالى رب ارني انظر اليك مجاز عن العلم الضروري وهو لا يكون حاصل بلا نظر بطريق ذكر الملزوم واردة اللازم اذ الرؤية يلزمها



ادرا المرقى ضرورة ومثل هذا المجاز شائع فعني قوله تعالى رب ارني انظر اليك اجعلني  
 عالما بك علما ضروريا وهذا تأويل ابي الهذيل العلافي وتبعه فيه الجبائي واكثر  
 البصريين كذا في شرح المواقف (قوله واجيب بان النظر اه) يعني ان الرؤية ههنا  
 وان امكن جعلها مجازا عن العلم الضروري لكنه يابى عنه قوله انظر اليك لان النظر  
 الموصول بالي نص في الرؤية مع انه لا بد ان يكون هذا مطابقا لقوله ارني في المعنى فالظاهر  
 المطابق لقوله انظر اليك ان يكون ارني بمعنى الحقيق فلا يترك هذا الظاهر بمجرد احتمال  
 ان يكون ارني بمعنى العلم الضروري على ان قوله تعالى ان تراني يابى عن الجمل على  
 هذا المعنى المجازي جدا ثم ان هذا التعبير اولي عما في شرح المقاصد ههنا حيث قال ان  
 الرؤية المقرنة بالنظر الى الموصول بالي نص في الرؤية كذا في الارشاد لامام الحرمين  
 وعما في المواقف ايضا حيث قال ان الرؤية وان استعملت للعلم لكنها اذا وصلت بالي  
 فبعد جدا انتهى كلامهما ولا يخفى ان ما في المواقف ركيك جدا حتى حكم الشريف  
 بطلانه لكن الامر فيه هين على المتقطن فاذا ذكره اوضح واخصر (قوله مع ان طلب العلم  
 الضروري لمن يخاطبه غير معقول) لان طلب العلم الضروري يدل على ان العلم  
 الضروري بربه غير حاصل لموسى عليه السلام والازم طلب الحاصل فلا بد ان يكون  
 معلوما له بالنظر حتى يصح طلب العلم الضروري وخطابه يقتضي حصول العلم  
 الضروري له لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد فطلب العلم الضروري مع مخاطبته  
 اياه غير معقول لان الطلب يقتضي عدم حصول العلم الضروري والمخاطبة تقتضي  
 حصوله فذلك الطلب مع مخاطبة متنافيان وهذا حاصل ما في شرح المواقف حيث  
 قال في بيان عدم المعقولية وذلك لان المخاطب في حكم الحاضر المشاهد وما هو  
 معلوم بالنظر ايمس كذلك انتهى وقوله وما هو معلوم بالنظر هو حاصل طلب العلم  
 الضروري لان طلب العلم الضروري يقتضي حصول العلم النظري ههنا فكأنه قال  
 الخطاب يقتضي حصول العلم الضروري والطلب يقتضي عدم حصوله فافهم (قوله  
 ويرد عليه اه) اي يرد على العلاوة اعني قوله مع ان طلب اه انا لانسلم ان طلب العلم  
 الضروري مع الخطاب غير معقول لانه اذا كان المراد باني طلب العلم الضروري  
 فالمراد منه هو طلب العلم بهويته الخاصة به والخطاب لا يقتضي حصول العلم بهويته  
 الخاصة به بل العلم بوجهه كلي شامل له ولغيره الا يرى ان من يخاطبنا من وراء الجدار  
 انما علمه بوجهه كلي لا بهويته الخاصة به هذا واعتراض عليه بانه ان اريد بالعلم بهويته  
 الخاصة انكشاف هويته عند موسى عليه السلام انكشاف المشاهدة فهو الرؤية  
 بعينها مع انه في صدره تأويل الرؤية بالعلم الضروري وان اريد نوع آخر من الانكشاف  
 فلا بد من تصويره وبيان امكانه في حقه تعالى ولزومه للرؤية وعدم لزومه لخطابه حتى  
 يتم كلام المؤلف ورد بان المراد بالعلم بهويته الخاصة هو انكشاف هويته على وجه

جزئي

جزئي بحيث لا يمكن عند العقل صدقه على كثيرين كما في المرقى بحجاسة البصر  
 ولا شك ان الله تعالى قادر على ان يخلق في العبد علما ضروريا بهويته الخاصة على  
 الوجه الجزئي بدون استعمال الباصرة كما يخلق بعد الاستعمال فهذا المعنى يمكن  
 في حقه تعالى ولازم للرؤية ومع هذا ليس بلازم للخطاب اذا الخطاب انما يقتضي العلم  
 بالمخاطب بالامور الكلية على وجه كلي وان كانت منحصرة في الخارج في فرد  
 فهو من قبيل التعقل فليس المراد بالعلم بهويته الخاصة ما هو على الوجه الكلي  
 الاجمالي حتى يكون حاصلا في الخطاب بل ما هو من حيث الخصوصية ولا يحتاج  
 ذلك العلم الى الاحساس كما اشترنا اليه اذ ليس للحواس مدخل في العلم بل هو بمحض  
 خلق الله تعالى على ما سبق من المنقول عن الشيخ الاشعري من انه يجوز ان يدرك  
 بكل حاسة ما يدرك بالخاصة الاخرى فيجوز ان يخلق ذلك العلم في النفس انماطقة  
 بدون الاحساس انتهى لمخصا وفيه ما فيه اما اولا فلان العلم بالجزئيات  
 وخصوصياتها واحوالها من غير احساس انما هو من خصائص الله تعالى على  
 ما حقق في تحقيق علم الله تعالى بالجزئيات فلا يجوز ان يخلق مثل هذا العلم في عباده  
 من غير استعمال الباصرة والازم المجانسة في بعض صفاته تعالى وهو محال واما  
 ثانيا فلان القاعدة المنقولة عن الشيخ انما هو جواز ان يدرك بكل حاسة ما يدرك  
 بالخاصة الاخرى واما جواز ان يدرك بغير الحواس ما هو من متعلقات الحواس كما ههنا  
 فلم يتقبل ذلك عن الشيخ وان اقتضى ذلك بعض قواعده واما ثالثا فلما سبق منه  
 في بحث العلم من ان مثل زيد اذا اخذ على وجه جزئي فعين واذا اخذ على وجه كلي  
 فعني ولا يدرك قبل الرؤية الاعلى وجه كلي فالظاهر منه ان ما لم يتعلق الحس به يكون  
 العلم به على وجه كلي فكيف هذا التوجيه الذي ذكره واما رابعا فلان هذا التوجيه  
 لو سلم صحته على مذهب الشيخ لكن الكلام ههنا في توجيه كلام المؤلفين قوله تعالى  
 ارني اه بطلب العلم الضروري وهم لا يقولون بما قال الشيخ من القاعدة المذكورة  
 الا ان يكون هذا كلاما تحقيقيا فالظاهر عندى في توجيه قوله في دفع الاعتراض  
 المذكور ان المراد بالعلم بهويته الخاصة به هو العلم بكنهه بحقائق اوصافه الكلية  
 المنحصرة في الخارج في فرد والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجهه ما يعني ببعض اوصافه  
 الا يرى ان من يخاطبنا من وراء الجدار انما علم منه بعض رسمه ولا نعلم منه حقيقته  
 وحقيقة اوصافه الكلية يشهد به الوجدان فعلى هذا يدفع الاعتراض المذكور عليه  
 قطعاً والابحاث التي اوردنا عليه بناء على التحرير المذكور فتدبر وبالله التوفيق  
 (قوله روي انه روي انه تعالى امره ان ياتيه في سبعين من بني اسرائيل فاختر من كل  
 سبط ستة فزاد اثنان فقال ليتخلف منكم رجلان فتشاحنوا فقال ان لمن قعدا جر من



خرج فقفد كالب وبوشع وذهب مع الباقين فلما دنوا من الجبل غشيهم غمام فدخل موسى بهم الغمام وخروا سجدا فسمعوه يكلم موسى بأمرة وينهاه ثم انكشف الغمام فاقبلوا اليه وقالوا لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة فاخذتهم الرجفة وصعدوا فيها وكان ما كان على ما يشير اليه سوق الآية (قوله فعلم انهم اه) اي فعلم من هذه الرواية ان هؤلاء السبعين الحاضرين مع موسى عليه السلام ارتدوا وكفروا بعد ما كانوا من خيار المؤمنين فلا يرد الاشكال المذكور اعني كون سؤال موسى لاجل قومه لانهم كفروا بعد الايمان فالسؤال لاجلهم عبث فلا يحتاج في دفع هذا الاشكال الى التردد الذي ذكره لان ذلك مبني على ان القائلين لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة لم يحضروا مع موسى عليه السلام وقت السؤال ولم يسمعوا الجواب على ما في شرح المواقف فينتدب محتاج في دفع الاشكال المذكور الى التردد الذي ذكره فالتائلون هم الذين حضروا وسمعوا فهم ارتدوا بعد الايقان فالسؤال ساقط من اصله لانهم كفروا بموسى فلا ينفعهم بعد ذلك شيء فلا يحتاج في دفعه الى هذا التردد الذي ذكره هذا ما نسخ للخاطر الكليل وهو المناسب لوضع العلامة التحشية على قوله ان كانوا مؤمنين اه قال المحقق في توجيهه فعلى هذه الرواية التي اقتضت ارتدادهم لا يرد الاشكال الذي اوردته الشارح اصلا لاناختار انهم كانوا كافرين ولانهم توقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله بلن تراني لانهم كانوا حاضرين معه سامعين للجواب الصادر عن الله تعالى بلن تراني كما سمعوا الاوامر والنواهي ومع ذلك ارتدوا وقالوا ما قالوا فلم يكن لهم تصديقه عليه السلام حتى يتوقف علمهم بامتناع الرؤية على ان يصدقوه في حكم الله بالامتناع على ما هو مقتضى الملازمة نعم لو كان القائلون لنؤمن لك الكفار غير اوائلك السبعين على ما في شرح المواقف لتوقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقه عليه السلام انتهى ولا يخفى ما فيه لانه اسقط ايراد الشارح بهذه الرواية كما بسطه حيث اختار الشق الثاني ومنع الملازمة فينتدب في اصل اعتراضهم مع ان هذه الرواية تسقط ايضا اصل ابرادهم كما قررناه فلا وجه لتخصيص الاسقاط بايراد الشارح مع ان ما قاله في اثناء تقريره من انهم سمعوا الجواب بلن تراني في هذا الوقت مما لا يثبت له ولا داعي اليه ايضا والحق ان مقصود المحشى ههنا ان ما قرره الشارح من التردد في اسقاط اعتراض المعتزلة مبني على ان القائلين لنؤمن لك حتى نرى الله غير الحاضرين مع موسى عليه السلام في هذا الوقت ولو بني الكلام على هذه الرواية لا يرد الاشكال ههنا من جانبهم اصلا فلا حاجة في دفع الاشكال الى التردد الذي بسطه قبل ان يجري الشق الثاني ايضا على تقدير كون القائلين لنؤمن لك هم الذين حضروا مع موسى لانهم وان حضروا وسمعوا لكن كون المسموع كلام الله تعالى لا يثبت عندهم الا بمجرد

اخباره فيتوقف علمهم بامتناع الرؤية على تصديقه مع انهم لا يصدقونه كيف وهم كفروا وقالوا انك ساحر كذاب واقول هذا لا يخلو عن وجه فيحتمل كلام الشارح كلتا الروايتين لكنه يأبى عنه قوله اولان كانوا مؤمنين اه اذ لا شك انهم كفروا وارتدوا قال التردد انما هو بالنظر الى ما عداهم واما ما قاله السلوكي في رده من اننا لانسلم ان كون المسموع كلام الله تعالى موقوف على اخبار موسى عليه السلام لان فيه علامات وقرائن دالة على انه ليس من جنس كلام البشر لعدم الترتيب والاستماع من جانب واحد مثلاف فيه ما فيه لانهم اذا سمعوا كلامه تعالى كما سمع موسى عليه السلام من غير ترتيب ومن غير استماع من جانب واحد فامعنى تخصيص الكلام بموسى حينئذ لانهم سمعوا كما سمع ولعمري ان هذه فرية على انه لو سلم ذلك فهم لا يعرفون انه كلامه تعالى الا باخباره عليه السلام اذ لم يسبق لهم مثله كما سبق لموسى فالوجه في رده ما اشرنا اليه آنفا من انه يأبى عنه تردد الشارح وقال المحشى المدقق في توجيهه قوله فلا اشكال انه لا يرد الاشكال الذي اوردته مولانا صلاح الدين الرومي حيث قال روى في التفاسير ان موسى اختار سبعين رجلا من خيار المؤمنين للاعتذار عن عبادة الاصنام وهم الذين طلبوا الرؤية اقول حينئذ يشك قولهم لنؤمن لك حتى نرى الله جهرة ولم يصح قول الشارح كفاهم قول موسى ان الرؤية ووجه عدم الورود انهم لما كانوا مرتدين بعد كونهم من خيار المؤمنين لا يبقى هنا اشكال اصلا لا فيما روى في التفاسير ولا في قول الشارح هذا ولا يخفى انه وان كان له وجه صحة لكنه من فصول الكلام اذا مقصود ههنا دفع اعتراض الخصم على ما حققناه هذا لكن الظاهر على هذه الرواية ان يقال انهم ارادوا به الاطمئنان الذي طلبه ابراهيم عليه السلام لان حمله على ارتدادهم افراط في صحابة الرسول مع مشاهدتهم المعجزات الباهرة من نبهم وهم مختارون على الكل وفي حكم الكل ولم يتقبل ارتدادهم في كتب التفاسير بل روى انهم صاروا انبياء بعد ما اخذتهم الساعة ويؤيده ما ورد ان من جلس مع الله تعالى ساعة فاز فوزا ابديا فعلى هذا يبقى اصل الاشكال من الخصم ويندفع تردد الشارح بان يختار الشق الاول وينزع الكفاية بانه يجوز انهم طلبوها لاصول الاطمئنان هذا اقول هذا مبني على انهم لم يسمعوا كلام لن تراني خطا بالموسى كما هو الظاهر واما اذا سمعوا هذا الخطاب في هذا الوقت فلا يمكن الحمل على الاطمئنان واعل توجيه المحشى مبني عليه فيلزم ارتدادهم قطعاً لكن الاولى والظاهر عدم سماعهم ذلك الخطاب كما لا يخفى على اولي الالباب (قال المصنف واجبة بالنقل) اي ثابتة وواقعة ولذا عبر عنه الشارح في المقاصد بالوقوع دون الوجوب وانما صح هذا التعبير ههنا لان الممكن ما لم يجب لم يقع ولان الوجوب في اللغة بمعنى الثبوت وانما عبر بهذا اشارة الى ان النقل صريح في ذلك وانه



بقتضيه فتكون واجبة الوقوع يعني ان العقل وان حكم بجوازها لكن النقل يقضى  
بازومها ولذا قال الشارح ورد الدليل السمعى بايجاب رؤية المؤمنين حيث عبر بلفظ  
الايجاب وهو مصدر مضاف الى المفعول وفاعله محذوف اعني الدليل السمعى فالمعنى  
ان الدليل السمعى يوجب رؤية المؤمنين فقله ورد الدليل انتهى في مقام الاثبات  
لقوله واجبة على ما اشرنا اليه فاندفع الاستدلال المنقهم من ظاهره (قال الشارح  
اما الكتاب فقله تعالى وجوه يومئذ ناضرة الى ربها ناظرة) ووجه الاستدلال فيه  
ان النظر في اللغة يكون بمعنى الانتظار ويستعمل متعديا بنفسه كقوله تعالى انظرونا  
تقمبس من نوركم اى انظرونا قيل هكذا قيل وفيه تأمل ويكون بمعنى التفتت  
والاعتبار ويستعمل حيث ينبغي يقال نظرت في الكتاب او في ذلك الامر اى تفكرت  
فيه وجاء بمعنى الرأفة والتعطف ويستعمل حيث ينبغي باللام يقال نظر السلطان لفلان  
اى رأف به وجاء بمعنى الرؤية ويستعمل حيث ينبغي بالنظر في الآية مستعمل بالنظر  
فوجب جملة على الرؤية ورد بان الى واحد الا لا بمعنى النعمة والنظر بمعنى الانتظار  
اجيب بان سوق الآية لبشارة المؤمنين وانتظار النعمة لا يلائمه بل ينافيه لانه موت  
احرور هذا الجواب بان انتظار النعمة عند القطع بمحصلها نوع من النعمة فيلائم  
البشارة ولا يرد عليه انتظار الجائع والمتعطش لان الغم في الم جوعه وعطشه  
لا في انتظاره ويؤيده ما قيل نيل الشئ بعد طلبه الذي ان الايراد يكون النظر ههنا  
بمعنى الانتظار ليس بمختص بكون الى ههنا بمعنى النعمة كما هو المشهور بل يحتمل  
ان يكون النظر ههنا بمعنى الانتظار ولو كان الى حرف جر فان النظر الموصول بالنظر  
يستعمل بمعنى الانتظار ايضا قال الشاعر

وشعث ينظرون الى بلال \* كما نظر الظما صيب الغمام

ومن المعلوم ان العطاش ينتظرون مطر الغمام وقال آخر

وجوه ناظرات يوم بدر \* الى الرحمن يأتى بالفلاح

اى منتظرات آياته بالفلاح والنصرو قال الآخر

كل الخلائق ينظرون سجاله \* ينظر الجحيم الى طلوع هلال  
الى عطاياها انتظار الحجاج ظهور الهلال كذا في المواقف ولعل هذا هو وجه ما قيل  
وفيه تأمل كما نقلناه آنفا واقول في الجواب عن اصل الايراد النظر في الآية لا يناسب  
جملة على معنى الانتظار بعد قوله ناضرة اذ لا شك ان الانتظار هنا في البهجة والنصرة  
وان الانتظار فيه حزن لا يناسب دار الفرح والفرج والحق ان النظر ههنا لا يناسب  
ان يكون بمعنى الانتظار وان كلمة الى لا بد ان تكون حرف جر مع ان رسم المحقق بأبى  
عن هذا ايضا نعم هذه الآية ليست بنص في الدعوى بهذا الاحتمال لكنه يناهى القطع  
الحاصل من الدليل الظنى (قال الشارح واما السنة فقله عليه السلام انكم سترون

ربكم كما ترون القمر ليلة البدر) المقصود تشبيه الرؤية بالرؤية في الكمال لا تشبيه المرقى  
بالمرقى في الجهة وعلو المكان وفي الصحيحين عن ابي هريرة رضى الله عنه ان الناس  
قالوا يا رسول الله هل نرى ربنا فقال صلى الله عليه وسلم هل تضامون في القمر ليلة  
البدر قالوا لا يا رسول الله قال فهل تضامون في الشمس ليس دونها سحاب قالوا  
لا يا رسول الله قال فانكم سترونه كذلك الحديث قوله تضامون بضم التاء والراء  
المشددة من الضرار ومخففة من الضير وتضامون بالميم مخففة بدل الراء من الضم وهو  
بمعنى الضير اى هل يحصل لكم في ذلك ما تقصرونه الرؤية بحيث تشكون فيها قال  
الحافظ ابن حجر في فتح الباري شرح البخارى جمع الدارقطى طرق الاحاديث الواردة  
في رؤية الله تعالى في الآخرة فزادت على العشرين وتتبعها الحافظ ابن القيم في حاوى  
الارواح فبلغت الثلاثين واكثرها جناد واسند الدارقطى عن يحيى بن معين قال  
عندى سبعة عشر حديثا في الرؤية صحاح انتهى قال بعض الاكابر فاحاديث الرؤية  
متواترة معنى فردها قبل الاطلاع بدعة وبعده كفر تأمل (قال الشارح العلامة  
واقوى شبههم) اى اقوى الشبهة العقلية هذه وكذا قوله من السمعيات اى اقوى الشبهة  
السمعية هذا وقوله ومنها معناه ومن السمعيات لامن اقوى السمعيات اذا قوى الشبهة  
لا تكون الا واحدة وهذا ظاهر وينبغي ان يعلم ان الشبهة العقلية التى ذكرت في الكتب  
الكلامية ثلاث احدها شبهة الموانع وقد اشار اليها الشارح بقوله فان قيل لو كان  
جائزا انتهى وثانيها شبهة المقابلة وثالثها شبهة الانطباع وما ذكره الشارح مركب  
من الاخيرتين حيث اشار بقوله واتصال سماع انتهى الى شبهة المقابلة ومنه الى آخره  
الى شبهة الانطباع وان كان جرى فيه على قاعدة السماع فقد جعل الشبهتين الاخيرتين  
اقوى من الاولى كما لا يخفى على من راجع الكتب ثم ان كل شبهة لها مدار من الاخرى  
فلا يحتلج هذا في وهمك انه جعل جميع الشبهات اقوى فانه ادرج شبهة الموانع ههنا  
ايضا (قال الشارح والجواب انتهى) منع هذا الاشتراط اما مطلقا بناء على ان  
الاشاعة جوزوا رؤية ما لا يكون مقابلا او في حكمه بل جوزوا رؤية اعمى الصين  
بقعة الاندلس والى هذا اشار المصنف بقوله فيرى لافى مكان ولا على جهة انتهى  
واما في الغائب لاختلاف الرؤيتين في الحقيقة فجاز لان لا تشترط في رؤيته المقابلة  
المشروطة في رؤية الشاهد والى هذا اشار الشارح بقوله وقياس الغائب على  
الشاهد انتهى فكان الشارح اشار الى منع الاشتراط في الغائب بعد الاشارة  
الى منع الاشتراط مطلقا يعنى لو سلم الاشتراط في الشاهد ففي الغائب ممنوع وتحقيق  
هذا المنع على ما في شرح المواقف ان المراد من الرؤية انكشاف نسبتته الى ذاته  
المخصوصة كنسبة الانكشاف المسمى بالابصار الى سائر المبصرات والانكشاف  
على وفق المكشوف في الاختصاص بجهة وحيز وعدمه فان كان المكشوف



ما يختص بجزئية كان الانكشاف الواقع هناك بالمقابلة والانطباع والا كما فيما نحن فيه كان الانكشاف الواقع هناك عاريا عن المقابلة ونحوها وهذا يقتضي بحسب الظاهر كون النزاع بين الفريقين لفظيا كما اشار اليه في شرح المقاصد (قوله للمعتزلة ان يقولوا نزاعنا انما هو في هذا النوع من الرؤية) اعني المشروط بالمقابلة والانطباع حيث لا تجوز هذه الرؤية في حق الله تعالى لاقتضاها تمكن المرى في مكان واختصاصه بجزء ذلك محال في حق الله تعالى فهذه الرؤية متمنعة في حقه تعالى لافي الرؤية المخالفة لهذه الرؤية بالحقيقة المسماة عندكم بالانكشاف التام لاننا قائلون بتلك الرؤية في حق الله تعالى كما قلتم غاية اناسميناها علما ضروريا بهويته الخاصة به وانتم سميتم اياها رؤية فلا نزاع الا في مجرد الاسم فمن متفقون معكم في نفي الرؤية بالمعنى الاول في حق الله تعالى وفي اثباتها بالمعنى الثاني كذا في شرح المقاصد وكأنه على هذا بنى قوله سابقا ويرد عليه ان المراد انتهى وحينئذ يرد عليه ان المحشى في صدد توجيه قوله تعالى ارني على تقدير ان يكون المراد منه طلب العلم الضروري كما عند المعتزلة مع انه عين الرؤية الثابتة عند اهل السنة فلا وجه لهذا التوجيه من طرف المعتزلة ولا يدفع هذا الاعتراض توجيهه السلكوني هنالك كما حققناه لان من زعم ان العلم الضروري بهذا المعنى عين الرؤية الثابتة عند اهل السنة كيف يصح توجيه كلامه ببيان المغايرة بين العلم الضروري وبين الرؤية فلا يدفع ذلك الاعتراض عنه الا بجعل العلم بهويته الخاصة به على العلم بكنهه حقيقته وبحقائق اوصافه الكلية والخطاب لا يقتضي الا العلم بوجه ما كما وجهناه هنالك فراجع ثم اقول اعترض على ما في شرح المقاصد بانه صلح من غير تراضي الخصمين لان النزاع انما هو في ان الانكشاف الحاصل بالمقابلة والانطباع هل يمكن بدونهما ام لا واهل السنة قالوا بالاول وجوزوا حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما والمعتزلة انكروا ذلك ولم يجوزوا حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما فاذن يكون النزاع بينهما معنويا وعلى هذا وجه السلكوني قوله سابقا ويرد عليه ان المراد ولم يشعر ان هذا التوجيه خلاف مرضي المحشى لانه مال ههنا الى كون النزاع بينهما لفظيا كالشارح واقول نصرة للشارح والمحشى ما معنى تجوز حصول الانكشاف الحاصل بهما بدونهما لان ذلك من خصائص الذات المنزهة عن الخواص فيلزم مجانسة المخلوق للخالق في بعض خصوصياته ولو سلم جواز ذلك فهو الذي سماه المعتزلة علما ضروريا فالتى حصلت بالانطباع والمقابلة يسمونها رؤية والذي امكن حصوله بدونهما مما يحصل بهما على تقدير امكان الحصول يسمونه علما ضروريا كما ان اهل السنة يسمونها رؤية فاذن يكون النزاع في مجرد الاسم على ان امكان حصول ما يحصل بالانطباع والمقابلة بدونهما ممنوع اذا البدهة شاهدة بان ما يحصل بدونهما عين ما يحصل بهما على تقدير الامكان فالانكشاف الحاصل بدونهما مغاير لخصا

ما يحصل بهما وان اتحدت حقيقتهم النوعية فيكون ذلك مخالفا للحقيقة الشخصية لما يحصل بالمقابلة والانطباع فالغريقان متفقان في ذلك المخالف غاية ان المعتزلة يسمونها علما ضروريا واهل السنة يسمونها رؤية فلا نزاع بينهم في المعنى فظهر ان المراد بالحقيقة في كلام الشارح الحقيقة الشخصية هذا فاذا عرفت هذا فاعلم ان المحشى ان بنى ايراد السابق على هذا التحقيق فلا يندفع الاعتراض الوارد عليه بان العلم بهويته الخاصة به عين الرؤية مع انه في صدد توجيه كلام المعتزلة غير ما اراده اهل السنة وان لم يبين ذلك على هذا فلا بد ان يكون المراد بالعلم بهويته الخاصة ما قررناه من ان المراد منه العلم بكنهه وبحقائق اوصافه الكلية على اننا نقول الفلاسفة انكروا امكان العلم بحقيقة الباري الشخصية وبحقائق اوصافه تعالى الشخصية وخصوصياتها والظاهر ان المعتزلة متشبثون في ذلك باذياتهم كما هو عادتهم فهم ينيرون جواز العلم الضروري بهويته الخاصة الذي سماه اهل السنة رؤية فرادهم بالعلم الضروري العلم بحقيقته الكلية وبحقائق اوصافه الكلية لا العلم الضروري بحقيقته الشخصية وبحقائق اوصافه الشخصية كما جوزوه اهل السنة وسموه رؤية وبهذا ظهر كون النزاع بين الفريقين مغنويا وظهر ايضا ورود الابرار السابق وان دفاع الاعتراض الوارد عليه هنالك قد برر والله التوفيق (قال الشارح وسائر الشروط موجودة) لم يوجد هذا في كثير من النسخ لكن الظاهر من قوله في الجواب ولا يجب عند اجتماع الشرأ تطو جوده ههنا الا ان يراد بالشروط جنسها وقد ذكر ههنا من جنسها سلامة الحاسة واما ما قيل من انه دل كلام شرح المقاصد على ان الصواب نسخة حذف قوله وسائر الشروط موجودة لانه قال يكفي في الرؤية في حقائق الغائب سلامة الحاسة وكون الشيء جائز الرؤية لان المقابلة وانفقاء الموانع من فرط الصغر واللطافة والقرب والبعد وحيلولة الحجاب الكفيف او الشعاع المناسب لضوء العين انما يشترط في الشاهد اعني الرؤية للجسم والاعراض انتهى قياسا به تفريع قوله فان قيل انتهى على قوله لان الكلام في الرؤية بحساسة البصر فالظاهر وجود هذا الكلام ههنا (قال الشارح قلنا ممنوع فان الرؤية انتهى) يرد عليه انه منع لقوله لو وجب ان يري انتهى وهو مدلل فتنعه خارج عن قانون التوجيه وجوابه انه راجع الى دليله اعني والابرار ان يكون انتهى فهو وامام منع لاستلزام جواز رؤية تعالى جواز رؤيتها بسند ان الرؤية موقوفة على خلقها وامام منع لاستلزام عدم رؤيته عدم رؤيتها اي الجبال الشاهقة بالسند المذكور ايضا وقد جرت العادة بخلق الرؤية في الجبال دون ذاتها تعالى فالكلام متقارب وامام منع لكون جواز عدم رؤية الجبال عندنا سفسطة لجواز ان لا يخلق الله تعالى الرؤية ههنا ولذا قال المولى المدقق ههنا هذه القضية مع انها اتفاقية ليست سفسطة لانه يمكن والرؤية عندنا بخلق الله تعالى (قال الشارح



العلامة والجواب بعد تسليم انتهى) أشار بهذا الى الجواب بوجوه اربعة الاول  
 اننا لنسلم كون الابصار للاستغراق ونحن نقول ايضا يكون بعض الابصار محجوبا  
 عن رؤية الله والثاني اننا لو سلمنا كون الابصار للاستغراق لكنه انما يدل على مدعى  
 الخصم لو افاد عموم السلب بالغير ورود النقي اولا ثم يعتبر تعلق الادراك بجميع  
 الابصار فيكون سالبة كلية وهو ممنوع لم لا يجوز ان يعتبر تعلقه بجميع الابصار ولا  
 ثم يعتبر ورود النقي عليه فيكون رفع الايجاب الكلي فتكون سالبة جزئية وهو مسلم  
 عندنا ايضا حيث نقول به الثالث انه لو سلم انه افاد عموم السلب فاما يدل على مدعاه  
 لو كان المراد من الادراك هو الرؤية مطلقا لا الرؤية على وجه الاحاطة بجوانب المرمى  
 وحدوده وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يكون المراد بالادراك المنقضي هو الرؤية على وجه  
 الاحاطة ونحن لا نقول برؤيته تعالى على وجه الاحاطة الرابع انه لو سلم ان المراد  
 بالادراك ههنا هو الرؤية مطلقا فاما يدل على مدعاه ايضا لو كان عاما لجميع الازمان  
 والاحوال والظواهر ان المراد منه انه تعالى لا يدرك في جميع الازمان والاحوال اذ ليس  
 هو تعالى كسائر المرات اذ لا تتجلى لها البنية البشرية الفانية فنحن نقول ايضا بعدم  
 رؤيته تعالى قبل الحشر ونقول ايضا بعدم رؤيته مواجها وانطباعا واما اذ ارزقوا بنية  
 باقية فلا مانع في رؤيته تعالى بلا كيف وبالجملة تقع قيام هذه الاحتمالات لا يكون  
 في الآية الكريمة دليل على مدعاه بل يجب حمل الآية على واحد منها جمعها بين الأدلة  
 قيل هنا منع خامس وهو جواز ان يكون المراد نفي ادراكها بانفسها من غير اعانة الله  
 اياها وليس بشئ اذ الرؤية من افعال العبد وقد ثبت بالبراهين انها بتخلق الله تعالى  
 فكل افعال العباد باعانة الله فلا وجه للتخصيص بها على ان هذا التوجيه بعيد عن  
 سوق الآية قطعاً هذا واعترض على الوجه الثاني من الوجوه اربعة بانه كيف  
 يكون التركيب مفيد العموم السلب والعام تحت السلب فهو ظاهر في رفع الايجاب  
 الكلي كما سلم وجوابه انه لا اعتبار في الترتيب الواقع في ظاهرها للنظم ومثل ذلك من مرابا  
 الكلام فكثيرا ما يصرف العموم الذي في مدخول السلب اليه وكذا الاستمرار  
 والمبالغة كما في قوله تعالى ان الله لا يحب كل خوان كفور وقوله تعالى وما انا بظلام  
 للعبيد فان الاول يفيد سلب المحبة عن كل فرد من افراد الخوان الكفور والثاني يفيد  
 المبالغة في نفي الظلم وليس الا قول رفع الايجاب الكلي والثاني نفي المبالغة في الظلم  
 والالزم ثبوت المحبة والظلم وهو محال على الله صرح به الشارح في شرح التلخيص  
 ويرد عليه ان الكلام المقيد بقيد يكون المقصود منه ذلك القيد سواء كان الكلام  
 نفيًا وإثباتًا فالظاهر من الآية نفي ادراك جميع الابصار فهو رفع الايجاب الكلي  
 واما قوله تعالى ان الله لا يحب كل خوان كفور وقوله تعالى وما انا بظلام للعبيد ففيه مانع  
 قوى من الحمل على الاصل المذكور واما ههنا فلا مانع اصلا فالوجه الثاني ضعيف

جدا اولنا سلمه (قوله يرد عليه انتهى) منع للملازمة في قوله اذ لو امتنعت لما حصل انتهى  
 وحاصله اننا لنسلم ان الرؤية لو امتنعت لا يمدح بعدمها لم لا يجوز ان تكون ممنوعة  
 ويمدح ايضا واما ما ذكره توضحا لهذه الملازمة من ان المعدوم لما كانت رؤيته ممنوعة  
 لا يمدح فيرد عليه ان عدم مدح المعدوم بعدم الرؤية يجوز ان يكون لاشتماله على  
 معدن كل نقصان فليس فيه ما هو جهة مدح اصلا حتى يمدح بعدم الرؤية الا يرى  
 ان الاصوات والروائح مع اسكان رؤيتها لا تمدح بعدمها لكونها مقرونة بسمات النقص  
 فليس في نفي الرؤية عنها جهة مدح ايضا حتى تمدح بعدم رؤيتها وبالجملة فليس للامتناع  
 مدخل في عدم التمدح كما هو ظاهر الملازمة وليس للامكان مدخل في التمدح بها كما هو  
 المفهوم من الملازمة بل ذلك ناشئ من اتصاف الممدوح بصفات الكمال فالبارى  
 تعالى لما كان متصفا بجميع صفات الكمال كان نفي رؤيته ايضا الواقع في نظم الآية  
 من صفات الكمال فيمدح بهذا النقي وان امتنعت فتكون الرؤية من صفات النقص  
 المستحيلة على الله تعالى والمعدوم لما كان معدن كل نقص وكذا الاصوات والروائح  
 لما كانت مقرونة بسمات النقص لم يمدح بعدم رؤيته كل من المعدوم والاصوات  
 والروائح اذ ليس في الكل جهة مدح وان كانت رؤية الاصوات والروائح ممكنة  
 اذ لا يلاحظ هنا الامكان والامتناع بل ما هو جهة المدح فيجوز ههنا ايضا ان يكون  
 المنقضي صفة كمال نفيت عنه كما نفي عنه صفات اخر من صفات الكمال فيكون هذا النقي  
 ايضا من سمات النقص فلا يفيد التمدح بعدمها فلا تأثير لامكان الرؤية في التمدح  
 بعدمها كما انه لا تأثير لامتناعها في عدم التمدح بعدمها ولذا قال والحق انتهى اي  
 والحق ان امتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه اذا كان ذلك الشيء من صفات النقص  
 بل امتناعه يدل على كمال المدح بنفيه لان ذلك الشيء المنقضي اذا كان من صفات النقص  
 كان التمدح بنفيه اولى الا يرى انه قد ورد التمدح بنفي الشريك واتخاذ الولد في القرآن  
 العظيم مع امتناع كل منهما في حقه تعالى هذا واورد عليه ان لامتناع الشيء ولا مكانه  
 مدخل في عدم التمدح بنفيه والتمدح بعدمه وعدم مدح الاصوات والروائح بعدم  
 الرؤية لاجل التقرر في العقول بناء على مجاري العادات من امتناع رؤيتها حتى  
 لم يتقطن لجوارها عقلا الا الا كما بر من العلماء بخلاف رؤيته تعالى فان جوارها كان  
 مشهورا فيما بين الامم الى ظهور المخالف المتدع المتشبه بذيل الفلاسفة الخارجة  
 عن الملة وما ورد من مدحه تعالى بنفي الشريك ونفي اتخاذ الولد والصاحبة فبنى على  
 ما تقر في الاوهام من ان كل حي صانع ملك معبود فله صاحبة وولد ووالد وخدم  
 ومعاون ولهذا جعلوا الله تعالى شركاء الجن وقالوا الملائكة بنات الله فاشي على نفسه  
 بانه مع كونه تعالى جامعاً لهذه الصفات متعال عما ذكره وبالجملة لما كانت الاصوات  
 والروائح ممنوعة الرؤية عندهم لم تمدح بعدمها ولما كانت رؤية الله تعالى جائزة عندهم



وكان الشريك واتخاذ الولد ونحوه واقعا عند الكفرة وقع التمدح بعدم الرؤية وبني  
الشريك واتخاذ الولد ونحوه اقول كون الاصوات والروايات متمنعة الرؤية في مجاري  
العادات لا يقتضي ان يكون عدم التمدح بعدمها لذلك الامتناع كما لا يقتضي  
كونها ممكنة الرؤية عقلا عدم التمدح بعدمها واما التمدح بعدم رؤية الباري  
فلا نسلم انه لا مكانها المشهور بين الامم بل الرؤية هنا صفة نقص فيمدح بعدمها لانه  
لا شك انه تعالى كامل من جميع الوجوه فكل ما كان في حقه تعالى نقيا او اثباتا صفة  
كمال قطعنا في الرؤية عنه تعالى ايضا صفة كمال وذلك يقتضي كون الرؤية صفة  
نقص فنفيها كمال يقع التمدح به سواء كانت الرؤية ممكنة او متمنعة والظاهر امتناعها  
حتى يكون نفيها كمالا واما ما ورد في مدحه تعالى بنى الشريك واتخاذ الولد ونحوه  
فليس لكونه ممكنا بل واقعا عندهم كما فهمه المورد بل لان ذلك النفي ايضا من صفات  
الكمال والحلال فلا شك في ان مثل اتخاذ الولد ونحوه صفة نقص مستحيلة وان زعم  
الكفار عدم كون مثله نقصا وهذا كاف فيما ذكره المحشى وتلخيصه ان النفي يقتضي  
امكان المنفي ان عادة فعادة وان عقلا فعقل وبني الشريك واتخاذ الولد ونحوه اذ انفي  
عنه تعالى فلا شك في ان هذا النفي يكون عقلا لا عادة والالزام مكانه عادة وهو محال  
فالنفي المذكور يقتضي امكان المنفي عقلا ولهذا اعتقدوا مثل هذه المنفيات بمجرد  
تجوير عقولهم لكونهم قاصرين عن اتيان البراهين القاطعة فليس النفي ههنا بالنظر  
الى اعتقاد هؤلاء القاصرين فقط بل بالنظر الى مجرد تجوير عقولهم يعني ان  
ما يجوز عقولكم وسائر العقول من مثل هذه الاوصاف النقصية فهو محال على الله  
تعالى بالبراهين القطعية الخارجية فامثال هذه المنفيات وان كانت ممكنة عقلا لكنها  
متمنعة بالنظر الى الادلة القطعية مع انه وقع التمدح بنفي امثالها فاذا عرفت هذا فيجوز  
ان تكون الرؤية في حق الله تعالى مثل ذلك بان تكون ممكنة عقلا كما سبق من المحشى  
انه لا نزاع بيننا وبين الخصم في هذا الجواز العقلي وتكون متمنعة بالنظر الى الموانع  
الخارجية مع انه وقع التمدح بعدمها فامتناع الشيء لا يمنع التمدح بنفيه كما حققه  
ثم ان الاستدلال بالاثبات ههنا انما هو على جواز الرؤية ووقوعها لا على جواز العقل  
فقط حتى يحمل ما ذكره بقوله اذ لو امتنعت انتهى على الامتناع العقلي فينقدح بذلك  
ما ذكره المحشى فافهم وهذا التحقيق ينقدح ما ذكره الشارح ايضا بقوله وان جعلنا  
الادراك انتهى فنقدح بهذا واما ما قيل ههنا من ان التمدح في مثل لا شريك له انما هو  
بالتفرد والاستقلال لا بامتناع شريكه حتى لا يكون امتناع الشيء منافيا للتمدح  
بعدمه فليس بشيء لان التمدح فيما ذكره المحشى انما هو بنى الشريك المتمنع لا بامتناع  
شريكه والفرق بينهما لا يخفى على متأمل اذا الاول سالبة والثاني موجبة خارجة  
عما نحن فيه ثم ان الاول مستلزم للتمدح بالتفرد والاستقلال لكنه لا يضر غرض

الفاضل المحشى بنى انه يمكن ان يقال ان مقصود الشارح ان نفي الرؤية في مقام  
التمدح يدل على امكان الرؤية وليس مقصوده ان نفي كل شيء في مقام التمدح يدل على  
امكان ذلك الشيء حتى يرد عليه النقض بنى الشريك ونفى اتخاذ الولد في مقام التمدح  
مع ان امكان المنفي في صورة النقص نقص ينافي الالهية واما كان المنفي فيما نحن فيه  
ليس نقصا بل هو كمال واطف واحسان نرجو من الله تعالى ان يجعلنا من اهل ذلك  
الاخسان ولا يخفى ان هذا الكلام وان كان لا يخلو عن اللطف لكنه لا يرد على المحشى  
لانه مانع لدليل المستدل لانا نقض اجمالا وما ذكره بقوله والحق سندبل تنويره وان  
كان في صورة القطع فاذا ذكره يشعر بانه نقض اجمالي فبعده لا يخفى على من له ادنى  
مسكة على ان كون نفي الرؤية في مقام التمدح دالا على امكان الرؤية اول كلام رده المحشى  
نعم لا يلزم من عدم كون هذا الدليل دالا على امكان الرؤية عدم وجود دليل آخر  
على جوازها بل الكتاب والسنة قائمان على جوازها بل على وقوعها في دار الآخرة  
كما سبق فترجو من الله تعالى ان يجعلنا من اهل الرؤية والشهود بحرمته الذي الاحد  
المجود صلى الله عليه وسلم ما بقى الموجود (قال الشارح العلامة ومنها ان الايات) اى  
من السمعيات لامن اقواها كما اثبتنا اليه سابقا اذ الاقوى لا تكون الا واحدة  
فالظاهر ان الدليل السابق اقوى السمعيات ثم ان ذلك في ثلاث آيات على  
ما في المواقف الاولى قوله تعالى وقال الذين لا يرجون لقاءنا لولا انزل علينا الملائكة  
او نرى ربنا لقد استكبروا في انفسهم وعتوا واعتبروا كبروا لو كانت الرؤية ممكنة لما كان  
طالبها عاتيا مستكبرا بل كان نازلا منزلة طلب سائر المميزات الثانية قوله تعالى واذ قلتم  
يا موسى ان نؤمن لك حتى ترى الله جهرة اى عيانا فأخذتمكم الصاعقة وانتم  
تنظرون ولولا ما كنتم لما عاقبهم بسؤالها في الحال الثالثة قوله تعالى يسألنا اهل الكتاب  
ان تنزل عليهم كتابا من السماء فقد سألوا موسى اكبر من ذلك فقالوا ارنا الله  
جهرة فأخذتهم الصاعقة بظلمهم سعى الله تعالى ذلك السؤال ظلما وجازاهم به في الحال  
بأخذ الصاعقة ولو جاز كونه تعالى مرئيا لكان سؤالهم هذا سؤالا لمجزة زائدة  
ولم يكن ظلما ولا سببا للعقاب والجواب عن الكل ظاهر من تقرير الشارح فلا نطول  
الكلام (قال الشارح ولهذا اختلفت الصحابة في ان انتهى) والاكثر على عدم وقوع  
الرؤية ليلة المعراج ولذا قال الشارح في بحث المعراج انه صلى الله عليه وسلم انما رأى  
ربه بغير واده لا بعينه روى مسلم عن ابي ذر ان النبي عليه السلام سئل هل رأيت ربك  
ليلة المعراج فقال نوراني اراه فيه دليل للغير يقين اذ روى ابي يعقوب الهزلة والنون  
وبكسرهما فعلى الاول كان انكار الرؤية وعلى الثاني كان اثباتها والمراد بالنور  
الظاهر بنفسه المظهر لغيره قيل اطلاق النور يؤيد رواية الكسمر فعلى رواية الفتح  
للتبليس على بعض الخطابين لقصوره عن الادراك اقول هذا وان كان مؤيدا الرواية



الكسر لكنه لا يؤيد الرؤية الذي هو المدعى لان غايته انه رأى نورا وما الدليل على انه هو تعالى بل الظاهر ان ذلك النور حجاب به تعالى وقد ورد في بعض الروايات حين سئل عنه صلى الله عليه وسلم حجاب النور وقد ضبط بعضهم الحديث المذكور بفتح الراء والالف الساكنة وكسر النون وههنا تفاصيل تطلب من كتب الاحاديث (قال الشارح وما الرؤية في المنام فقد حكيت عن كثير من السلف) كعمري رضي الله عنه وكأبي حنيفة رضي الله عنه وكأبي يزيد قدس سره حيث قال رأيت ربي في المنام فقلت له كيف الطريق اليك فقال اترك نفسك ثم تعال وروى ان حجة القارئ قرأ على الله كتابه العزيز من اوله الى آخره في المنام حتى اذا بلغ الى قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده قال الله تعالى يا حجة وانت القاهر واقول ولعله عناية منه له يجعله قاهرا على سائر القراء وهذا كما قال الشيخ الاكبر قدس سره في بعض تصانيفه ان لكل ولي من اولياء الله نصيبا من القرءان بآية منه بان يكون مظهر تلك الآية كما ان سيدنا عبد القادر الجيلي قدس سره نصيبه من القرءان قوله تعالى وهو القاهر فوق عباده لكونه قاهر العبادة في نفوذ كلامه عليهم ملوكا وغيرهم (قال الشارح ولا خفاء في انها نوع مشاهدة انتهى) رد عليه بان البديهة تشهد بان المبصر في المنام كالمبصر في اليقظة في كونه مبصرا بالعين فان جعل النوم ضدا للادراك فلا عبرة بتلك المشاهدات اصلا وان لم يجعل ضدا له فكما يعتبر بعض الادراكات يجب ان يعتبر البعض الآخر ولا عبرة بانهفاء شرائط الابصار في المبصر في المنام واقول لاشك ان ما روي في المنام من قبيل التخييل وليس برؤية حقيقة ولذا يرى في المنام ما يكون في الخارج كالحال فدعوى العينية في غاية الخفاء فكما ان ما توهم المتوهم وتخييله فهو حادث كذلك ما يرى النائم اذا القديم خارج عن القوى والآلات والتخييلات لكن لاشك ان ذلك من نفحات الحق سبحانه فلذا قال انه انواع مشاهدة يكون بالقلب دون العين على انه لو بين الامر على ما قاله السادة الصوفية من ان كل صورة انكشفت على المتجرد الصافي فهي عينه الثابتة لم يرد ما ذكره الراد قطعاً ولذا قال من قال رأيت ربي ولم يقل رأيت الله تعالى فافهم الكلام واترك الاوهام (قوله واما الكسب فيكفيه القصد والعلم الاجمالي) اشارة الى دفع النقص الاجمالي الذي اورد على الدليل بان يقال ان دليلكم هذا جار في الكسب بان يقال لو كان العبد كاسبا لافعاله لكان عالما بتفاصيلها واللازم باطل فكذلك المألوم فيلزم ان لا يكون كاسبا في افعالها وحاصل الجواب منع الجريان بان المراد بالعلم في الدليل العلم التفصيلي وهذا ليس بلازم في الكسب بل يكفيه العلم الاجمالي (قوله والحاصل) اي حاصل الكلام والجواب انه فرق بين الخلق والكسب فان الاول افادة الوجود فلا بد ان يتصوره على وجه جزئي حتى يوجد به عينة بخلاف الكسب اذ يكفيه التصور الكلي والعلم الاجمالي وتحقيقه

ان الخلق افادة الوجود فلا بد ان يتصور هناك ذاته ووقته اذ كل ما في الخارج فهو جزئي فاما يتصور لم يتعين ذاتا ووقتا لم يتصف ذلك الشيء بالوجود الجزئي اذ الوجود والانقص منه ممكن وكذا وقوعه في كل وقت ممكن فلا بد في وجوده على هذا الحد في وقت معين من التصور الجزئي والقصد اليه بخصوصه والعلم التفصيلي بخلاف الكسب فانه تابع لا يلزم فيه الا التصور الكلي التابع للتصور الجزئي وبهذا يظهر فساد ما قيل ان بيان الفرق بين الخلق والكسب مشكل وعلى تقدير تمامه غير مفيد اذ للمعتزلة ان يقولوا ان العلم بالتفصيل انما يشترط في الخلق الكامل دون الخلق الناقص الذي يتصف به العباد فيكفيه العلم الاجمالي وكذا ما قيل اذا كان العلم الاجمالي كافيا في الكسب فليكن ذلك كافيا في الابداء اي الابداء الناقص الذي كلامنا فيه انتهى وذلك لانك قد عرفت ان وقوع الممكن يمكن على وجوه شتى وانحاء مختلفة فاما يتعين واحد منها ولم يتصور ولم يتصف بخصوصه لم يتصف ذلك بالوجود الخارجي اذ لو لم يكن كذلك لزم الترجيح بلا مرجح ولا فرق في هذا بين كون الخلق ناقصا وبين كونه كاملا كما يشهد به التبداهة بخلاف الكسب فانه تلذع للخلق لا يلزم فيه الترجيح بلا مرجح اذ لم يتصور ذلك بوجه جزئي ولذا كفى فيه العلم الاجمالي والحق انه لا فرق بين الخلق الناقص وبين الكامل في اقتضاءهما العلم التفصيلي بل في اشتغالهما على الحكم والمصالح وان توقف فيه القاضل السلوكي ضرورة ان الافعال الصادرة على ايدي العباد مشتملة على حكم ومصالح وان لم يطلعوا عليها نعم ظاهراً قوله تعالى لا يستل عماء فعل وهم يستلون يقتضي ان تكون افعال العباد خالية عن المصالح والا لما استلوا لكن بعد الامعان وكونها افعالا الهية يظهر اشتغالها على الحكم واللازم خلق بعض افعالها تعالى عن المصالح واما السؤال فانما هو لارتكابهم تلك الافعال لا لخلوها عن المصالح هذا (قوله وبه يدفع) اي بما ذكر من انه لو سئل عنها ولو في حال المباشرة لم يعلم مع قطعية العلم بالعلم بعد التوجه والانتفات ولذا قيل انه ضروري يتبع النظرى يدفع ما يقال في منع بطلان اللازم بانه يجوز ان يشعر بالتفاصيل ولا يشعر بذلك الشعور ويجوز ان يشعر بها ولا يدوم له الشعور ووجه دفع الاول ان العلم بالعلم بعد الانتفات قطعي ضروري وههنا ليس كذلك لانه لو سئل عنها لم يعلم ووجه دفع الثاني ان العلم بالعلم بعد التوجه قطعي ايضا وههنا لا علم له حال المباشرة والتوجه ايضا فان المتحرك باصبعه مثلا لا يكون له شعور بتفاصيل اجزائه عند الحركة ولا بحركة اجزائه وانكار ذلك مكابرة فلا يمكن ان يقال هذا يجوز ان يكون له شعور بذلك ولا يدوم له فقد ظهر ان اندفاع الاول والثاني وان دفاع الثاني بالاول لكن هذا انما هو بالنظر الى المقدمة المذكورة اعني قوله مع ان العلم بالعلم بعد التوجه والانتفات انتهى واما بالنظر الى ما اشار اليه الشارح والحشى اعني قوله بل لو سئل عنها ولو في حال



المباشرة فاندفاع الاول بالاول والثاني بالثاني والظاهر هو هذا لانه لا فرق بين التوجه والاتفات فالمقدمة المذكورة مدار الدفع لكل من الارادين المذكورين وان لم يتقن له المحققان واتبعناهما ايضا لكن الوجه هو الذي اشرنا اليه واما ما قيل في تحقيق هذا المنع من انه لا يلزم من الشعور بالشعور ولا دوامة فان الانسان اذا تمزق على عمل من الاعمال لا يحتاج الى مزيد التفات اليه وربما يكون اكبرهم مصروفا الى امر وخاطره مشغولا الى تدبيرهم وهو في ضمن ذلك يدأب على عمل معتاد ويلاحظ كل جزئ يباشره ملاحظة ما يفعله بقصد مرتب عليه لكنه لقله التفاته اليه لا يثبت ذلك في ضميره حتى لو سئل عن تفاصيله لم يقدر على الجواب ولو حال المباشرة ومن انصف وتأمل احوال ارباب الحرف والاعمال التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرار عمل كضرب اوتار المزاهر وهزات المزمار لا يستبعد ذلك نعم الانسان لا يعرف ان اي جنس من عضلاته يجب بحركته ليمت القبض او البسط وكما عدده ونحو ذلك لكن ما يتوقف عليه من ذلك علمه يجب ان يعلمه البتة وان لم يقدر على تفصيله وما لم يتوقف عليه ذلك فليس يعلمه جزما لكن لا ضير في ذلك في كون العبد خالقا لافعاله انتهى فقيه ما فيه اما اولافلان قد عرفت ان البدهة شاهدة في ان الخلق يقتضي قصدا جزئيا وان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطع الحصول وكل ذلك غير موجود ههنا فلهذا دليل على انه كاسب ههنا لخالق واما ثانيا فلان احوال ارباب الحرف والصنائع التي يحتاج فيها الى مزيد سرعة وتكرار عمل دليل على كونه كاسبا لا على كونه خالقا اذ لو كان خالقا فيها لكان ابتداء احواله وانهاؤها على السوية لا يقال انه لم يخلق ولا اصلا او على السرعة لعدم قابلية المحل فاذا كان المحل قابلا للسرعة فيخلقها كذلك كما في الانتهاء لا نقول اذا كان الخالق حينئذ العبد كما زعم يلزم ان يكون خالقا للقابلية ايضا والحق ان من تأمل احوال الحرف والصنائع اولا وآخرها يجزم بان العبد كاسب في افعاله ثم ان البدهة شاهدة بان ارباب الصنائع في ابتداء احوالهم وان اطلعوا على تفاصيل ماصدر منهم لكن لا يطلعون عليها في الانتهاء فتكون الافعال الصادرة منهم كالافعال الطبيعية ولا نزاع لاحد في ان خالقها هو الله تعالى وبالجملة ان كل فعل صدر منهم خلق مستقل فلو كانوا خالقين لزم ان يحيطوا بها علما على ما هو شأن الخالقية كما نطق به قوله تعالى ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهم في هذه الحالة غافلون عن انفسهم واما مصدر منهم فكيف يكونون خالقين (قوله ينبغي ان يجعل هذا انتهى) يعني انه اذا جعل ما مصدرية وكان قوله وما تعملون في تأويل عملكم فلا بد ان يجعل هذا المصدر بمعنى المفعول اعني المعمول ليصح تعلق الخلق به اذا المصدر من الامور الاعتبارية التي لا وجود لها في الخارج فلا يصح تعلق الخلق به اذا الخلق لا بد ان يكون امرا موجودا والالزم التسلسل

في الايقاعات ثم انه بعد هذا الجعل لا بد ان تحمل الاضافة الواقعة بعد التأويل الملاحظة في استناد الفعل الى فاعله على الاستغراق بمعونة المقام اي مقام التمدح لان مقام التمدح يقتضي ان تكون جميع الاشياء مخلوقة لله تعالى وان كان الاصل في الاضافة العهد الخارجي على ما تقرر في محله والاى وان لم تحمل الاضافة هنا على الاستغراق فلا يحصل المقصود لان المقصود ههنا بيان تعلق الخلق بما صدر من العباد بكسبهم والمعمول يعنى مثل السرير بالنسبة الى التجار فيحتمل ان يكون المراد حينئذ بالمعمول مثله مما لا يكون مكسوبا بالعباد بل يكون بمحض خلق الله تعالى فلا يحصل المقصود وهو ظاهر ولا الرد على المعتزلة ايضا لانهم لا ينازعون في كون مثل ذلك بخلق الله تعالى وانما نزاعهم فيما يقع بكسب العباد من مثل الصلاة والصوم والاكل والشرب وغير ذلك هذا وفيه بحث اما اولافلان عملكم الواقع بعد التأويل حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر كما ان لفظ الضرب او القيام او نحو ذلك حقيقة لغوية او عرفية فيما هو الحاصل بالمصدر بل لا يتبادر من هذه الالفاظ الا ما هو الحاصل بالمصدر غاية انه اما مجاز مشهور او من الحقيقة او حقيقة عرفية بخلاف المعنى المصدرى النسبي فلا حاجة الى جعل المصدر بمعنى المفعول واما ثانيا فلانه لا حاجة حينئذ ايضا الى حمل الاضافة على الاستغراق لان المراد بالعمل المعمول بمعنى الحاصل بالمصدر لا بمعنى المفعول وهو لا يصدق على مثل السرير فانه معمول بمعنى ما يتعلق به الوقوع واطلاق المصدر على الحاصل بالمصدر وان كان مجازا لانه كثير الوقوع في كلامهم بحيث يفهم بلا قرينة تدل عليه فيتم المقصود واما ما قيل من انه لا يتم المقصود على هذا القدر اذ المقصود ان جميع الافعال سواء كانت على سبيل المباشرة او التوليد مخلوقة له والا وبالذات والمعمول على هذا المعنى لا يشمل المولدات كحركة المفتاح المتولدة من حركة اليد وهو ظاهر فلا بد ان يراد بالمعمول ما يتعلق به العمل بمعنى ترتيبه عليه وتحمل الاضافة على الاستغراق فيتم المقصود انتهى فقيه ما فيه لان النزاع ههنا انما هو في الافعال المكسوبة للعباد والافعال المتولدة ليست مكسوبة للعباد عندنا كما انها ليست مخلوقة له عندنا فهي خارجة عن محل النزاع ههنا على ان المصنف سيصرح بالاختلاف فيما بعد هذا المقام بقوله وما يوجد من الالم انتهى وهكذا في سائر الكتب الكلامية على ما تشهد به المراجعة فلا استدلال بالآية المذكورة انما هو بالنظر الى افعال المباشرة ثم انه يفهم من كلام القائل انه انما حمل الاضافة على الاستغراق لشمول مثل السرير من الافعال المتولدة حتى يتم الرد بتمامه على المعتزلة ولا يخفى ما فيه لان الافعال المتولدة عبارة عن المعاني والآثار الحاصلة في المحال كالالم في المضروب والانكسار في المنكسر على ما صرح حوايه وهي في مثل السرير



الهيئة السريية فان كان المراد بقوله والا فالعمول بعم مثل السريية انتهى هو هذا الوصف فلا يصح قوله فلا يتم المقصود لانه من المتنازع فيه ايضا على ما زعمه القائل وان كان المراد به ذات السريية راعى الجوهر الخلق لله تعالى وهو الظاهر فهو خارج عن محل النزاع ههنا فلا وجه حينئذ لجعل الاضافة للاستغراق لشموله مثله وغيره والحق انه ينبغي ان لا يفتح باب التوليد ههنا على ما هو الظاهر من كلمات المصنف ههنا ايضا وان مقصود المحشى انه لو لم يحمل الاضافة على الاستغراق يحتمل ان يكون المراد بالعمول بعض المعمولات من مثل السريية بالنسبة الى التجار فيكون خارجا عن المقصود سواء اريد ذات السريية او وصف السريية اما الاول فظاهر واما الثاني فلان المقصود ههنا بيان النزاع في الافعال المكسوبة والسريية لا مدخل للعبد فيها عندنا وان زعم المعتزلة انه متولدة من فعله فينتزى عليه ما قدمناه من انه لا حاجة لمثله الى جعل الاضافة للاستغراق لان السريية ليس بعمول بالمعنى المقصود ههنا حتى يحتمل ان يكون مراد في صورة عدم الاستغراق بل لا وجه له لان المراد بالعمول ههنا ما يتعلق به كسب العباد ولو جازت الاضافة على الاستغراق لكان شاملا لما لا يتعلق به كسب العباد ايضا الا ان يقال كان الآية دليل على ان الافعال المكسوبة للعبد يخلق الله تعالى كذلك تدل على ان الافعال الغير المكسوبة ايضا يخلق الله تعالى وان انكره المعتزلة ولا يتم هذا المقصود الا يجعل الاضافة للاستغراق لكنه كما ترى خارج عما نحن فيه (قوله واما ما) يعني ان كلمة ما اذا جلت على ما الموصولة فلا حاجة الى ارادة الاستغراق لان كلمة ما عامة موضوعة للاستغراق فالمعنى والله خلقكم وجميع ما تعملونه بخلاف الاضافة فانها موضوعة للعهد والاستغراق انما هو بمعونة المقام كما قررناه هذا وقد عرفت ان ارادة الاستغراق بالمعنى الذي قصده لا يناسب سوق الآية بالاستدلال ههنا لان الاستدلال ههنا انما هو بالنظر الى الافعال المكسوبة فليغفهم (قوله وبالجملة) اى حاصل الكلام ان حذف الضمير العائد الى ما الموصولة اقل تكلفا اذ ليس فيه جعل المصدر بمعنى المفعول وجعل الاضافة على الاستغراق بخلاف جعلها مصدرية فني جعلها موصولة ليس الاتكلف حذف الضمير واما جعلها مصدرية ففيه تكلفان فان قصد الشارح بما ذكره ترجيح جعل ما مصدرية على جعلها موصولة فلا يكون وجهها والظاهر ان مقصوده مجرد بيان جعل ما مصدرية لا ترجيحها على جعلها موصولة كيف وقد رد على من جعل الاستدلال بالآية موقوفا على كون ما مصدرية فافهم فكانه سوى الامرين في الاستدلال بالآية والمحشى كما ترى رجح جعل ما موصولة ونحن نقول الظاهر من سوق الآية كون ما موصولة لان المتبادر من مثل وما تعملون هو المعمول بالمعنى المتعارف كما قال تعالى اتعبدون ما تحبون فويل لهم على عبادة ما عملوا من الاصنام

وهذا

وبهذا اشتهر فيما بينهم ان الاستدلال بالآية موقوف على كون ما مصدرية وليس مقصودهم ان المعنى المصدري يتعلق به الخلق والكسب بل مقصودهم هو الحاصل بالمصدر المترتب على المعنى المصدري ولا يحصل ذلك الا يجعل ما مصدرية وان سوى الشارح الامرين في تصانيفه ولذا بالغ الجمهور في نفي كون ما موصولة حتى صرح الامام بان امثال ما تحبون وما يا فكون في قوله تعالى فاذا هي تلقف ما يا فكون مجاز لدفع الاشتراك فتر جميع المحشى كون كلمة ما موصولة ليس بذلك كما ان تسوية الشارح الامرين ليس بذلل الظاهر كون ما مصدرية على ان يراد بالمصدر الحاصل بالمصدر على ان المعنيين المذكورين معنيين مختلفان بالحقيقة فلا يجوز استعمال لفظ المعمول وما تعملون فيهما بطريق استعمال اللفظ في معنييه فلا يتصور التعميم لهما الا عند من يقول بعموم المشترك اللهم الا ان يقال بكون الآية على تقدير كون ما مصدرية دليلا على المدعى بخصوصها على ان يراد الحاصل بالمصدر وعلى تقدير كونها موصولة تكون دليلا على المدعى بعمومها بناء على شمولها للمدعى الذي هو الحاصل بالمصدر وغيره الذي هو الافعال الغير المكسوبة من معمولاتهم ايضا كمثل السريية وهذا هو المدار لتسوية الشارح بين الوجهين وان لم يتفطن له الغاضل المحشى وليس ايضا بطريق الاستعمال في المعنيين حتى يلزم استعمال المشترك فيهما كما زعمه بعضهم لان كلاما من الوجهين دليل مستقل بارادة مستقلة فلا حاجة ايضا الى جعل امثال هذه الآية مجازا لدفع الاشتراك كما زعمه الامام بقى انه لو جعل ما مصدرية وابقيت على معناها المصدري تكون الآية ايضا دليلا على المدعى لكن عند من يقول بان مثل الاختيار الايقاع ونحو ذلك على ما هو عند الاشعرى ولهذا رجح البيضاوى في هذه الآية كون ما مصدرية وابقاها على معناها المصدري اعنى الحدث فراجع واعل هذا هو المراد بما صرح به الامام لكن هذا المالم يتم عند الماتريدي بل عند اهل التحقيق صرف الشارح ارادته الحاصل بالمصدر وبهذا تدفع ما قيل ايضا ان الآية حجة عليكم لا لكم حيث اسند العبادة والنحت والعمل الى المخاطبين انتهى لانه جهل بالمتنازع فيه لان نزاعنا انما هو في الحاصل بالمصدر كما صرح به الشارح لافى المعاني المصدرية فافهم هذا المقام (قوله قد يوجه) من جانب المعتزلة بان المراد بالآية افن يخلق الجوهر من الجبال الرواسي والنجوم العظام كن لا يخلقها فتكون ردا على عبدة الاصنام والمشركون فقط دون الاعم منه ومن خلق الاعراض والافعال النسبية وقد يوجه ايضا بان المراد الخلق بلا آلة ومباشرة اسباب على معنى افن يستقل بالخلق كن لا يستقل فلا يحصل فيها الراديا اذ لا شك ان العبد وان كان خالقا لا فعالة عندهم لكنه غير مستقل فيها بل محتاج الى اقدار الله وتمكينه هذا والكل خلاف الظاهر لا قرينة تدل عليه بل الظاهر من جعل خلق المتعدي منزلا منزلة الاثر



بعدم ذكر المفعول يقتضى ان يكون المراد منه ان يصدر منه الخلق كمن لا يصدر منه الخلق ولا وجه لتخصيص خلق دون خلق على ما بين في علم المعاني من ان مثله يفيد العموم دفعا للتحكم والظاهر من سياق الآية ان المراد منه خلق الاعيان اذ الآية انما سبقت ردا لعبادة الاصنام والنجوم كما لا يخفى على من له ادنى تأمل نعم لقطع النظر عن سباقه وسياقه بل عن كلمة الغناء ولو حظ كونها في مقام المدح فقط لا يمكن ما ذكره المستدل لكن ترك الكل لاجل امر واحد غير مناسب على ان العموم الذى هو معنى الاستدلال ههنا انما نشأ من تنزيل المتعدي منزلة اللازم كما عرفت وقدين في محله ان ذلك العموم انما يكون في المقام الخطاى دون الاستدلال على ما صرح به السكاكى فكيف يكون الاستدلال المذکور مبني على هذا العموم على ان عمومه وان سلم غير مسلم عند الخصم فهذا الدليل اضعف الدلائل النقلية على المطلوب بقى ههنا ان سوق الآية يقتضى ان يقال ان لا يخلق كمن يخلق اذ لا معنى لتشبيه الله تعالى بمثل الاصنام والنجوم في الخلق لان خالقية الله تعالى مسلمة عند الكل دون ما عداه ولا بد ان يكون المشبه به اقوى من المشبه الا انه عكس الامر اشارة الى انهم لما اشركوا ما عبدوا من تلك العجزة بالله تعالى في الالهية جعلوه تعالى عاجزا منهم فرد الله عليهم بما ذكر ولا شك ان ما عداه تعالى اقوى في الجزم منه تعالى عندهم فحق له ان يكون مشبه به وهذه النكتة تؤيد ما ذكرنا ايضا فافهم (قوله ويمنعون كون الخلق مناطا) يعنى ان السؤال المذکور بقوله لا يقال انتهى انما يرد عليهم لو سلموا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة حتى يلزمهم جعل العبادة شركاء الله في المعبودية على تقدير كونهم خالقين لافعالهم وسلموا ايضا ورود الآية السابقة في مقام المدح بالخالقية حتى تنحصر الخالقية له تعالى بمعونة المقام ويلزمهم كونهم مشركين ايضا والكل ممنوع عندهم بل المناط لاستحقاق العبادة هو خلق الجواهر وان الآية وارادة لعدة الاوثان والكواكب فقد اعترف الشارح والمحشى بضعف الاستدلال المذکور على ما حققناه ففي كلام الشارح حرازة معنوية والاولى ان يترك قوله وورود الآية السابقة لان فيه اعترافا بضعف الاستدلال آخر مع ان الشارح انما اورد هذا الكلام لدفع الاعتراض الوارد عليهم بعد تمام الاستدلال عليهم لانتضعيف الاستدلال واما انهم لو منعوا كون الخلق مطلقا مناطا لاستحقاق العبادة فلا مانع فيه حينئذ من تمام الاستدلال عليهم لان الخالق مطلقا حينئذ هو الله تعالى على ما تقتضيه الآية ومعبوديته انما هو بالنظر الى خلقه تعالى الجواهر على ما زعموا حينئذ يتم الاستدلال ويندفع السؤال المذکور بخلاف ما لو منعوا ورود الآية في مقام المدح لان هذا يمنع تمام الاستدلال وان لم ينقطن له الفاضل المحشى وما يؤيد ما ذكرنا ان الشارح قد قدم في تقرير الاستدلال ورود الآية في مقام

المدح على كونها مناطا لاستحقاق العبادة ثم فرع السؤال على الثاني فلم يمنع الثاني في دفع السؤال المذکور لان دفع السؤال من غير ضرر بالاستدلال واما لو منع الاول ايضا كما افاده المحشى لانقلع الاستدلال مع ان المجيب في صدد توجيه الاستدلال فافهم هذا فقد عفلوا عنه (قوله وهى ان المكاف به امر اختياري) وقيل هى ان كل عاقل بالغ مكاف واما بطلت حينئذ لانه اذا كان الكل يخلق الله تعالى تكون الافعال الصادرة عنه بمنزلة افعال الجادات فلا يكون له اختيار في فعله فلا معنى لتكليفه حينئذ بافعل كذا ولا تفعل كذا اولك ان تقول على الثاني فلا معنى حينئذ لتعليق التكليف بالعقل والبلوغ لان الكل يخلق الله تعالى لا مدخل لشيء فيه لا للعقل ولا للبلوغ ولا لغيره والظاهر ما افاده المحشى وقيل المراد بقاعدة التكليف اساسه على ان المراد بالقاعدة معناها اللغوى فيكون بطلانها كناية عن اصله ومبالغة في بطلانه ويؤيده ما في عبارة غيره فبطل التكليف (قوله وقد يقال يجوز انتهى) حاصله اننا لانسلم الشرطية في قوله لو كان الكل يخلق الله لبطال المدح والذم فلم لا يجوز ان يمدح ذلك ويذم باعتبار محليته لذلك الفعل ضرورة ان العبد وان لم يكن خالقا لافعله لكنه محل لها قطعافيقع المدح والذم لذلك كما ان الشيء يمدح باعتبار حسنه الذاتى الحاصل فيه ويذم باعتبار قبحه الذاتى الحاصل فيه بمجرد محليته ولا يخفى ان هذا المنع من جانب الاشعري على ما يقتضيه قوله وايضا وهو لا يقول بالحسن والقبح الذاتيين نعم يقول ببعض ذلك لكن المدح والذم المتعلق بذلك خارج عن محل النزاع فاما ان يكون هذا الزام للمستدلين القائلين بالحسن والقبح العقليين واما ان يقال هذا كلام على تور السند ولا يضر اصل المنع وسنده (قوله وايضا انتهى) يعنى اننا لانسلم انه لو كان الكل يخلق الله لبطال الثواب والعقاب لانهم ما فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن لميتها ولا يقال له لم ترتب الثواب على هذا الفعل وترتب العقاب على ذلك الفعل ولم يعكس كما لا يقال لم ترتب الا حراق عقاب مساس النار ولم ترتب البرودة عقاب مساس البارد ولم يعكس لان الكل ملكة فيتصرف فيه ما يشاء غاية انه جرت عادته تعالى على اناية الاحياء وعلى عقاب الاعداء كسائر العاديات وان جاز عقلا اناية القراعنة واشيا عنهم وعقاب الاكابر واتباعهم وان لم يقع فلا يلزم من كون الكل يخلق الله تعالى بطلان شيء مما ذكره هذا واقول لا يخفى ايضا ان هذا مبني على مذهب الاشعري من ان الحسن والقبح والثواب والعقاب كلها شرعى والخصم لا يعترف بذلك فلا يحصل به الالتزام ثم ان هذا الجواب كما يقع لنا يقع ايضا للخبرية القائلين بان الكل يخلق الله تعالى لا مدخل للعبدية اصلا بل هو بمنزلة الجاد لا قدرته عليه ولا قصد ولا اختيار وسره ان الاشعري مال الى الخبر المحض وان ادعى التوسط كما سيجي تحقيقه مع ان المقصود ههنا اثبات الاختيار



فالوجه في دفع هذا الاستدلال ما ذكره الشارح من اثبات الاختيار والكسب وهذا  
 ظاهران الجواب المذكور في الشرح انما هو على مذاق الماتريديين وان ادعى الشارح  
 العموم في ذلك ويؤيده ان صاحب المواقف اكتفى في الجواب عن الاستدلال  
 المذكور بما اشار اليه المحشي في الجواب فافهم (قال الشارح وهذا جهل عظيم لان  
 المتصف بالشئ اه) يعني ان معنى القائم والاكل والشرب لغة هو من اتصف بالاكل  
 والشرب والقيام وقام هو به سواء كان موجدا او كسبا فيه او محلا له وظاهر ان الله  
 تعالى لا يتصف بالقيام والاكل والشرب ونحوه ولا يقوم هو به تعالى فلا يلزم من كونه  
 تعالى خالقا للاكل والشرب ونحوه كونه تعالى اكل او شارب ونحوه اذ لا اتصاف  
 هنا ولا قيام فاذا كر بعض الافاضل من ان القائم والاكل ونحوه ليس مثل الاسود  
 والابيض لان كلا من القائم والاكل ونحوه هو ما صدر عنه هذه المصادر لا مجرد  
 ما اتصف به فان لم يثبت عنده للصدر معنى سوى الخلق يعرف الملازمة المذكورة  
 فلا جهل فضلا عن العظمة فهذا التمسك انما يندفع باثبات الكسب لا بما ذكره فغفول  
 عن تقرير كلام الشارح ثم اتانا سلم ان مثل القائم والاكل ونحوه هو ما صدر عنه  
 هذه المصادر لا مجرد الاتصاف بل معناه هو الذي اتصف به وصدر عنه سواء كان  
 الصدور ايجادا او كسبا او محلا واذا لم يكن هناء في حقه تعالى الاتصاف والقيام  
 فلا يلزم ان يكون هو تعالى قائما او اكل او شارب بمجرد الصدور عنه فاللازمة المذكورة  
 واضحة جدا وان خفيت عليه وامامنا قاله حجة الاسلام من اوجد معنى قائما بمحل  
 فالوجود هو الفاعل الحقيقي والمحل هو الفاعل المجازي فالجلاد قاتل مجازا والله تعالى  
 قاتل حقيقة ولذا ينسب الله الافعال الاختيارية في القرءان تارة الى نفسه واخرى  
 الى عباده كما قال تعالى وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى واسم الفاعل في اللغة  
 للمخترع لكن ظن ان الانسان مخترع لافعاله من اكله وشربه وقيامه وان نسبته  
 الى الله تعالى مجاز كنسبة القتل الى الامير فلما انكشف الامر لاهله عرفوا ان الامر  
 بالعكس انتهى كلامه وكانه اشار بذلك الى منع بطلان الالزام في الدليل كما نقله  
 بعضهم ههنا فهو مبني على ما حققه في بعض تصانيفه من ان العارفين ترقوا  
 من حضيض النقص الى ذروة الكمال فرأوا بعين البصيرة ان ليس في الوجود  
 الا الله تعالى ولا يخفى ان هذا خارج عن طور العقل كما حققوه فلا ينبغي لاهل  
 السنة من المتكلمين ان يقابلوا المعتزلة بمثل هذه الكلمات العلمية الخارجة عن  
 افهام اهل الاستدلال (قال الشارح والجواب ان الخلق ههنا بمعنى التقدير)  
 والمعنى قسار الله فتعالى شأنه في قدرته وحكمته احسن الخالقين المقدرين تقديرنا  
 فحق المميز لالة الخالقين عليه كذا في انوار التنزيل اورد عليه ان التقدير فعله  
 سبحانه وتعالى حقيقة عند اهل السنة والجماعة فيحتاج الى ان يقال المراد كثرة

المقربين بحسب الظاهر فيمكن ان يقال هذا في الخلق ايضا بانية حال المراد في الآية  
 نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر وهو ان الله لا خالق سواه حقيقة اقول لا يمكن  
 مثل ذلك في الخلق لانه اعطاء الوجود ومعطى الوجود ظاهرا وحقيقة ليس الا هو  
 تعالى بخلاف التقدير فانه يمكن للعباد كسبه وان كان الله تعالى احسن تقديرنا  
 من عباده لاشتماله على الحكم والمصالح ويكون كل التقدير منه تعالى وكون تقديره  
 غالبا على كل التقديرات على ان النزاع بيننا وبين المعتزلة في الخلق الظاهري  
 لا في الخلق الحقيقي ضرورة انهم معترفون بان الخالق لافعال العباد حقيقة ليس الا  
 هو تعالى لان الاقدار والتحكيم من الله تعالى بداة قزاعهم انما هو في الخلق ظاهرا من  
 الله تعالى ما قلنا او من العباد على ما قالوا فلو كان المراد بالآية ما ذكره المورد من ان  
 المراد نسبة الخلق الى ما سواه بحسب الظاهر ونفي خالقية ما سواه حقيقة كان هذا  
 عين مذهب الاعتزال بخلاف ما اذا قيل بمثل هذا في الخلق بمعنى التقدير وبالجملة مثل  
 التوجيه المذكور لا يجري في الخلق (قوله فان الله تعالى اجري اه) يعني ان الله  
 تعالى قد اجري سنته في تكوين الاشياء ان يكونها بهذه الكلمة وان لم يمنع تكوينها  
 بغيرها والمعنى يقول له احدث فيحدث عقيب هذا القول فعلى هذا يكون قوله كن  
 حقيقة لكن المراد الكلام الازلي القائم بذات الله تعالى لا الكلام اللفظي المركب من  
 الاصوات والحروف لانه حادث فيحتاج الى خطاب آخر لانه شئ من الاشياء وان كان  
 وجود شئ محتاجا الى خطاب كن على ما هو مقتضى الآية كان وجود هذا الحادث  
 ايضا محتاجا الى خطاب آخر فيتسلسل ولانه يستحيل قيام الصوت والحرف بذات  
 الله تعالى ولما لم يتوقف خطاب التكوين على الفهم واشتمل على اعظم الفوائد وهو  
 الوجود جازتعلقه بالمعدوم بل خطاب التكليف ايضا لازلي فلا بد ان يتعلق بالمعدوم  
 على معنى ان الشخص الذي سينوجد ما مور بذلك وان ذهب البعض الى ان الكلام  
 في الازل لا يسمى خطابا حتى يحتاج الى مخاطب واقول في مرجوز هذا ان جميع  
 الاشياء ثابت في الحضرة العلمية فالخطاب المذكور ان كان الى معدوم ظاهرا لكنه  
 في الحقيقة الى موجود ثابت في نفس الامر الا يرى الى قوله تعالى وان من شئ  
 الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا ذهب بعض الاكابر قدس الله اسرارهم  
 الى ان الله تعالى اخرج الاشياء عن وجود لا عن عدم كما قالوا ثم اقول الى هذا اي الى  
 التوجيه المذكور في كلمة كن ذهب الامام فخر الاسلام على البرزوي وذهب الشيخ  
 ابو منصور الماتريدي واكثر المفسرين الى ان هذا الكلام مجاز عن سرعة الاجتداد  
 وسهولته على الله تعالى وكما قدوته تمثيلا للغائب اعني تأثير قدرته في المراد بالشاهد  
 اعني امر المطاع له مطيع في حصول الامور به من غير امتناع وتوقف ولا افتقار الى  
 مزاولته عمل واستعماله وليس هنا قول ولا كلام وانما هو وجود الاشياء بالخلق



والتكوين مقرنا بالعلم والقدرة والارادة وهو الظاهر من سوق الآية فقيه دليل على وجود صفة التكوين لله تعالى على ما حققناه في بحث التكوين وهو الذي يقول به المصنف (قوله ويؤيده قوله تعالى فقضاهن اه) اي خلقهن خلقا بادعيا واتقن امرهن فيكون القضاء حينئذ بمعنى الصنع والاحكام والاتقان فعلى هذا يكون من الصفات الفعلية ولهذا قال الشارح وهو عبارة عن الفعل اه فراده بيان انه من الصفات الفعلية بمعنى الاحكام لان معناه مركب منها كما يستفاد من ظاهر العبارة والقول بانه حينئذ يعني عنه الحكم بكون الافعال مخلوقة له تعالى اذ لا معنى لكونها بفعله الا كونها بخلافه فبرده قوله مع زيادة الاحكام لان كل فعل من افعال الله تعالى وان كان على زيادة احكام لكن زيادة الاحكام لم تلاحظ في قوله والله خالق لافعال العباد ووجهه ان الافعال هناك مضافة الى العباد وهمنا الى الله تعالى وهذا كاف في دفع الاستدراك وبهذا يدفع ما يهجم من ان بعض افعال العباد ليس على سبيل الاحكام فلو كان الله تعالى خالقا لافعال عبادهم يلزم ان يكون بعض افعاله تعالى واقعا بلا احكام لان الافعال المضافة الى العباد لا يلاحظ فيها الصنع والاحكام وان كانت ايضا على سبيل الاحكام لكونها بخلق الله تعالى وانما لم يحمل على معناه المصطلح عند الاشاعرة وهي ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء لئلا يلزم التكرار في الارادة هذا اعلم ان القضاء قد يذكروا براديه الامر كما قال الله تعالى وقضى ربك ان لا تعبدوا اي امر وقد يذكروا براديه الحكم كما في قوله تعالى فاقرض ما انت قاض اي احكم وقد يذكروا براديه الاعلام والتبيين كما في قوله وقضينا الى بني اسرائيل وقد يذكروا براديه الصنع والاحكام كما في هذه الآية على ما فصلناه فعلى الثلاثة الاول يكون مرجعه الى اتمام الشيء قولاً وعلى الرابع يكون عبارة عن اتمامه فعلاً كما قال الشارح في التلويح التحقيق ان القضاء اتمام الشيء اما قولاً كما في قوله تعالى وقضى ربك الاتعبدوا اي احكم او فعلاً كما في قوله تعالى فقضاهن اي خلقهن واتقن اه فلك ان تقول للقضاء بحسب اللغة اربعة معان على ما اشرنا اليه اولاً وهذا هو الباعث لما في شرح العمدة من جعل كونه بمعنى الامر مغايراً لكونه بمعنى الحكم ولكونه بمعنى الاحكام اذ لا شك في ان لكل منها معنى مغايراً للآخر وان لكل واحد منها ما يعنى به المتكلم وهو المدار لتعدد المدلولات وان كان مآل الكل راجعاً الى اتمام الشيء قولاً او فعلاً كما في التلويح فلا ينبغي للعاقل ان يحمل كلام شارح العمدة على الخطأ اعتراها بما في التلويح لان ما ذكره انما هو في مقام الاستدلال على ان الامر يفيد الوجوب فراجع (قوله فهو من الصفات الفعلية) سواء كان مرجعه الى تعلق التكوين كما عند مثبتيه او الى تعلق القدرة عقيب تعلق الارادة كما عند منكريه (قوله وفي شرح المواضع) اشارة الى ان له معنى آخر وان لم يناسب ههنا اشارة الى بقوله لكن التفسير به

ههنا اه قال في شرح المواضع اعلم ان قضاء الله تعالى عند الاشاعرة هو ارادته الازلية المتعلقة بالاشياء على ما هي عليه في ما لا يزال وقدره هو ايجادها ايها على قدر مخصوص وتقدير معين في ذواتها واحوالها واما عند الفلاسفة فالقضاء عبارة عن علمه لما ينبغي ان يكون عليه الوجود حتى يكون على احسن النظام واكمل الانتظام وهو المسمى عندهم بالعناية التي هي مبدأ لقيضان الموجودات من حيث جملتها على احسن الوجوه واكملها والقدرة عبارة عن خروجها الى الوجود العملي باسبابها على الوجه الذي تقر في القضاء واما ما قاله شارح الطوالع من ان القضاء عبارة عن وجود جميع المخلوقات في اللوح المحفوظ وفي الكتاب المبين مجمعة وبجمله على سبيل الابداع فليس معنى آخر غير ما ذكره الفلاسفة فان المراد بالوجود الاجمالي الوجود العلمي التعقلي الظلي وبالله المحفوظ هو الجوهر العقلي المجرد عن المادة وقد اخذه مما ذكره الشارح للاشارات حيث قال اعلم ان القضاء عبارة عن وجود جميع الموجودات في العالم العقلي مجمعة على سبيل الابداع والقدرة عبارة عن وجودها في موادها الخارجية مفصلة واحداً بعد واحد على ما نطق به قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه وما ننزله الا بقدر معلوم ولذا نقل المحشى المدقق كلام شارح الطوالع في بيان القضاء ولم يذكر كلام الفلاسفة فيه لان هذا عين مذهبهم فيه وبما حققناه ههنا يظهر ان القضاء ستة معان اربعة منها لغوية راجعة الى اتمام الشيء قولاً او فعلاً وخامسها مصطلح الاشاعرة وسادسها مصطلح الفلاسفة وان لم يتفطن له الفاضل السلكوني بقي ان الاول ان يحمل القضاء ههنا على ما هو المصطلح عندهم اذ المقام مقام بيان المصطلح واما لزوم التكرار فليس بمعذور لعدم تحاشي المصنف عنه ههنا قد عايننا حديثاً الا ان يقال جملة على ما حمل تصريحاً لرد المعتزلة اذ القضاء لو كان بمعنى الارادة الازلية لا يكون فيه رد على المعتزلة لانهم لا ينكرون كون افعال العباد بارادة الله قسرية او تقويضية واما اذا حمل على معنى الخلق فيحصل ردهم قطعاً ولعل هذا هو الباعث لما قال في شرح المواضع المعتزلة ينكرون القضاء والقدرة في الافعال الاختيارية الصادرة عن العباد وينسبون علمه تعالى بهذه الافعال ولا يستندون وجودها الى ذلك العلم بل الى اختيار العباد وقد رتبهم قافهم (قوله قيل عليه اه) يعني ان المراد بقضاء الله اما الفعل مع زيادة الاحكام واما ارادته المتعلقة بالاشياء وعلى التقديرين فهو صفة من صفات الله تعالى فلا معنى لوجوب الرضى بها بل المراد من وجوب الرضى هو وجوب الرضى بمقتضى تلك الصفة وهو المقضى فكيف يصح قوله دون المقضى الا يرى ان المبني اذا قال رضيت بقضاء الله يريد رضاه بما ورد عليه من البلاء لا بما قام بذات الله تعالى وهو القضاء فاصل الاعتراض اعني قوله لا يقال لو كان الكفر انه رد لكون جميع افعال العباد بقضاء الله مستدلاً بانه لو كان



كذلك لوجوب الرضى بالكفر وهو كفر والجواب منع الملازمة بسندان اللازم حينئذ هو الرضى بقضاء الله وهو ليس بكفر وانما الكفر هو الرضى بالمقضى الذى هو الكفر وليس ذلك باللازم وهذا الاعتراض كلام على السند المذكور فلا يجدى كثير تقع ولأن ان تقول انه اعتراض على مجرد التعبير في الجواب فهو مندفع بما حرره المحشى هذا وقد يجاب بمنع بطلان الملازم بان الرضى بالكفر انما يكون كفرا اذا رضى بكفر نفسه واما اذا رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والحق عدم الكفر اذا كان لا يستحسنه بل مجرد الانتقام من عدو الله الكافر الظالم كما قال الله تعالى حكاية عن موسى عليه السلام ربنا اطمئن على اموالهم واشدد على قلوبهم فلا يؤمنوا حتى يروا العذاب الاليم ويدل عليه ما قاله في التتارخانية من رضى بكفر نفسه فقد كفر ومن رضى بكفر غيره فقد اختلف المشايخ فيه والاصح انه لا يكفر بالرضى بكفر الغير ان كان لا يحب الكفر ولا يستحسنه اقول لا يحق ان الكلام ههنا انما هو في الرضى بكفر نفسه ولا شأن في كونه كفرا لافي الرضى بكفر غيره فلا وجه لبيان اختلاف المشايخ فيه ثم ان قول التتارخانية والاصح انه منظور فيه بل هو الصحيح لاحتمال لخلافه على ما تذل عليه حكاية موسى عليه السلام واما ما قيل حكاية تدل على انه يجوز الدعاء على الكافر ليموت على الكفر وهل يجوز الدعاء على المؤمن الشرير ليموت على الكفر فيه كلام لكن ذكر في المعالم ان موسى عليه السلام دعا على بلعم بسلب الايمان عنه وكان صاحب اسم الله الاعظم وقد دعا على موسى عليه السلام حتى بقي في التيه اربعين سنة فاستجاب الله تعالى دعاء موسى ومات بلعم على الكفر انتهى فقيه ما فيه لانا لانسلم ان موسى عليه السلام دعا عليه حال كونه مؤمنا وادى كفر اشد من كفر عالم باسم الله الاعظم دعا على النبي المأمور لانه عين الاذى وعين السب فالحق ان موسى عليه السلام انما دعا عليه بعد كونه كافرا وان اقتضى ظاهر الحكاية المنقولة هناك انه دعا عليه بالكفر حال كونه مؤمنا وان الدعاء بالكفر انما يكون على الكافر ليموت على كفره لا على المؤمن ليموت كافرا ومثل التوجيه المذكور نقص في شأن موسى عليه السلام نسأل الله العصمة (قوله فالصواب اه) يعني ان الصواب في تقرير الجواب ان يقال الرضى بالكفر انما يكون بالنظر الى ذاته واما بالنظر الى انه مقضى بقضاء الله وواقع من طرفه فالرضى به من هذه الحيثية ليس بكفر فالواجب ان يقول الرضى انما يجب بالمقضى من حيث انه مقضى لامن حيث ذاته فاللازمة المذكورة ممتنعة لان اللازم حين كون الكل بقضاء الله انما هو وجوب الرضى بالمقضى من حيث هو مقضى وهو ليس بكفر والكفر هو الرضى بالمقضى من حيث ذاته وذلك باللازم (قوله وانت خير بان رضى القلب بعقل الله) على تقدير كون القضاء عبارة عنه بل يتعلق صفته تعالى ايضا على تقدير كونه عبارة عن الارادة الازلية

بملاسترة فيه لان الرضى به لازم قطعاً وهو الذى اعتنى به الشارح وان انكره القائل ثم ان الرضى بكل منهما يستلزم الرضى بالمنع لان القضاء اذا كان عبارة عن الفعل فوجوب الرضى به يستلزم وجوب الرضى بالمفعول من حيث هو مفعول اعنى المفعول الصادر عن الفاعل بسبب ذلك الفعل وكذا اذا كان عبارة عن الارادة فوجوب الرضى بها يستلزم ايضا وجوب الرضى بالمنع لان الرضى به من حيث هو متعلق ضرورة ان وجوب الرضى بالمتعلق يستلزم وجوب الرضى بالطرفين اعنى الفاعل والمفعول المتعلق لامن حيث ذات ذلك المفعول مع قطع النظر عن كونه متعلقا ولا من سائر الحثيات مثل كونه قائما بالعبد وكونه محلا له وغير ذلك فاللازم من كون الكل بقضاء الله تعالى هو وجوب الرضى بالمتعلق من الحيثية المذكورة وهو ليس بكفر بل الكفر انما هو الرضى بالمتعلق من حيث ذاته ومن سائر الحثيات لامن حيث انه متعلق بل الرضى به واجب كما وجب الرضى بالقضاء ذاته لانك قد عرفت ان وجوب الرضى بالقضاء يستلزم وجوب الرضى بالمقضى من حيث انه مقضى فحاصل كلام الشارح حينئذ والرضى انما يجب بالقضاء المستلزم لوجوب الرضى بالمقضى من حيث انه مقضى دون المقضى من حيث ذاته ولا من سائر الحثيات فيكون هذا عين الصواب الذى ذكره القائل وانما قرر الشارح بما قرره لان الرضى الاول هو الاصل وهو المنشأ للثاني من حيث انه يستلزمه قطعاً قد سلك رجه الله طريقة البرهان وهو فن من البلاغة مع الاشارة الى ما هو الاصل ولما كانت هذه الصفة اعنى القضاء منشأ الانوار المختلفة كانت مظنة ان يعترض العباد فيها فلذلك اختص وجوب الرضى بها وقالوا يجب الرضى بالقضاء والافكل صفاته تعالى وكذا ذاته تعالى يجب الرضى بها وبتعلقاتها (قوله فليتأمل) لعله اشارة الى ان كلام الشارح وان اول بما ذكر لكن الظاهر ما ذكره القائل لانهم انما قالوا بوجوب الرضى بالقضاء دفعا لاعتراض العباد على الامار المتلازمة كما عرفت واما نفس القضاء الذى هو عبارة عن الصفة فلا يعترض فيها العباد وهو ظاهر وانما اعتراضهم على المقضى الصادر من الله تعالى فالظاهر ان يقول كما قاله القائل وهذه العبارة وان اشتهرت كذلك فيما بينهم لكنها مؤولة بما ذكره القائل قال في المواقف بعد ذكر الجواب بالعبارة التى ذكرها الشارح والحاصل اى حاصل الجواب ان الانكار المتوجه نحو الكفر انما هو بالنظر الى المحلية لا الى الفاعلية يعنى بالنظر الى كون العبد محلا له ومتصفاه به وقائما هو به لا بالنظر الى كون الله تعالى موجدا اياه وفاعلا له وقال الشريف في توضيحه يعنى ان للكفر نسبة الى الله تعالى باعتبار فاعليته له وايحاده اياه ونسبة اخرى الى العبد باعتبار محليته له واتصافه به وانكاره باعتبار النسبة الثانية دون الاولى والرضى بالعكس اى الرضى انما هو باعتبار



النسبة الاولى دون الثانية والفرق بينهما ظاهر وذلك لانه ليس يلزم من وجوب الرضى بشئ باعتبار صدوره من قاعله وجوب الرضى به باعتبار وقوعه صفة لشيء اذ لو صح ذلك لوجب الرضى بموت الانبياء وهو باطل اجماعا هذا كلامه فقد صرح العضد الشريف ان وجوب الرضى انما هو بالمقضى من حيث صدوره من الله تعالى وان عبارة القوم ههنا لا تخلو عن مسامحة والمراد منه ما حرراه ثم انه لا نزاع بين المعتزلة في وجوب الرضى بصفات الله تعالى على تقدير وجودها وبالعلاقات وانما النزاع في كون افعال العباد من الله ووجوب الرضى بها باعتبار صدورها من الله فكان ينبغي ان يصرح ههنا بما هو محل النزاع فكان حاصل البحث حينئذ انه لو كان الكل بقضاء الله وكان الكل صادرا منه تعالى لوجب الرضى بالكفر لانه صادرا منه تعالى حينئذ مع ان الرضى بالكفر كفر اتفاقا فحاصل الجواب حينئذ ان وجوب الرضى انما هو بالكفر المقضى الصادر من الله تعالى حينئذ اى حين اذ كان الكل صادرا منه تعالى وذلك ليس بمحذور وانما الكفر هو الرضى بالكفر من حيث ذاته ومن سائر الحينيات فعلى هذا كانت عبارة القوم خارجة عن محل النزاع وان استلزم ما هو محل النزاع فاغتنم (قوله قالت المعتزلة) في دفع لزوم مغلوبيته تعالى حين اراد ايمان الكافر وطاعة الفاسق ولم يقع كما اورده اهل السنة ذلك عليهم بل الجحوص اورده فضلا عن اهل السنة على ما هو مقتضى الحكاية المذكورة انه تعالى اراد من العباد ايمانهم رغبة واختيارا لا جبرا واضطرارا يعنون ان الله تعالى يرغب في ايمانهم ويرضى عنه ولا يجبرهم على ذلك بخلاف ما عند اهل السنة فانهم قالوا ان الله تعالى اراد ايمان المؤمن وكفر الكافر جبرا واضطرارا لا رغبة واختيارا فقط فلذا لم يتخلف عن الارادة فعلى ما ذكره المعتزلة لا يلزم مغلوبيته تعالى اذ لم يقع ايمان الكافر وطاعة الفاسق الذى اراده تعالى منه رغبة واختيارا هذا كما ان الملك اذا اراد من القوم ان يدخلوا داره رغبة فلم يدخلوا فلا تلزم ههنا مغلوبيته وعدم وقوع المراد اذ لم يرده قطعا هذا ولك ان تقول مرادهم ان الله تعالى اذا اراد ايمان العباد برغبتهم واختيارهم لا يكونون مجبورين في ذلك ومآل الوجهين واحد بل الوجه الاول اولى بالسوق وانسب لما ادعوه من اثبات الارادة لله تعالى وحاصله ان مثل هذه الارادة ازادة تفويضية يجوز فيها تخلف المراد عن الارادة من غير لزوم محذور ههنا (قوله وليس بشئ) يعنى ما قالت المعتزلة في التقصى عن لزوم المحذور المذكور ليس بشئ اذ عدم وقوع هذا المراد نوع نقص ومغلوبية ولو سلم فلا قل من الشناعة التي ادعاها الشارح و اى شناعة اعظم مما يقع مراد العبيد والخدم ولا يقع مراد السيد والظاهر انه لا يصبر على ذلك رئيس قرية من عباده فضلا عن الله جل جلاله كذا في شرح المقاصد ثم قال وكيف في هذا مغلوبية ونقصه هذا وبهذا ظهر ان عدم وقوع المراد حينئذ نوع نقص ومغلوبية

وان المراد من الشناعة في عبارة الشارح هو هذا لا ما يستفاد من تقريره من انه اذا لم يكن هنا نقص ومغلوبية لوجد الشناعة ايضا على ما اثرنا اليه في تقرير كلامه فالظاهر ان يقال ان عدم وقوع المراد نوع نقص يستلزم الشناعة فافهم واما ما قيل انهم يقولون انه تعالى اراد فعل العبد بواسطة اختياره بمعنى استحسان صدوره الفعل عنه باختياره وامره بذلك فلا يلزم الجزم حينئذ فحاصل مذهبهم هو انكار الارادة في افعال العباد وهو يوافق انكارهم قضاء الله تعالى فاقاله الشارح حتى انه اراد من الكافر ايمانه لا يوافق اصلهم وان صدر عن بعض المعتزلة ففيه ما فيه لانهم انما انكروا قضاء الله تعالى فيها بمعنى ان الافعال صادرة من العباد لا من الله تعالى ولا يتكرونها قضاء الله تعالى بمعنى الارادة فيها ثم ان الكتب مشحونة بان ارادة الله تعالى عند المعتزلة قسمان قسرية وتفويضية الا يرى انهم قالوا الامر والارادة واحد وكل العباد مأثور بالايان فيكون ايمان الكل مراد الله تعالى وما ذلك الا ان الله تعالى اراد ايمانهم وان كان رغبة واختيارا ولعمري ان فساد هذا الكلام اظهر من ان يخفى الا يرى قوله ايضا في الحكاية ان الله تعالى يريد اسلامك وليكن الشياطين لا يتكرونها فانظر كيف اثبت عمرو بن عبيد ارادة الله تعالى اسلامه فلذلك الزمه الجوسى حيث وقع مراد الشياطين ولم يقع مراد الله فكان مغلوبا ولو لم يكن لله تعالى ههنا ارادة لم يلزمه الجوسى هذا وبهذا ظهر فساد ما قاله المحشى المدقق ايضا من ان مقصود الجوسى التخيرية به لانه قائل بارادته كازعم البعض على ما يدل عليه قوله ما الزمنى احد مثل ما الزمنى مجوسى انتهى لان الجوسى وان لم يكن قائل بان الله تعالى اراد اسلامه على ما يستفاد من سوق كلامه لكنه يقول به لغرض الزام القائلين به انهم ربما يستلزم الازام التخيرية لكنه انما يحصل الكل اذا قال المزمع ما ذهب اليه الخصم (قوله وقيل) اى في دفع الشناعة عنهم انه لا يفهم من الارادة الغير المجبرة الا الرضى والحجة فكما يجوز تخلف المرضى عن الرضى كذلك يجوز تخلف المراد عن الارادة فلا شناعة فيه اذ لا شناعة في تخلف المرضى عن الرضى وهو مذهب اهل السنة بعينه لانهم يجوزوا تخلف المرضى عن الرضى لانهم يقولون ان الله تعالى يرضى عن ايمان الكافر ولم يقع المرضى اعنى الايمان فكما لا شناعة فيه لا شناعة على المعتزلة ايضا (قوله وهو) اى ما قيل كلام حال عن التحصيل اذ الرضى عند المعتزلة عين الارادة مطلقة فكمما يجوز التخلف في احدهما يجوز التخلف في الاخر لكن لما كان التخلف في الارادة مستلزما لنوع نقص كان التخلف في الرضى ايضا كذلك فلا يتقنع التوجيه المذكور في دفع الشناعة عنهم وعند اهل السنة الرضى هو الارادة مع ترك الاعتراض او نفس الترك فلذلك جاز التخلف في الرضى لانه امر قد يجمع تعلق الارادة كما في صورة ايمان المؤمن فانه مراد الله تعالى ومرضى له وقد لا يجمع معه كما في صورة ارادة كفر الكافر



فانه بارادة الله تعالى لا برضاه اذ لا يرضى لعباده الكفر فقد وقع التخلف هنا في الرضى حيث ان رضاه انما هو في ايمانه لكنه لم يقع الايمان الذي هو المرضى بل وقع الكفر الذي اراده لحكم ومصلح لا يحيط بها العلم الله تعالى فتخلف المرضى عن الرضى جائز من غير لزوم نقص لان ذلك لحكم لانعلمها نعم تخلف المراد عن تعلق الارادة نقص عندهم لاستلزامه مغلوبيته تعالى فلا يجوز ذلك التخلف في حقه تعالى عندهم وبالجمله الرضى عند المعتزلة عين الارادة والتخلف في الكل جائز عندهم واما اهل السنة فهو اما مركب من جزئين ولا يلزم من انتفاء جزء منهما انتفاء الكل الاعتراض انتفاء الجزء الآخر اعني الارادة فالمتنى في صورة ارادة ايمان الكافر انما هو ترك الاعتراض لا الارادة لئلا تلزم المغلوبية عليه واما نفس ترك الاعتراض وهو مغاير للارادة فلا يلزم من انتفاء هذا في صورة ارادة ايمان الكافر انتفاء الارادة فلا يمكن اتحاد المذهبين في هذا وظاهر اختلال ما قيل ايضا في دفع الشناعة من ان لهم ان يقولوا ان الارادة التعويضية هو الامر والطلب ولاشئ ان مخالفة امره تعالى لا تستلزم النقص والمغلوبية اتفاقا بيننا وبينهم انتهى لان الامر عندهم عين الارادة فتخلف المأمور عن الامر عين تخلف المراد عن الارادة فيلزم النقص والمغلوبية قطعاً نعم لو كان الامر عندهم كما هو عند اهل السنة اعم من طلب المأمور به سواء كان مراداً اولاً لما كان في مخالفة مضرة وهل الكلام الا في ذلك والحق انهم اما ان ينكروا ارادة الله تعالى افعال العباد وهو خلاف ما قرر في كتبهم على انه يخالف النصوص القاطعة ايضا مع انه اذا لم تكن افعال العباد بارادة الله تعالى عندهم كما زعمه البعض كما سبق يلزم ان لا تكون افعال العباد معلومة له تعالى اذ لا عندهم وهذا واضح حينئذ لزوما وهو فاسد عندهم الا ان يبنى الكلام حينئذ على مذهب بعض منهم وهو ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها واما ان يعترفوا بارادة الله تعالى اياها فيلزم النقص والمغلوبية (قال الشارح ونحن نعلم ان الشئ قد لا يكون اه) يعني انا نعلم قطعاً ان الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى وبأمر به وقد يكون مراد الله تعالى وينهى عنه لحكم ومصلح يحيط به علم الله تعالى اولاً انه لا يستل عمياً يفعل فيما أمر بما لا يريد ويريد ما ينهى عنه وذلك العلم اما بدوي يشهده الوجدان الصادق وان نازع فيه الجهلة من المعتزلة لانه اذا كان الله تعالى مالك الاطلاق ولم يكن في ملكه من ينازعه وتساءل عنه يكون الكل بتصرفه وارادته واما نظري حاصل من مخالفة ارادتنا امرنا ونهينا لانا أمر في بعض الاوقات بما لا نريده ونهى في بعض الاحيان عما نريده وهم كذا لما هنالك من داع وهكذا قد لا يكون مراد الله تعالى وبأمر به وقد يكون مراد الله وينهى عنه لحكم ومصلح فعلى هذا الاحتمال يكون في كلام الشارح مقدر وهو المقيس عليه ترك لظهوره وقد اشار الى هذا المقدر المطوى بقوله

بقوله

بقوله الا يرى ان السيد اه فان دفع ما قاله بعض الافاضل من انه ان اراد بقوله ونحن نعلم اه اي نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراداً لنا وانما خبره لداع ويكون حينئذ قوله الا يرى ان السيد اه تنويراً له فلا يصح تعليله بقوله لحكم ومصلح ولا بقوله اولاً انه لا يستل عمياً يفعل اه وان اراد به اننا نعلم الشئ قد لا يكون مراد الله تعالى وبأمر به فلا يصح ايضا لانه اول المسئلة والمقصود ههنا انما هو التمسك بما نعلم من غير نزاع فالصواب ان يقال نحن نعلم ان الشئ قد لا يكون مراداً وبأمر به وقد يكون مراداً وينهى عنه الا يرى ان السيد اذا اراد اظهر عاصيان عبده بأمره بالشئ ولا يريد منه قاله تعالى بأمر بما لا يريد لحكم ومصلح اه وكأنه المراد بما قال وان وقع في تحريره الاختلال انتهى منقحاً وقد عرفت تقرير كلام العلامة من وجهين عقل ذلك الفاضل عن واحد منهما وغير الاخر الى الاختلال فبعد وضوح الحال لا يلتفت الى مثل هذا الجدال (قوله اوبلاً تأثير لقدرته) وهو مذهب الاشعرى فانه يقول ان الله تعالى قد اجري عاداته بانه يوجد في العبد قدرة واختياراً فاذا لم يكن ههنا مانع او جدي فيه فعليه المقدور مقارناً لهما فيكون فعل العبد مخلوقاً لله ايداعاً واحداً ومكسوباً للعبد والمراد بكسب العبد اياه مقارنته اقدرته وارادته من غير ان يكون هنالك تأثير ومدخل في وجوده سوى كونه محلاً له كذا في شرح المواقف والذي يستفاد من تقرير الشارح مذهب الشيخ انه ليس لقدرة العبد تأثير لكن لهما مدخل في وجوده وقد نبه عليه بعض الافاضل (قوله قدرة العبد فقط بلا ايجاب اه) لا يقال عدم الايجاب والاضطرار انما هو بالنسبة الى نفس القدرة واما مع تمام الشرأ قط من الارادة وغيرها فليس الا الايجاب والاضطرار وهو لا ينافي الاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في قواعد العقائد ان مذهب الحكماء والمعتزلة ان الله تعالى يوجب للعبد القدرة والاختيار وهما توجبان وجود المقدور اه فكما انه لا فرق بينهما في الايجاب بالنظر الى تمام الشرأ قط كذلك لا فرق بينهما في القول بالاختيار بالنسبة الى ذاته ولذا قال في الشرح الجديد للتجريد مذهب الحكماء والمعتزلة الى انها واقعة بقدرة العباد على سبيل الاستقلال بلا ايجاب بل باختيار وبالجمله فلا فرق بين الحكماء والمعتزلة في القول بالايجاب والاختيار وان كان بينهما فرق باعتبار ان خلق القدرة والارادة في العبد عند المعتزلة على سبيل الاختيار وعند الفلاسفة على سبيل الايجاب لانا نقول صدور الاشياء عن فواعلها عند الحكماء منوط باستعدادات متباينة على اتم قالوا الفايض واجب عند استعداد القائل فعندهم كما يكون صدور قدرة العبد بطريق الايجاب كذلك يكون صدور الفعل عن العبد بطريق الايجاب عند تمام الاستعداد واما عند المعتزلة فيكون صدور الفعل ولو عند تمام الاستعداد بطريق الاختيار لانهم لما قالوا يكون الواجب تعالى فاعلاً مختاراً يكون كل فاعل



عندهم مختار بمعنى ان صدور آثاره عنه يكون بطريق الاختيار وان كان ذلك  
الصدور واجبا كما عند تمام الشرائط والتزاع بين الفلاسفة والمتكلمين انما هو  
في ان الوجوب مقدم على الصدور كما هو عند الحكماء على ما قالوا كل ممكن محفوف  
بوجوبين سابقين ولا حق وان الوجوب غير مقدم على الصدور وان كان يجب صدوره  
عند وجود العلة التامة كما هو عند المتكلمين والحق انه لا نزاع لاحد في ان المعلول يجب  
صدوره عند وجود العلة التامة وانما النزاع في ان اليجاب ووجوب المعلول من جملة  
العلة التامة كما ذهب اليه الفلاسفة وليت شعري كيف خفي مثله على الشارح ومن  
تبعه حتى زعموا ان مذهب المعتزلة مع الفلاسفة كما اشار اليه في شرح المقاصد  
تعالى في قواعد العقائد وبما حققنا ظاهرا واختلالا ما قاله شارح التحرير ايضا من ان  
المعتزلة والحكماء متفقون في ان صدور الافعال عن العباد بطريق الاختيار وان  
وجهنا بان هذا بالنسبة الى ذاته لان الشيء اذا لم يتم استعدادا لم يمكن صدوره  
عن الفاعل عندهم حتى يمكن القول هنا بالاختيار واذا تم استعدادا يكون صدوره  
عنه اجبا عندهم وعند المتكلمين اختيارا على ما حققناه فكل مما في قواعد العقائد  
وما في الشرح الجديد مختل والصواب ما اشار اليه الفاضل المحشي كما اشار اليه صاحب  
المواقف (قوله وهو مذهب الفلاسفة) لا يقال هذا مبني على ظاهر كلامهم واما  
تحقيق مذهبهم فهو انه تعالى فاعل الحوادث كلها وان المراتب شروط معدة لافادة  
المبدأ على ما صرح به في شرح الاشارات حيث قال ان الكل متفقون على صدور  
الكل منه جل جلاله والوجود معلول له على الاطلاق وان تساهلوا في تعاليمهم  
ومقالاتهم وما نقل عن افلاطون من ان العالم كرة والارض مركزا ولا فلا  
قسي والحوادث مهام والانسان هدف والله الراي فابن المقريش عبر بذلك ايضا لانا  
نقول لا ترضى بذلك كلامهم وطورهم وكيف وكتب علماء الكلام مع تنقيدها في هذا  
المرام مصرحة بخلاف هذا الادعاء بل صرح بخلافه الكتب المعتمدة عليها في  
مذهب الحكماء مع ان الحكمة الشائعة في بلاد الاسلام انما هي من كتب الفارابي  
وابن علي كما ذكره الامام حجة الاسلام وهل يرضى بمثل هذا التوجيه ذاك الشيخان  
كما لا يخفى على من له بصيرة وان وما ذكر من كلام شارح الاشارات للتأيد فهو ومثله عند  
من له رأي سديد نعم ان بعضا من المتفلسفة ومن يلحس من فضلات الفلاسفة قد يقول  
في مثله هذا من نصريحاتهم واشاراتهم ويسلك سبل التأويل بما تأتي عنه عباراتهم  
مع ان الطريق الاقوم حل المحتمل على الحكم فشمز ذلك التأويل ذيل الطالاب الى  
الباطل فظنوا ان ما نقل عنهم مما ظاهره باطل له معنى وجيه ومحمل صالح لا يعرفه  
الا افاضل وهذا قسنة في الدين يزول بها الاعتقاد اليقين مع ان قول ما عدا النبي  
الاخف صلى الله عليه وسلم بما يجب اجراؤه على مقتضى ظاهره عند الفاضل الادين

الاعلم ولو صرح منهم بهذا التصريح فهذا تليس منهم ونسرعن القبيح عصمنا  
الله عن التأويل لقول من قوله في تضليل والحق ان الفلاسفة الخدلة اعداء الانبياء  
الكرام البررة كيف وهم ذهبوا الى قدم العالم وانكروا حشر الاجسام مع ان  
الانبياء اتفقتوا لتحقيق هذين الامرين ومعلقتهما وما يؤول اليه الامر في الدنيا  
والآخرة ويبان سبب النجاة فيهما فبعد هذا كيف يزعم عاقل ان هؤلاء السفهاء  
الاشقياء يتحدون في هذا الاعتقاد مع الجماعة السعداء وما ذلك التأويل الا لدفع العار  
عن انفسهم بسبب اشتغالهم بعلومهم فيا ليتهم لم يشتغلوا وباليتم سكتوا وما نطقوا  
قدّر الذين لا يعلمون في خوضهم يلعبون وما نقل عن افلاطون فلعنه غير ثابت اوله  
محمل غير هذا يعرفه القطن (قوله والمروي عن امام الحرمين) قال في شرح المقاصد  
هذا القول عن الامام وان اشتهر في الكتب الا انه خلاف ما صرح به في الارشاد وغيره  
حيث قال ان الخالق هو الله تعالى لا خالق سواه وان الحوادث كلها حادثه بقدرته  
تعالى من غير فرق بين ما يتعلق بقدره العباد وما لا يتعلق واقول يحتمل ان يكون  
مراده بما صرح به في الارشاد هو تحقيق ما ذهب اليه الحكماء كما ذهب اليه الطوسي  
ومن تبعه وعلى هذا يدفع التناقض بين كلامه حيث ان المروي عنه مبني على ما هو  
المشهور عن الحكماء وما في الارشاد مبني على تحقيق مذهبهم لكن قد عرفت ما في هذا  
التحقيق وكعبه عالي عن ان يحيل الى مثل هذا التأويل وتحقيق كلامهم فالصحيح  
ما في الارشاد وهو الذي ذهب اليه اهل السنة (قوله او مجموع القدرتين على ان يؤثر  
اه) يحتمل على هذا ان تكون قدرة الله تعالى مؤثرا تاما وقدرة العبد جزء المؤثر  
ويحتمل ان يكون بالعكس ويحتمل ان يكون كل منهما جزءا للمؤثر ويكون المجموع  
مؤثرا تاما والظاهر هو هذا وفي الاولين ما فيهما واما ان كون كل من القدرتين مؤثرا  
تاماهو وان اشتهر عن الاستاذ حيث انه نقل عنه من انه يجوز فوارد العلتين  
المستقلتين على معلول واحد شخصي لكنه باطل لاستلزام التوارد المحال في تخريج  
مذهبه ثلاثة احتمالات والحق كون المجموع علة واحدة عنده ثم ان مذهب الاستاذ  
هو الذي ينسب الى الماتريدية على ما هو المفهوم من كلام المحشي ههنا وهو اللازم  
لتحقيق صدر الشريعة في التوضيح وصرح به بعض المحققين ايضا فلا يلتفت الى قول  
من جعل مذهب الماتريدية مقابلا لمذهب الاستاذ كما لا يلتفت الى قول من جعل  
مذهب القاضي مندرجا في مذهب الماتريدية (قوله بان يجعل موصوفا اه) كما في لطم  
اليتيم تأديبا وايداء فان ذات اللطم واقع بقدرة الله تعالى وكونه طاعة على الاول  
ومعصية على الثاني بقدرة العبد ويرد عليه انه ان اراد ان قدرة العبد مستقلة في ايجاد  
وصف الطاعة والمعصية فيلزم كون العبد موجد لبعض الاشياء فيلزم عليه ما لزم  
على المعتزلة وان اراد ان قدرة العبد مدخل في ذلك الوصف فهو بالنسبة الى العبد



طاعة ومعصية كما وجهه الدواني حذرا عما يلزم المعتزلة فقيه ما فيه ايضا لانه كان  
 لقدرة العبد مدخلا في ذلك الوصف كذلك لها مدخل ايضا في اصل الفعل على ما هو  
 مقتضى البراهين فلم عدل عن مذهب جمهور اهل السنة على ان ذلك الوصف امر  
 اعتباري لا وجود له في الخارج بل هو عبارة عما يلزم فعل العبد باعتبار الموافقة  
 والمخالفة فكيف يكون اثر القدرة والذي يحظر بالمال ان القاضي ممن يقول بالحال  
 ولا شك ان قدرة العبد موصوفة بامور لا موجودة ولا معدومة من جملتها ذلك  
 الوصف الاعتباري المقصوده انه ليس لقدرة العبد تأثير في شيء سوى المدخلية  
 او المحلية وان اتصف فعل العبد بتلك الاوصاف الاعتبارية فتلك الاوصاف مستندة  
 الى قدرة العبد وان لم تنشأ منها كما ان كثير من الامور الاعتبارية مستندة اليها وان لم  
 تنشأ منها ثم ان استندائها الى قدرة العبد على الطريق المذكور لا ينافي استندائها الى  
 قدرة الواجب تعالى ايضا كما قيل بذلك في كل الامور الاعتبارية على ما حققه المصدر  
 في التوضيح فعلى هذا ان زعم الاشعري ان تلك الاوصاف صادرة من الله تعالى كما  
 هو الظاهر من قوله بصدور اختيار العبد من الله تعالى يكون مذهب القاضي  
 مقابلا لمذهبه وان اتحد معه في نفي التأثير عن قدرة العبد وان زعم ان تلك الاوصاف  
 غير صادرة من الله تعالى ولا من قدرة العبد وان اتصف فعله بها فذهبه بعينه  
 مذهب الاشعري لكن الظاهر هو الاول وعلى كل تقدير فذهبه مقابل لمذهب  
 الاستاذ والماتريدية وان جادل فيه بعض الافاضل من جهة ان القاضي قائل بالحال  
 كما هو مدار تحقيق مذهب الماتريدية (قوله والمقصود ههنا) اي المقصود في هذا المقام  
 الذي عقد لبيان معتقداهل السنة بكلا فرقيه اعني الاشعرية والماتريدية ان للعبد  
 فعلا ينسب الى قدرته سواء كانت جزأ المؤثر وهو الذي ذهب اليه الماتريدية وان  
 اشتهر انه مذهب الاستاذ اذ لا فرق بينهما كما حققناه او مدارا محضاً كما هو عند  
 الاشعري ولذا عبر المصنف بعبارة تخص هذين الطائفتين وتنفى ما عداهما فان قوله  
 وللعباد افعال يرد الجبرية والقاضي اما الاول فلانه لا افعال للعباد عندهم بل هم  
 بمنزلة الجادات واما الثاني فلان ما للعباد عنده هو اوصاف الافعال لانفسهم او قوله  
 اختياري يرد الحكم اذا افعال عندهم ايجابية لا اختيارية واما المعتزلة لخارجة  
 عن صدد البحث بقوله والله خالق اه هذا ينبغي ان يقرر ويرد عليه ان القاضي من اهل  
 السنة ايضا فيبغي ان لا يخرج من هذا المقام فكيف يرد قوله وللعباد اه الا ان  
 يدور ذلك في مذهب الاشعري لانه متقدمه في ان قدرة العبد غير مؤثرة في الفعل  
 والظاهر انه لا ينكر المحلية كالاشعري فان كان قوله وللعباد اه متنا ولا مذهب  
 الاشعري يكون متناولا ايضا لمذهب القاضي واما كون قدرة العبد موصوفة بان  
 يجعلها طاعة او معصية عنده فلا ينافي شمول العبارة لمذهبه فافهم (قوله ويجب ان

يعلم اه) اعتذار عن تخصيص الافعال الاختيارية بالعباد اذ الظاهر ان لجميع  
 الحيوانات افعال اختيارية لكن كون الكل متحركا بالارادة وتفصيل المذاهب كما  
 في السابق الا ان بعض الاول وهو قوله ولانه لو لم يكن للعبد فعل لما صح تكليفه اه  
 لا يجري الا في العباد المكلفين فلذا خص العباد بالذكر هذا وفيه انه حينئذ يكون  
 الدليل قاصرا اذ من العباد ما لا يكون مكلفا الا ان يقال لا قائل بالفصل ويمكن ان  
 يقال مدار اثبات الافعال الاختيارية انما هو الاثابة والعقاب ولذا صرح المصنف  
 بقوله يشاؤون ويعاقبون واعل هذا هو مدار التخصيص (قوله فيه نظر مر ذكره) وهو  
 ان الثواب والعقاب فعل الله تعالى وتصرف له فيما هو خالص حقه فلا يستل عن  
 لميتها بان يقال لم ترتب الثواب والعقاب على ذلك الفعل كما لا يقال لم ترتب الاحراق  
 عقوب مساس النار فلا يرد ما قيل ان الكلام ههنا في ترتب استحقاق الثواب  
 والعقاب لا في انفسهما كما في السابق انتهى اذ لا معنى لكون نفس الثواب والعقاب  
 مما يتصرف فيهما بل معناه ان يترتب ذلك على اعمال العباد في ان الجبرية بفرقتها  
 لا يقولون بالاستحقاق بل الثواب عندهم فضل من الله والعقاب عدل منه وما في  
 السابق هو هذا لا ما اشار اليه ههنا بل الظاهر ان الماتريدية لا يقولون بالاستحقاق  
 ايضا فالاولى ان يترك ههنا قيد الاستحقاق ويورد النظر السابق ههنا فافهم واما  
 ما قيل لوجه تخصيص النظر بهذا بل يتجه ايضا على لزوم عدم صحة التكليف لانه  
 مثله لانه اذا جاز من الله تعالى ترتب استحقاق الثواب والعقاب حينئذ يصح منه  
 التكليف ايضا لانه لا يستل عما يفعل فقيه ما فيه اذ التكليف يقتضي كون المكلف  
 به في قدرته اذ لا يجوز التكليف بما لا يطاق بخلاف الثواب والعقاب فانه فضل او عدل  
 منه تعالى ومن انكر هذا فقد كابر (قوله وقد يرد ايضا) اي كما يرد عليهم لزوم بطلان  
 تكليف الجاد يرد ايضا عدم فائدة التكليف لانه اذا لم يكن للعبد فعل اصلا ما كان  
 للتكليف فائدة وهو ظاهر يعني ان كان مذهبهم لكن كون مردودا بلزوم عدم صحة  
 التكليف كذلك يكون مردودا بلزوم عدم فائدة التكليف ولا يرد بهذا على الاشعري  
 المسائل من الجبرية يعني لواقم هذا الدليل حينئذ عليهم تكون الملازمة ممنوعة لانا  
 لانسلم لزوم عدم فائدة التكليف لجواز ان يكون التكليف داعيا لاختيار العبد الفعل  
 وان كان الاختيار عندهم من الله تعالى فيخلق الله تعالى الفعل عقبيه عادة وباعتبار  
 ذلك الاختيار المرتب على الداعي ترتبا عاديا يصير الفعل طاعة او معصية وعلامة  
 للثواب والعقاب كذا في شرح المقاصد وحاصل كلامه ان الدليل ان قرر بما قرره الشارح  
 يقوم على الجبرية والاشعرية وان قرر بلزوم عدم فائدة التكليف يقوم على الجبرية  
 لا على الاشعرية فافهم الفرق بين التقريرين والورود على الاول وعدم الورود على  
 الثاني ولا تقع في الاشتباه (قوله هذا بيان الجبر وعدم التمكن اه) دفع لما يورد من ان



هذا السؤال والجواب تكرر لما سبق من قوله فان قيل فيكون الكافر مجبوراً اه  
لان حاصلهما ان العبد مجبور في افعاله فلا يصح تكليفه بشيء اذ التكليف يقتضي  
الاختيار وحاصل الدفع ان ما سبق بالنسبة الى الموجودات فقط وهذا يعنى الموجود  
والمعدوم لانه اخذهما تعلق العلم والارادة بوجود الفعل وبعدمه ثم انه فصل ههنا  
في السؤال والجواب ما لم يفصل في السابق حيث اورد على الجواب ايراد يلزم وجوب  
فعله الاختياري او امتناعه واجاب عنه بالمنع والنقض والسابق عار عنه فلا تكرر  
ولكن ان تقول الفرق بينهما ان ما سبق اعتراض على كونه تعالى خالقاً لافعال العباد  
بارادته فضاءه وقدره بانه يلزم عدم صحة تكليف الكافر بالايمان لوقوع ضده بارادته  
تعالى فيكون الكفر واجباً والايمان متمنعاً والتكليف بالمتمنع غير واقع وهذا اعتراض  
على كون العبد مختاراً في فعله بان الطرف الذي تعلق علمه تعالى وارادته تعالى به يكون  
واجب الوقوع فيكون الطرف الآخر واجب الارتفاع مع ان المختار يجب ان يكون  
متمكناً من الفعل والتروك ولا يمكن مع الوجوب والامتناع هذا ولعل هذا هو مراد  
ما قيل في الفرق بين المقامين من ان ما سبق ابطال لتعميم الارادة بلزوم الجبر على ما هو  
ظاهر تفريع قوله سابقاً فيكون الكافر مجبوراً اه وهذا اثبات للجبر على مدعى  
التعميم على ما هو ظاهر قوله ههنا بعد تعميم علم الله تعالى وارادته بينهما بونين  
واقول لا يخفى ان كلامهما لا يدفع التكرار لاتحاد ما لهما على ما لشرنا اليه فالوجه  
ما اشار اليه المحشي فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل من ان الفرق بما ذكره  
واهى ومع ذلك خفي كما لا يخفى على كل ذكي وغبي نعم في كون الكفر والفسق من  
الموجودات كما هو مبنى الفرق الذي اشار اليه كلام لان الكفر عدم الايمان والفسق  
عدم الطاعة لكنه بنى ذلك على الفرق لانهما من الامور الموجودة في العرف او على انه  
ارادتهما الموجودات في العبد بمعنى الاتصاف بهما في الخارج لا وجودهما في انفسهما  
لكونهما امرين عدميين غير متحققين في الخارج كذا اشار اليه السالكوني والظاهر ان  
الفسق هو الخروج عن الطاعة والكفر هو الانكار فيكونان من الموجودات ولو سلم  
فهما يعيدان من الموجودات بناء على انه يعتبر في العدى المقابل للوجودى موضوع  
قابل للوجود على ما حقق في محله فليس الكفر والفسق من المعدومات المحضة التي  
تعتبر في السؤال المذكور ههنا وان خفي على من خفي عليه (قوله والاخلار) اى اذا تعلق  
علمه وارادته بشيء ولم يجب ذلك الشيء لجاز عدمه فيلزم انقلاب علمه جهلاً وتختلف  
المراد عن ارادته وكذا الحال في الامتناع بان يقال ما علمه الله واراد عدمه بمنع اذ لو لم  
يمنع لجاز وقوعه فيلزم انقلاب علمه تعالى جهلاً وتختلف المراد عن ارادته ايضا (قوله  
وانت خير بان الاعداء الازلية اه) يعنى ان تعميم ارادة الله تعالى بالنسبة الى  
الموجودات والمعدومات ليس بصحيح بل ارادة الله تعالى انما تعلق بالموجودات

اذل وتعلق بالمعدومات واعداد الحوادث اذلية لكانت مسبوقه بالارادة فتكون  
حادثة لان اثر الارادة حادث على ما هو المقرر عند الكل فتعميم الشارح الارادة  
بالنسبة الى جميع الممكنات معدومة كانت او موجودة غير صحيح وقد قال في شرح  
الموافق لعدم ليس اثره مفعولاً مجعولاً للقادر كالموجود بل معنى استناده  
اليه انه لم يتعلق مشيئته بالفعل فلم يوجد لان استناد عدم الى القادر يقتضي حدوثه  
كما في الوجود فيلزم ان لا يكون عدم العالم ازلياً وهو باطل واجيب عنه باننا لانسلم  
كون اثر الارادة حادثاً بالبتة لجواز تقدم القصد على عدم كتقدم اليجاد على  
الوجود على ما مر ولو سلم فيجوز تعميم الارادة بعدم حتى يشمل ابقاء الشيء على  
العدم وردا ولا بان المنع الاول وان كان مختصاً من هذا الاعتراض لكنه يهدم  
الاستدلال بكونه فاعلاً مختاراً على كون العالم حادثاً لجواز ان يكون تقدم القصد  
على اليجاد كتقدم اليجاد على الوجود في انه بحسب الذات لا بحسب الزمان  
فكونه فاعلاً مختاراً لا يقتضي كون العالم حادثاً وثانياً بان بقاء الشيء على عدم ليس  
الاتصافه بعدم في الزمان الثاني بلامرراً تدوا ذالم يكن عدم صالحاً لان يكون  
اثر انفسه الى جميع الازمنة على السواء بل الحق ان بقاء الشيء على عدم مستند  
الى بقاء عدم مشيئة الفعل ولا يخفى ما فيه اما في الاول فلانه فرق بين الوجود وعدم  
اذل عدم لما كان ازلياً يجوز ههنا تقدم القصد عليه تقدماً ذاتياً بخلاف الوجود فانه  
ثبت حدوثه بالبراهين فلا يجوزه ههنا نعم ذلك كلام ذكره الامدى بخلاف  
للجمهور في تحقيق كون الواجب تعالى فاعلاً مختاراً في صفاته ولو سلم فلا ملازمة  
بين الجوازين حتى يلزم من تجويز احدهما تجويز الاخر فيختل الاستدلال المذكور  
ولو سلم فيكتفى لنا الخاص ههنا من الاعتراض المذكور واما في الثاني فلاننا لانسلم  
ان بقاء الشيء على عدم ليس الاتصافه بعدم في الزمان الثاني بل الحق ان بقاء  
الشيء على عدم عبارة عن استمراره والظاهر ان ذلك الاستمرار مستند الى الارادة  
وان لم يستند اليها اصل عدم والحق انه ان سلم كون المعدومات ثابتة في علم الله تعالى  
فلا بد ان سلم كون ذلك عدم مستند الى الارادة فضلاً عن استمراره وهذا مما لا ينبغي  
ان ينازع فيه وكلام الشارح مبنى عليه فلا حاجة الى ما تكلفه بعض الافاضل  
في الجواب من ان بقاء عدم الاشياء كوجودها مرتبط بارادته الا ان ارتباط الوجود  
بوجودها وارتباط عدمها بعدمها ولا يعنى بتعلق الارادة بعدم الا ان تقتضي  
الارادة عدم باعتبار عدمها انتهى لانه تكلف من وجوه اما اولاً قلانه اشتبه  
عليه الفرق بين عدم وبقائه والظاهر ان بقاءه مستند الى الارادة وان لم يستند اليها  
اصل عدم واما ثانياً فلانه لا حاجة الى توجيه ارتباط عدم بالارادة بان معناه ان  
الارادة تقتضي عدم باعتبار عدمها مع انه يؤول الى القول بان عدم مستند



لى عدم الارادة وليس الكلام فيه وهو ظاهر واما ما قيل من ان كلام الشارح مبني على ان العدم مقدور كما ذهب اليه البعض فغير خارج عما حققناه بقولنا اتفقا والحق اه مع عدم الاحتياج اليه ايضا (قوله ولذا وقع في الحديث المرفوع اه) فانه اسند الفعل فيه الى عدم المشيئة لا الى مشيئة العدم كذا نقل عنه فان قوله عليه السلام وما لم يشأ لم يكن صريح في ان عدم الكون مستند الى عدم المشيئة برده عليه ان عدم المشيئة اعم من مشيئة العدم والعام وان لم يستلزم الخاص لكنه يوجب ضمته فليس في الحديث دليل على ان مشيئته تعالى لم تتعلق بالعدم بل غاية انه لم يشأ وجوده فلم يوجد فلم لا يجوز ان يكون ذلك العدم لتعلق ارادته به ولذا قال والظاهر اه (قوله والا) اي وان لم تتعلق الارادة بالوجود يتسع الوجود لان الارادة علة الوجود وعدم علة الوجود عدم المعلول يعني ان عدم المعلول لا يحتاج الى علة مثل وجوده بل عدم علة الوجود كاف فيه وليس معناه ان عدم العلة علة مؤثرة لعدم المعلول اذ لا مدخل للعدم في العلمية على ما حققه في بحث الرؤية فما قاله بعض الافاضل وارتضاه السلوكي من انه يظهر من كلامه ههنا وجه آخر لعدم كون العدم اثر الارادة لانه لو كانت الارادة علة له وعدمه ايضا علة له يلزم توارد علتين مستقلتين على معلول واحد ليس بشئ لان معنى عدمية العدم للعدم ليس بمعنى التأثير حتى يلزم التوارد حين كان العدم اثر الارادة حينئذ بل معناه عدم تأثير الوجود في الوجود فلو كان العدم اثر الارادة حينئذ لا يلزم التوارد وهو ظاهر وان خفي عليهم (قوله والمعتزلة) شروع في بيان عدم ورود الابرار المذكور على المعتزلة وحاصله ان المعتزلة لما جوزوا تخلف المراد عن الارادة في غير فعل نفسه لم يعمهم ان هذه الارادة تفويضية لا قسرية يجوز ان يحصل وان لا يحصل لم يتوجه السؤال المذكور عليهم اذ لا يرد عليهم ان يقال ان ارادة الله تعالى اما ان تتعلق بوجوده فيجب اوجده فيمتنع اذا تخلف لما كان جائزا هنا لا يلزم هنا وجوب ولا امتناع واقول كما لا يتوجه السؤال عليهم بتعميم الارادة كذلك لا يتوجه السؤال بتخصيص الارادة بالوجود وهو السؤال السابق بقوله وانما خصص عدم الورود بالنظر الى الارادة لان الاراد المذكور بالنظر الى العلم يرد عليهم ايضا بان يقال ما علم الله تعالى وجوده يجب وما علم عدمه يمتنع والا يلزم انقلاب علمه تعالى جهلا ثم ان منهم من قال كما بي حسين البصري ان الله تعالى لا يعلم الاشياء قبل وقوعها احترازا عن لزوم التغير في علمه تعالى فكما لا يرد السؤال بتعميم الارادة عليه لا يرد عليه ايضا بتعميم العلم لكن اي شناعة اقبح من التزام عدم علم الله تعالى بالاشياء قبل وقوعها فاورد على جمهورهم مجاب عنه بالجواب المذكور وهذه الشناعة لا يمكن دفعها اصلا (قوله قد يمتنع هذه المقدمة) القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بفعل عبده الاختياري يكون واجبا وبعدمه يكون

ممتنعا

ممتنعا ايضا كما يمنع المقدمة القائلة بانه ان تعلق علمه وارادته بوجوده يكون واجبا وبعدمه يكون ممتنعا والمقدمة الاولى هي حاصل قوله فيكون فعله الاختياري واجبا وممتنعا والمقدمة الثانية حاصل قوله في السؤال الاول بعد تعميم علم الله تعالى وارادته الجبر لازم قطعاً لانهما اما ان يتعلقاها فالمنع المذكور يشترك في الورود بين المقدمتين في السؤالين وحاصل المنع في المقامين ان العلم تابع للمعلوم على معنى ان المعلوم اصل والعلم ظل له وحكاية عنه لانه انما يكون علما اذا كان ظله ومطابقا له على ان يكون المعلوم اصلا في المطابقة الا يرى ان صورة القرس المنقوشة على الجدار انما كانت على هذه الهيئة المخصوصة لان القرس في حد ذاته كذلك فالصورة انما تكون علما بالشئ اذا كانت حكاية عنه ومطابقة له حتى لو خالفته بوجه ما لم تكن علما بل جهلا فلما كان العلم تابعا للمعلوم لم يكن له مدخل في جعل الفعل واجبا وسلب القدرة والاختيار اذ لا تأثير له في وجوده شئ اصلا بل هو تابع له ومتأخر عنه ولو تقدروا كذلك ليس للارادة مدخل في سلب الاختيار لان الارادة متفرعة عن علمه تعالى ومتأخرة عنه والعلم تابع للمعلوم الذي صدر عن العبد بالاختيار فتكون الارادة متفرعة عن ذلك الفعل الاختياري بمرتبتين فكيف يكون موجبا له وغاية ما يلزم هنا استلزام تعلق علمه تعالى وارادته بشئ او عدم وجوبه او امتناعه ولا يلزم من ذلك كون العلم والارادة موجبين للفعل كما ادعاه السائل في المقامين هذا ولعل قوله فتأمل اشارة الى ان السائل ما ادعى كون العلم والقدرة موجبين للفعل بل ادعى حينئذ لزوم الوجوب والامتناع على ما هو ظاهر في كلامه والاستلزام محقق ويحتمل ان يكون اشارة الى منع تفرع الارادة عن العلم بل الامر باله كس على ما سبق اليه الاشارة من المحشي في تحقيق قول الشارح في بحث الصفات وهما اي الارادة والمشيئة عباد وان اه ويحتمل ان يكون اشارة الى ان هذا المنع حقيق بان يورد في السؤال الاول على ما يقتضيه قوله ايضا ههنا فافهم (قوله فلا يكون فعل العبد) يعني ان فعل العبد وان كان واجبا لتعلق علمه تعالى وارادته به لكنه لما كان باختياره لا يكون حركه الجهاد الذي ليس له اختيار ومدخل في الفعل وهذا القدر من الفرق هو المقصود السكا في ههنا اذ الغرض دفع لزوم الجبر الذي يدعيه الجبرية في افعال العباد واما ان ذلك الاختيار الذي حصل به الفعل ليس من العبد لانه لا يوجد شيئا على ما هو التحقيق من ان موجود الكل هو الله فيكون ذلك الاختيار الجزئي من الله تعالى فيكون ذلك الفعل ايضا من الله لكون ذلك الاختيار الجزئي من الله تعالى فيلزم الجبر حينئذ لكون ذلك الاختيار والفعل من الله تعالى فذلك مذهب الاشعري وهو يقول ان العبد مجبور في ذلك الاختيار والجزئي كما كان مجبورا في الاختيار بمعنى الارادة فالعباد وان كانوا مختارين في افعالهم لكنهم مضطرون



في اختياراتهم وهو جبر متوسط لا يستلزم الجبر في الأفعال على ما عرفت من أن  
أفعالهم نسبت إلى اختياراتهم وستطلع أيضا هذا الكن قوله وهو جبر متوسط مبني  
على ظاهر الحال لوجود اختيارهم في الظاهر وتمايز مذهبهم عن مذهب الجبرية  
لأنكارهم اختيار العبد ولو من الله تعالى أو مبني على ادعائهم التوسط والافه وجبر  
محض إذا مدخل للعبد عندهم في ذلك الاختيار وفي أفعاله سوى المحلية وإن وجه  
الشراح في بعض تصانيفه أن للعبد مدخلا ما في الفعل عند الأشعري وأما الداهيون  
مذهب الاستاذونهم الماتريديون على ما حققنا سابقا فلم يصرحوا بلزوم الجبر ولا بعده  
وإن كان مذهبهم لا يخلو عن التوسط المنقول عن السلف لكن لهم أن يقولوا في تحقيق  
اختيار العبد وفي دفع لزوم الجبر المحض اللازم على الأشعري وإن ادعى التوسط  
الاختيار بمعنى الإرادة صفة من شأنها أن تتعلق بكل من الطرفين بلا داع ومبرج  
أذيجوز ترجيح أحد المتساويين من الفاعل بلا داع خارجي كما في قدح العطشان  
ورغبتي الجائع فإنه يختار أحدهما من غير داع فكون هذا الاختيار بمعنى الإرادة  
من الله تعالى لا يستلزم الجبر لأن الاختيار بمعنى الإرادة وإن كان من الله تعالى  
لكن صرفه إلى كل من الفعل والترك الذي هو الاختيار الجزئي والإرادة الجزئية من  
العبد لا بمعنى أن العبد موجودا باها والإلزام عليهم ما لزم على المعتزلة بل بمعنى أن ذلك  
الاختيار الجزئي منسوب إلى العبد وهو متصف به لأن ذلك أمر غير موجود  
في الخارج فلما كان ذلك الاختيار الجزئي من العبد بهذا المعنى لا يلزم الجبر  
ولا التفويض أيضا نعم لو كان الاختيار بمعنى الإرادة المتعلقة بأحد الطرفين  
أو الإرادة التابعة للداعي وهو إرادة جزئية أيضا من الله تعالى كما هو عند الأشعري  
لزم الجبر لعدم التمكن حينئذ على الطرف الآخر أما مطلقا وعند وجود الداعي لكنه  
ليس كذلك على تحقيقهم وهذا كما أن صدور إرادته عن ذاته بطريق الإيجاب  
لا ينافي كونه فاعلا مختارا اتفاقا لأن له تعالى أن يصرف إرادته القديمة الواجبة لكل  
من الطرفين وذلك الصرف ليس بالإيجاب فلا ينافي كون صدور الإرادة القديمة  
بطريق الإيجاب كونه تعالى فاعلا مختارا فكذلك صدور إرادة العبد واختياره من الله  
تعالى لا يستلزم كون العبد مجبورا في أفعاله لأن للعبد أن يصرف تلك الإرادة  
لكل من الطرفين وذلك الصرف أمر اعتباري غير مخلوق لله تعالى فلا يلزم الجبر هنا  
ولا ينافي كونه فاعلا مختارا إذا فرق بين الإرادتين الكليتين في كون كل منهما  
لا يكون باختيار صاحبه وبين الإرادتين الجزئيتين في كون كل منهما باختيار  
صاحبه وهذا هو مدار كون كل منهما فاعلا مختارا وبما حققنا هذا المقام ظهر  
اجتلال ما قاله السلكوني من أن ذكره في تحقيق مذهب الداهيين إلى مذهب الاستاذ  
انما يدل على عدم كونه مجبوراً في الأفعال الصادرة بتوسط اختياره وأما في نفس

الاختيار فهو مضطر مجبور قطعاً كما أنه تعالى موجب بالنسبة إلى الإرادة وغيرها من  
الصفات وإن كان مختاراً بالنسبة إلى الأفعال الصادرة بتوسطها وهكذا أيضاً عند  
الشيخ الأشعري فإنه انما يقول بكون العبد مجبوراً في الاختيار دون الأفعال  
الصادرة بتوسط فلا فرق بينهم وبين الأشعري في لزوم الجبر وعدمه انتهى لأن الأشعري  
يقول بكون العبد مجبوراً في الاختيار الجزئي كما كان مجبوراً في الاختيار بمعنى  
الإرادة وقد حقق في محله ذلك فلزم على مذهبه كون العبد مجبوراً في الأفعال الصادرة  
بتوسط ذلك الاختيار وأما الداهيون إلى مذهب الاستاذ فهم انما يقولون بكون العبد  
مجبوراً في الاختيار بمعنى الإرادة لا في الاختيار الجزئي لأن ذلك أمر اعتباري  
يتصف به العبد وتستند أفعاله إليه فلا يلزم كون العبد مجبوراً في أفعاله عندهم  
وما اشتهر عن الأشعري من أن العباد مختارون في أفعالهم مضطرون في اختيارهم  
انما هو بالنظر إلى هذا الاختيار الجزئي والأفعال العباد مضطرون في الاختيار بمعنى  
الإرادة من غير نزاع من أحد فلا وجه تخصيص ذلك بالأشعري وفي سياق عبارة  
المحشي إشارة إلى ما حققناه وإن خفي على من خفي عليه (قوله توجيه النقض بالعلم  
ظاهر) وهو أن يقال ما علم الله وجوده من فعله الاختياري يجب وما علم عدمه يمنع  
والإلزام بالانقلاب وهو محال فيكون فعله الاختياري واجباً وعدمه ممنوعاً مع  
اتفاق المدين على أنه تعالى فاعل مختار (قوله وأما النقض بالإرادة فبني على إزالية  
تعلقاتها) بأن يقال ما أراد الله تعالى وجوده في الأزل يجب وما أراد عدمه يمنع  
والإلزام بخلاف المراد عن الإرادة فيلزم أن لا يكون له اختيار في الأفعال الصادرة  
في ما لا يزال وأما إذا كانت تعلقات الإرادة حادثة فلا يتم النقض بالنظر إليها إذ ليس  
للإرادة حينئذ تعلق سابق على وجود الأشياء حتى يجب به أو يمنع فيها في الاختيار  
فأقاله بعض الأفاضل وتبعه آخر من أن النقض بالإرادة تام ولو كانت تعلقاتها حادثة  
بأن يقال إن تعلقت بإيجاد شيء في ما لا يزال يجب وجوده والاعتناع فيها في الاختيار  
ليس بشيء لأن هذا الوجوب انما حصل حين الإيجاد وهو لا ينافي الاختيار قبله  
لتحقيق التمكن على الفعل والترك قبل الإيجاد وانما المنافي له الوجوب الحاصل قبل  
الإيجاد كالحاصل من تعلق الإرادة في الأزل لا يرى أن كل فعل صادر عن العبد  
فهو حين الصدور يكون بطريق الوجوب إذا علمه ما لم تكن تامة لم يوجد المعلول  
وإذا كانت تامة يجب عندها وجود المعلول مع أنه لا نزاع لاحد في أن العبد مختار  
في ذلك (قوله وقد يجاب) عن النقض بالعلم بالإرادة على تقدير إزالية تعلقاتها وحاصله  
أن الاختيار عبارة عن التمكن من الضد حال إرادة الشيء لا بعده وأما كانت إرادة الله  
تعالى إزالية يمكن أن تتعلق في الأزل بالترك بدل الفعل وكما أنه لا وجوب ولا امتناع  
حينئذ بالنسبة إلى الإرادة كذلك لا وجوب ولا امتناع بالنسبة إلى العلم أيضاً إذ ليس



قبل تعلق الارادة علم موجب له حتى يجب به او يمنع اذ لا قبل للازل فتعلقات العلم والارادة ازلية ولا تتصور القبلية والبعدية في الازل ولما كانت تعلقات الارادة ازلية غير منافية لكونه تعالى مختارا كان كون تعلقات العلم ازلية غير مناف لكونه تعالى مختارا اذ لا يتصور التقديم والتأخير بينهما في الازل فحين لا ينافي ارادته الازلية اختياره كذلك علمه الازلي لا ينافيه ايضا بخلاف ما اذا كانت تعلقات الارادة حادثة فانه وان لم يرد النقص بالنظر الى الارادة حينئذ على ما صرح به المحشي لكنه يرد بالنظر الى العلم حينئذ فلا يتم الجواب المذكور وما اذا كانت تعلقات الارادة ازلية فكلما التفتين محجاب ومنه دفع بما ذكره وعلى قولنا آتيا بخلاف ما اذا كانت تعلقات الارادة انتهى بنى المحشي قوله بخلاف ارادة العبد انتهى يعني ان الجواب المذكور لا يجري في ارادة العبد فان تعلقاتها متأخرة عن تعلق علمه تعالى وارادته الازلية فيتحقق الوجوب اذ لا امتناع قبله فلا يكون له التمكن من الطرفين حين الارادة ولذا قلنا ان الجواب المذكور لا يتم اذا كانت تعلقات ارادة الله تعالى حادثة للزوم الوجوب او الامتناع من علمه الازلي قطعاً (قوله فتدبر) وجهه على ما اشار اليه المحققان ان معنى الايجاب هو عدم التمكن من الطرفين حين الارادة بان يكون تعلقها متفرعاً على شيء تابع له ان وجد وجدوا فلا وهذا انما يستدعي القبلية الذاتية لا الزمانية فالايجاب بهذا المعنى حاصل في ذاته تعالى بالنظر الى العلم لان تعلق العلم وان لم يكن مقدماً على تعلق الارادة بالزمان لكنه مقدم عليه بالذات فتعلق الارادة تابع للعلم بمعنى انهما يتطابقان والاصل في المطابقة العلم فلا قل من ان يكون تعلق العلم قبلية ذاتية على تعلق الارادة فيتحقق وجوب الفعل وامتناعه قبل تعلق الارادة قبلية ذاتية ثم قال السلكتي بخلاف ارادة العبد فانها متبوعة لتعلق علمه تعالى وارادته ضرورة توفقه ما على تعلق ارادة العبد بطريق جرى العادة وان كان تعلق ارادة العبد متأخر عن تعلقها بالزمان فلا يلزم الايجاب وسلب القدرة والاختيار انتهى الكل فقد اشار المحققان الى ان الجواب المذكور غير دافع للنقص ثم اشار السلكتي الى ان النقص انما يرد ان لو كان الاراد بآرادة العبد وارداً وهو غير وارد بعدوان كان النقص تاماً بعد الورود وهذا ولا يخفى ما في الكل اما في الاول وهو الذي انفق عليه ان الكلام ههنا في العلم التصديقي بالوقوع حيث قالوا ما علم الله وقوعه يجب ان يقع لافي العلم التصوري الشامل للواقع وغيره وقد صرح القاضل المحشي سابقاً بان العلم التصديقي بالوقوع فرع الارادة المخصصة فلا يتصور للعلم بالوقوع التقدم الذاتي على الارادة بل الموجود ههنا التأخر الذاتي فاذا لم يوجد ههنا بالنظر الى ارادة الله تعالى الوجوب والامتناع على ما حققه المحجب لم يتصور ايضا بالنسبة الى العلم وهذا واضح وان خفي عليه ما واما في الثاني فلان ما ذكره ثانياً في ارادة العبد هو الذي اشار اليه المحشي

في تحشية قوله فان قيل فيكون فعله انتهى بقوله قد يمنع هذه المقدمة انتهى وقد عرفت مناهنا ان المنع المذكور انما يدفع كون العبد موجبا لفعله لا كون فعله واجبا الذي هو مدعى السائل المستلزم للجبر فالجواب عنه انما هو بما اشار اليه الشارح بقوله قلنا ممنوع فان الوجوب بالاختيار انتهى هذا ولعل وجه التدبر ان الجواب المذكور انما يدفع كونه تعالى موجبا في افعاله لا كون افعاله تعالى واجبة الصدور في ما لا يزال او متمسكة ضرورة تعلق علمه تعالى وارادته في الازل بوجودها او بعددتها وكذا افعال العبد ايضا واجبة الصدور او متمسكة الصدور وان كان العبد مختاراً فيها فلا فرق في ذلك بين افعاله تعالى وبين افعال العبد فالفرق المذكور يحكم ثم ان النقص المذكور ان كان يلزم كونه تعالى موجبا في افعاله تعالى فهو غير وارد حتى يحتاج الى الجواب وان كان يلزم كون افعاله تعالى واجبة الصدور فهو وارد لكنه ليس بمحذور حتى يحتاج الى الجواب المذكور ومع انه لا يدفعه على ما حققناه والحق ان الايراد بقوله فان قيل فيكون انتهى لا يضر كون العبد مختاراً على ما اشار اليه الشارح اولاً في الجواب وان الحال في افعال الباري ايضا كذلك وان الجواب المذكور انما يحقق هذا المعنى من غير فرق في هذا المعنى بين ارادة الله تعالى وبين ارادة العبد وبهذا التحقيق عرفت ان الفعل مطلقاً لا يخلو عن جبر ما لكنه لا ينافي ان يكون اختياريا سواء كان في فعل الباري تعالى او في فعل العبد فليست امل في هذا المقام (قوله اي بالدوران) وهو ترتيب الشيء على ماله صلوح العلية والشيء الاول يسمى دائراً والثاني مداراً والمقصود منه دفع المناقاة بين قوله ان الخالق هو الله تعالى وحده وبين قوله وبالضرورة ان لقدرة العبد مدخل في بعض الافعال حيث يقهمن من الثاني ان لقدرة العبد تأثير في افعاله وهو مناف للحصر المستفاد من الاول وحاصل الدفع ان المراد من الثاني ان الضرورة تحكم بان بعض افعاله مترتب ودائر على القدرة والارادة وجوداً وعدمه ما يعني انه متى تحققت القدرة تحقق الفعل ومتى لم توجد لم يوجد وهو المراد من قوله والترتب المحض اي الخالص من الحكم بالتأثير او بعدمه كما تحكم بدوران الاسراق مع مساس النار وترتبه وليس المراد ان البداة تحكم بان لقدرة مدخل فيه بالتأثير حتى يصير منافياً لقوله ان الخالق هو الله وحده اذ لا حكم للضرورة فيه كما انه لا حكم له في عدم التأثير بل كل منهما نظري محتاج الى الدليل وذلك ان تقول مقصوده دفع سؤال يرد عليه وهو اننا لا نسلم ان الضرورة تحكم بان لقدرة العبد وارادته مدخل في بعض الافعال او المتبادر منه ما كان بالتأثير والضرورة غير قاضية بذلك وحاصل الدفع ان المراد ما كان بالدوران والترتب المحض مع قطع النظر عن الحكم بالتأثير او بعدمه لان كلامهم ما ثبت بالبرهان هذا وعلى كل تقدير اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان البديهي ليس الا مطلق المدخلية سواء كان بالتأثير



اولا لا يخرج دكوته مدارا محضا كالأحراق بالنسبة الى النار لا بالتأثير كما توهمه الخيال  
اذ ليس المقصود من قوله لا بالتأثير ان البداهة تحكم بعدم التأثير وان لم تحكم بالتأثير  
بل المقصود ان البداهة تحكم بمجرد المدخلية والترتيب المحض والحكم بالتأثيرا وبعدمه  
محتاج الى الدليل نعم الاولى ان يقول لا بالتأثير وبعدمه ليكن لوضوح تركه وانما  
صرح بقوله لا بالتأثير مع عدم لزومه تحقيقا له والشبهة التي اوردت لنفي الخبر المتوسط  
اعني مذهب الاشعري وهي ان بداهة العقل كما تحكم بوجود صفة في العبد فارقة  
بين حركتي البطش والارتعاش تحكم بشيوت تأثيرها فان صدق حكمها الاول صدق  
حكمها الثاني فيكون مذهب المعتزلة حقا وان كذب حكمها الثاني كذب حكمها  
الاول فيكون مذهب الخبرية حقا وعلى كل تقدير فلا توسط وحاصل الرد ان البداهة  
الاولى حقة دون الثانية بل البداهة هنا انما تحكم بالدوران والترتيب المحض وليس لها  
حكم في تأثير القدرة وعدمه هكذا ينبغي ان يقرر (قوله صرف العبد قدرته جعلها  
انتهى) حاصله ان معنى صرف العبد قدرته جعلها متعلقة بالفعل وذلك الصرف  
بسبب تعلق الارادة بالفعل لا بمعنى ان الارادة مؤثرة في صرف القدرة اذ لا مؤثر  
الا الله تعالى ولان الارادة شأنها الترتيب بل بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا  
لان يخلق الله تعالى في العبد قدرة متعلقة بالفعل بحيث لو كانت مستقلة في التأثير  
لا وجد ذلك الفعل واما صرف الارادة فعناء جعلها متعلقة بالفعل فيجوز ان يكون  
ذلك لذاتها فانها صفة من شأنها ترتيب جميع احوال المتساويين بل المرحوح من غير داع  
كما عرفت في ارادة الله تعالى من انها صفة توجب تخصيص احد المقدورين بالوقوع  
في بعض الاوقات من غير داع فكما ان صدور ارادة الله تعالى عن ذاته بطريق الايجاب  
لا يوجب الخبر في افعاله كذلك صدور ارادة العبد من ذاته لا يوجب الخبر  
في افعاله ايضا لكون صرفها اي جعلها متعلقة بالفعل لذاتها فليس ذلك الصرف  
مخلوقا لله تعالى حتى يلزم الخبر في افعاله كما كان الحال في ارادة الله تعالى ايضا ذلك  
وتحقيق هذا المقام توفيق الملك العلام ان من افعال العباد ما يتعلق بها ارادة الله  
تعالى بلا واسطة اختيار العبد بمعنى ان الله تعالى يوجدها سواء تعلق بها ارادة العبد  
اولا كما في الافعال الاضطرارية ومنها ما يتعلق به ارادته تعالى بتوسط اختياره  
وارادته بمعنى ان الله تعالى اوجد في العبد قدرة بها يمكن من الفعل والترك وارادة  
ترجيح احدهما على الآخر فان رجحت ارادة العبد احد الطرفين ثم تفرغ عليه تعلق  
قدرته وصرف الآلات والدواعي اليه بمعنى ان تعلق الارادة يصير سببا عاديا لان يخلق  
الله تعالى في العبد صفة متعلقة بالفعل بحيث انه لو كان لها تأثير مستقل لا وجد  
ذلك الفعل فبعد ذلك الفعل اذا تعلق ارادة الله تعالى وقدرته يخلق ذلك  
الفعل عقيب ذلك اعني تعلق ارادة العبد وقدرته وصرف الآلات والدواعي اليه

تعقيبا ذائبا ثم ان ذلك الترتيب الذي تفرغ عليه تعلق القدرة وصرف الدواعي امر  
اعتباري لا وجود له في الخارج وكذا صرف القدرة المتفرغ عليه ايضا  
وليس ذلك من الله تعالى حتى يلزم الخبر ولا من فعل العبد حتى يلزم ان يكون خالقا  
لبعض افعاله لا يقال فافائدة التكليف حينئذ ان الارادة تعلق باحدهما بالضرورة  
ليكون التعلق لذاتها لا بالتأثير فقول قد يصير التكليف داعيا لتعلق الارادة لانها  
تابعة للعلم فاذا علم المكلف ان التكليف واقع ما مور به فهو حسن يصير ذلك داعيا  
لتعلق ارادته فيصرف قدرته والدواعي اليه فيخلق الله تعالى عقيب ذلك  
الفعل عادة وباعتبار ذلك التعلق اعني تعلق الارادة المرتب على الداعي يصير الفعل  
طاعة وعلامة للثواب والحاصل ان الله تعالى خلق في العبد علما اجاليا بالافعال  
الاختيارية وعلما بحسن بعضها وقيح البعض الآخر وترتب الثواب والعقاب عليه  
اخذا من لسان الشرع وخلق فيه ارادة تابعة لذلك العلم من شأنها الترتيب وقدرة  
متعلقة بذلك الفعل تابعة لتلك الارادة فتي علم حسن بعضها وقيح بعضها تعلق ارادته  
بذلك فان تعلق بالحسن يستحق المدح والثواب بطريق جري العادة وان تعلق  
بالقيح يستحق الذم والعقاب بطريق جري العادة ايضا ولذا الوفاء فعل لا يعلم قبحه  
لا يستحق الذم والعقاب ولو تعلق ارادته بقيح وعزم عليه مع العلم بقبحه يستحق  
المواخاة وان لم يفعل بعده وبالجمله فتلك الارادة وان كانت حادثة مخلوقة لله تعالى  
وكذا القدرة ايضا لكن صرف كل منهما امر اعتباري لا وجود له في الخارج والصرف  
الاول سبب عادي لخلق القدرة ثم العبد يصرفها من عنده الى كل من الفعل والترك  
وذلك الصرف الاول ليس بارادة العبد حتى يلزم التسلسل بل من شأن الارادة وليس  
من الله تعالى حتى يلزم الخبر وليس مخلوقا للعبد ايضا من اول الامر حتى يلزم  
التفويض وهكذا صرف القدرة فاذا تبين معنى الخبر المتوسط المنقول عن السلف  
وهكذا الحال في ارادة الباري تعالى ومبناه ان الارادة المخلوقة مطلقة غير متعلقة  
بالحسن والقيح وما هو متعلق بهما هو الارادة الجزئية الغير المخلوقة لالله تعالى  
ولا للعبد وكذا القدرة ايضا فطلة لها مخلوق له تعالى وما يتعلق بالفعل على وفق الارادة  
اعني صرفها الى معين غير مخلوق هذا حاصل ما ذكره في تحقيق كلام الشارح ههنا  
كما لا يخفى على المتأمل الصادق وفيه بحث لان مقصود الشارح ههنا انما هو  
تحقيق مذهب الاشعري في مسئلة افعال العباد فكما ان الارادة الكلية مخلوقة  
لله تعالى عنده كذلك الارادة الجزئية اعني صرف الارادة الى جانب معين من  
الفعل والترك فانما وان كانت سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة وخلق الله تعالى القدرة  
المتعلقة بالفعل في العبد لانها من الموجودات الخارجية المخلوقة له تعالى عنده  
وقد اشترط منه ان العباد يختارون في افعالهم مضطرون في اختيارهم ولا يكونون



مضطربين في الاختيار الا اذا كان ذلك الاختيار الجزئي كالكل في مخلوقاته تعالى  
والانما معنى الاضطراب ولا وجه لتخصيص هذا القول ايضا به فالحق ان التقرير  
المذكور لا ينطبق الاعلى مذهب القاضي والاستاذ وهو الذي اشتهر عن الماتريدي  
لان تلك الارادة الجزئية ليست من الموجودات الخارجية بل من الامور الاعتبارية  
ككون الفعل طاعة او معصية على مذهب القاضي او من قبيل الحال المتوسط  
بين الموجود والمعدوم كما حققه صدر الشريعة في التوضيح على مذهب الماتريدي  
فلا يلزم ان يكون العبد موجد او خالق لبعض الموجودات ولا قدرته مؤثرة فيها وتلك  
الارادة الجزئية سبب عادي لتأثير قدرة الله تعالى عند القاضي والاستاذ الذي اشتهر  
مذهبه عن الماتريدي نعم اشتهر عنهم ان قدرة العبد جزؤا للمؤثر لكن ذلك لكون قدرة  
العبد وارادته الجزئية من جملة الاله التامة فتكون جزأ للمؤثر وان كانت في الحقيقة  
سببا عاديا لتأثير القدرة القديمة فالتقرير المذكور لا ينطبق الاعلى هذين المذهبين  
الا ان يقال مقصود الشارح ههنا تحقيق مذهب الماتريدي على ما هو المناسب  
لشرح كلام المصنف وقد قال بعض المحققين ايضا ان مذهب الاشعرى من كون  
الارادة الجزئية مخلوقة له تعالى وان اشتهر عنه لكن تحقيق مذهب موافق لمذهب  
الماتريدي والاولى ان يقال تحقيق مذهب موافق لمذهب القاضي على اننا نقول  
بعد ما بينت ما قررنا ان يمكن لك تقرير كلام الشارح بل كلام المحشي على وجه  
ينطبق على ما هو المشهور عن الاشعرى كما لا يخفى على الفطن وانما قررنا ان لا ما قررره  
الناظرون تروى بمذهب الماتريدي ثم ان المحشي صرح فيما سبق ان المقصود ههنا  
تحقيق مذهب الاشعرى والماتريدي وقررهما في تحشية قوله الوجوب بالاختيار  
محقق انتهى فالحق ان تقرير الشارح والمحشي منطبق على مذهب الشيخين  
ابي الحسن وابي منصور فارجع البصر هل ترى من فطور وهذا اندفع ما قاله بعض  
الافاضل ايضا من انه يتجه على قول الشارح ان الفعل مقدور الله تعالى باعتبار  
الايجاد ومقدور العبد بجهة الكسب ان الكسب صرف اقدرة فخالق الصرف  
اما الله تعالى فلا شيء للعبد واما العبد فهو خالق بعض افعاله ولا يتفق دعوى كونه  
اعتباريا في اخراجه عن كونه مخلوقا للعبد لان مسئلة خلق الاعمال نعم الافعال  
الاختيارية لا ترى انه جعل الكفر من المخلوقات واذا كان كون الفعل موجودا  
من الله تعالى وكونه مكتسبا من العبد فهو راجع الى مذهب القاضي من ان الفعل  
تحت القدرتين تحت قدرة الله تعالى بحسب ذاته وتحت قدرة العبد بحسب وصفه  
انتهى لاننا لانعلم ان مسئلة نعم الافعال الاعتبارية وجعل الكفر من الموجودات  
باعتبار انه موجود عرفا او باعتبار انه ينصف بالموجود ثم انه لو كان الامر كما زعمه يلزم  
على القاضي ما لم يزل على المعتزلة والحق ان الصرف اما امر اعتباري او امر موجود لكن

لامن العبد بل من الله تعالى قالوا يجب ان يتطبق كلام الشارح على مذهب الشيخين  
(قوله وقيل) اي في بيان مغايرة الصنفين ان صرف القدرة معناه قصد استعمالها  
وهو مغاير للقصد الذي تحدث عنده القدرة اعني صرف الارادة على ما سيجي من  
الشارح من ان القدرة عرض بخلافه الله تعالى عند كتاب الفعل بعد سلامة  
الاسباب والالات فقد صرح بان صرف الارادة عبارة عن قصد اكتساب الفعل  
وهو الذي تحدث عنده القدرة فيكون صرف القدرة مغايرا لصرف الارادة لان  
صرف القدرة متأخر عن القدرة لان ذلك الصرف بمعنى قصد استعمالها لا يكون  
الا بعد وجود القدرة فلا جرم يكون متأخرا عنها والقدرة كما عرفت متأخرة عن القصد  
بمعنى صرف الارادة لانه سبب عادي لخلق القدرة والمتأخر عن المتأخر عن الشيء  
متأخر عنه فيكون صرف القدرة متأخرا عن صرف الارادة فيكون غيره قطعاً (قوله  
وليس بشيء) اي ما قيل في بيان معنى صرف القدرة وبيان مغايرة الصنفين ليس بشيء  
اما الاول فلان قصد الاستعمال يقتضي ان توجد القدرة ولا تكون مستعملة  
لان القصد سابق على الفعل الذي هو الاستعمال زمانا على ما حقق في محله من ان  
قصد الفعل سابق عليه زمانا فاذا كان صرف القدرة عبارة عن قصد استعمالها  
كما ذكره يلزم ان توجد القدرة قبل الاستعمال زمانا فيلزم ان لا تكون القدرة مقارنة  
للفعل زمانا بل يلزم ان تكون قبله مع ان مذهب الشيخ الاشعرى ان القدرة مقارنة  
للفعل زمانا والشارح بصدد تحقيق مذهب فلا ينبغي ان يفسر كلام الشارح ههنا  
على خلاف مذهبه وبهذا ظهر حقيقة ما قررناه في القول السابق فافهم واما الثاني  
فلان تقدم الشيء باعتبار ذاته لا ينافي تأخره بحسب وصفه فلم لا يجوز ان يكون  
الصرفان متحدين ذاتا ومتغايرين اعتبارا فيجوز ان يكون القصد من حيث ذاته  
متقدما على القدرة ومتأخرا عنها بحسب وصفه اي بالنظر الى الاستعمال فلا يلزم  
مغايرة القصدين بالذات كما في قولك رماه فتقه فان الرمي المخصوص باعتبار افضائه  
الى الموت يكون قتلا وكونه اي الرمي قتلا انما هو عند تحقق الموت فالرمي باعتبار ذاته  
مقدم على الرمي باعتبار وصفه اعني كونه قتلا فذاته باعتبار ذاته مقدم عليه باعتبار  
وصفه فالكل رمي وانما التغاير باعتبار التأخر في الوصف وبهذا اندفع ما يمكن  
ان يورده ههنا من ان صرف العبد قدرته وارادته الى الفعل مقدم على تعلق قدرة الله  
وارادته تعالى به مع انه جعله كسبا وهو متأخر عن ايجاد الله تعالى فكيف يصح التقدم  
والتأخر ههنا معاذ لا بعد في ذلك بل تعلق ارادة العبد وقدرته باعتبار ذاته مقدم  
عليه باعتبار وصفه اعني كونه كسبا كما في المثال المذكور وهذا اعلم ان القائل لو بيني  
بيانه المذكور على مذهب الماتريدي لا يلزم فيه محذور اذ لا يقولون بان القدرة مع  
الفعل وقد عرفت ان كلام الشارح يمكن تطبيقه على كلا المذهبين وقد ارضى به



الفاضل المحشي سابقا فرده انما هو بالنظر الى عدم انطباقه على مذهب الشيخ واماما  
قرره اولا فنطبق على كلا المذهبين فتدبر والله الهادي (قوله هذا) اي ايجاد الله تعالى  
عقيب مجموع صرف القدرة والارادة هو التعقيب الذاتي وان كان بالنسبة الى صرف  
الارادة تعقيبا زمانيا لان صرف الارادة مقدم على صرف القدرة على ما حققه المحشي  
بل على تقرير القائل السابق ايضا قيل التعقيب الذاتي هنا ليس بحسب الحقيقة  
بل هو وهمي لان خلق الله تعالى الفعل لا يتوقف على صرف العبد قدرته وارادته  
بحيث يمنع وجوده بذونه اذ هو من الاسباب العادية التي ليست بسببيتها الوهمية  
فكذا التعقيب اقول لا يخفى ان الكلام انما هو فيما اذا لم يكن مانع ولا شك انه اذا صرف  
العبد قدرته وارادته الى الفعل ولم يكن هناك مانع بوجه الله عقبيه البتة وهذا القدر  
كاف في كون التعقيب الذاتي على حقيقة وان كان الامر مبني على العادة على انه قد  
حقق بعض المحققين ان الاشاعة لا يتكرونها في اللزوم بين بعض الاشياء وان كان الكل  
مستندا الى الله تعالى هذا (قوله والا فالقدرة) اي وان لم يكن التعقيب ذاتيا بل زمانيا  
لم تكن القدرة مع الفعل بل قبله وهو خلاف مذهب الشيخ الاشعري اقول فهذا  
صريح في ان كلام الشارح ههنا في التحقيق المذكور مبني على مذهب الشيخ من  
ان كلا من الصرفين مخلوق لله تعالى على ما هو الحق عنده وان لم يتفطن له السلوكي  
وقرربان كلا من الصرفين امر اعتباري ولو كان الامر كما فهمه فبعد كونه مخالفا  
لما هو المنقول عنه لا معنى لكونها مقارنة للفعل عنده فتدبر (قال الشارح العلامة  
ولهم في الفرق بينهما عبارات) ذكر الشارح منها هذه العبارات الثلاث ومنها ما يقال  
الخلق ايجاد اصل الفعل والكسب تحصيل صفته من كونه طاعة او معصية وهو  
بحسب الظاهر مذهب القاضي ولا يخفى ان كلا منهما وان كان تفسير الخلق والكسب  
لكن في الحقيقة المجموع تفسير واحد على ما صرح به بعض المحققين واعترض على  
الفرق بالعبارات المذكورة بان فعل العبد كصلاته مثلا ان وقع باله فليس بخلق  
اولا باله فليس بكسب وايضا ان يكون في محل قدرته اولا واما ان يتفرد القادر  
اولا فامعنى اجتماع الكسب والخلق الذي اعتبروه ههنا فيه اجيب بان اجتماعهما فيه  
معقول بالنظر الى القادرين وهو ظاهر ثم ان قوله والكسب مقدور وقع في محل  
قدرته والخلق لا في محل قدرته المراد من الكسب فيه المكسوب بقرينة حل المقدور  
عليه اذ الكسب بالمعنى المصدري غير مقدور وهو المراد من قوله والخلق انتهى والخلق  
مقدور وقع لا في محل قدرته بقرينة العطف فان خلق بمعنى الخلق بقرينة الحمل ايضا هذا  
ولكن ان تقول الضمير في قوله وقع في الموضوعين راجع الى المقدور لا الى الكسب والخلق  
فاندفع ما قيل من ان الكسب قائم بالقادر وكذا الخلق قائم بالخالق فكل منهما واقع  
في محل قدرته انتهى ولا حاجة ايضا في دفعه الى ما قيل من ان المراد الكسب مقدور

وقع مكسوبه في محل قدرته والخلق مقدور وقع مخلوقه لا في محل قدرته لان فيه من  
الركاكة ما لا يخفى على الفطن نعم يرد على توجيهنا ايضا ان يقال المقصود ههنا بيان  
الفرق بين الكسب والخلق لا بين الخلق والمكسوب كما هو مقتضى التوجيه  
الا ان يقال بهذا يظهر الفرق بين الكسب والخلق ايضا والاولى ان يقال الخلق المذكور  
باعتبار الحاصل والافتقار الى الكسب والخلق امر اضافي فالمراد ان الكسب حاصله  
مقدور وقع انتهى وكذا الخلق فافهم (قوله قيل فحينئذ انتهى) القائل مولانا صلاح  
الدين يعني على هذا الجواب يلزم ان لا توجد الشراكة في مذهب الاستاذ اذ ليس فيه  
تفرد كل من القادر والخالق بما هو له دون الآخر كما هو مقتضى الجواب بل الموجد  
عنده هو مجموع القدرتين على ان يتعلقا باصل الفعل مع ان مذهبهم في الشراكة اقيم  
شركة من مذهب المعتزلة لان مذهبهم يشعر بان قدرة الله تعالى ناقصة في ايجاد ذلك  
الفعل محتاجة الى انضمام قدرة العبد اليها ولا يخفى ما فيه من القبح الواضح بخلاف  
مذهب المعتزلة لانهم زعموا ان قدرة الله تعالى لا تتعلق بافعال العباد الاختيارية  
لان صدور تلك الافعال من الله تعالى ممنوع عندهم ولا بعد في عدم تعلق القدرة بها  
لاتفاق الكل على ان القدرة لا تتعلق بالممنوعات ولك ان تقول ان الله تعالى اراد  
صدور الافعال عنهم بقدرتهم لمصلحة التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب  
فصدور الافعال الاختيارية عن الله تعالى كان ممنوعا عندهم لاجل حصول  
هذه المصالح ولا بعد فيه ايضا وعلى كل تقدير يكون الجواب المذكور قاسدا  
لاستلزامه عدم وجود الشراكة في مذهب الاستاذ مع ان الشراكة الموجودة فيه اقيم  
من شركة المعتزلة قطعاً هذا (قوله وليس بشيء) يعني اننا لانسلم الاستلزام المذكور لان  
الشراكة موجودة في مذهبهم ايضا لان كلا من المؤثرين في مذهبهم منفرد بماله دخل  
في التأثير احدهما بالخالقية والاخر بالكاسبية ثم اننا لانسلم ان هذا اقيم شركة من  
مذهب المعتزلة كما زعمه القائل لان تأثير قدرة العبد في بعض الامور يجعل الله تعالى  
وخلقه كذلك حيث تعلقت ارادته العلية بحصول بعض الامور بانضمام قدرة العبد  
الى قدرته وان كانت قدرته تعالى كافية في ايجادها ليس باقيم من نفي دخل قدرة الله  
تعالى بالكلية كما هو مذهب المعتزلة لان في الثاني استبعاد عبادته بايجاد بعض الاشياء  
ولا ترضيهم الغيرة الالهية بخلاف مذهب الاستاذ اذ ليس فيه تفرد واستبعاد غاية  
ان الارادة العلية تعلقت بايجاد بعض الاشياء بانضمام قدرة العبد لاجل حصول  
بعض المصالح مثل التكليف والمدح والذم والثواب والعقاب وحصول هذه المصالح  
لا يقتضي لزوم تفرد العبد في افعاله كما اشرنا اليه في تقرير مذهب المعتزلة اذ الاستبعاد  
مما لا يرتضيه رب العباد فحاصل الردان الجواب المذكور لا يستلزم عدم وجود  
الشراكة في مذهب الاستاذ اذ التقرير بماله دخل في التأثير موجود فيه ايضا على



ما هو مقتضى ظاهر جواب الشارح لكنه ليس بشركة قبيحة فضلا عن الاقبحية  
فالجواب المذكور ان الشركة في الحقيقة انما تجرى في مذهب المعتزلة لا في مذهب  
الاستاذ فظاهر الجواب يجرى في مذهب الاستاذ فتوجد الشركة فيه ايضا  
واما حقيقة فلا تجرى الا في مذهب المعتزلة وبهذا تفتت ما هو المراد من جواب  
الشارح وبما قررنا ظهر ان قوله على اننا لانسلم انتهى جواب عن قوله مع انه اقبح  
شركة وليس تسليما لما قبله اذ لا وجه له وان قوله ليس باقبح انما هو تعبير بما في اليراد من  
صيغة افعل التفضيل والا فابسته فاد من ظاهره من مساواة مذهب الاستاذ مذهب  
المعتزلة ليس بمراد قطعا وان قوله ولا يجزى في ملكه الا ما يشاء مربوط بقوله يجعل الله  
وخلقه كذلك والواو فيه الظاهر ان تكون للتعليل ويحتمل ان تكون للحال والمعنى  
ما عرفت من ان الله تعالى جعله وخلقه كذلك اي بانضمام قدرة العبد الى قدرته تعالى  
اذ لا يجزى او الحال انه لا يجزى في ملكه الا ما يشاء فانه تعالى وان كان قادرا على  
ايجاده مستقلا لكنه اجزى في ملكه ذلك وفيه اقتباس لقول الاستاذ في الحكاية  
السابقة بينه وبين القاضي عبد الجبار حيث قال الاستاذ في جوابه سبحانه  
من لا يجزى في ملكه الا ما يشاء هذا او ما جعل الواو للعطف على قوله دخل بتقدير  
ان المصدورية فلا يخلو عن تكلف لفظا ومعنى وان ادعى انه ادخل في الفهم ونظم  
المعنى كما لا يخفى على اولى النهى (قال الشارح العلامة قدس سره ان الخالق تعالى  
حكيم لا يخلق شيئا الا وله عاقبة جيدة) قال بعض الافاضل برده عليه اشكال قوى  
وهو انه اذا كان لهذا الخلق عاقبة محمودة يكون للكسب ايضا كذلك اذ لا يفارق  
احدهما الاخر في افعال العباد فليترتب على احدهما ما يترتب على الاخر فيلزم  
ان لا يكون العبد مؤاخذا بفعاله القبيحة اذا ما كان له عاقبة محمودة كيف يؤاخذ  
عليه اجيب بان المؤاخذة عليه وكونه قبيحا انما هو لعدم الاطلاع على العاقبة الجيدة  
فيه ومع ذلك ارتكب ما هو المذموم في الشرع وعمل بمقتضى هواه فلو اطلع كاسب  
القبح على العاقبة الجيدة فيه يحل له ذلك ولا يؤاخذ به ويؤيد ما ذكرنا اشار اليه  
البيضاوي ان بعض المشايخ سئل عن قتل الخضر معصوما فاجاب بانك لو اطلعت  
ما اطلعه يحل لك ما فعله واما ما قيل من انه يمكن ان يراد بما اطلعه الامر الخاص  
فلا يحل ذلك ما لم يؤمر فليس بشئ لان ذلك في ظاهر الشرع حرام كما انكره موسى  
عليه السلام والامر الباطني خارج عن البحث نعم ظاهر قوله تعالى وما فعلته  
عن امرى حكاية عن الخضر عليه السلام يقتضى ان يكون مأمورا به لكنه بعد تسليم  
عين الاطلاع على حقيقة الحال في ذلك وليس ذلك امرا مقصودا ههنا وتحقيق هذا  
المقام على ما قلناه السادات الصوفية ان الله تعالى فياض مطلق يعطى كل مخلوق  
ما يستأله لسان استعداد فكل ما اعطى لعباده فهو على مقتضى استعدادهم فالكل

راضون عن ربهم وهو عنهم راض وان كلفهم في ظاهر الشرع بما يطهرهم ويرزقهم  
فاى عاقبة جيدة اجل من ان يعطى عباده مستولاهم بالسنة استعدادا لهم فبعد  
الاطلاع على هذا يرون الامر عليهم ويظهر وجود الحكم والمصلحة في افعال الله تعالى  
وما اشتهر في العرف من ان الخير فيما اختاره الله يؤيد ما ذكرناه واما ما ذكره اهل  
الكلام من الاشاعة من ان الاصلح ليس بواجب على الله تعالى فانما هو بالنظر الى ظاهر  
الحال ويمكن ان يقال انهم نفوا الوجوب عليه تعالى لا وجوب الاصلح في افعاله فافهم  
ويمكن ان يقال ان الخالق متصرف في ملكه المطلق فلا يقيح منه شي اصل او انما القبح  
بالنظر الى كسب الكاسبين له ولا بعد في كون الشيء حسنا بالنظر الى الخلق وقبحا  
بالنظر الى الكسب سيما عند من يقول بان الحسن والقبح شرعيان فتدبر وعلى الله  
التكاليف (قوله اي علة عادية) وهى ما يدور عليه الشيء وجودا وعدمه كالنار والاحراق  
فان الاحراق دائر عليها ان وجدت وجد وان عدمت عدم والجمهور على ان القدرة  
شروط عادى كيدس الملاقي له فان اليبس شرط لاحراق النار ولا يلزم من وجود اليبس  
وجود الاحراق وهكذا شأن الشرأط اذ لا يلزم من وجودها وجود المشروط فظهر  
الفرق بين كونها علة عادية وبين كونها شرطا عاديا هذا هو الظاهر من مذهب الشيخ  
حيث ينفي كون القدرة الحادثة مؤثرة وعلى هذا يكون تسميتها علة او شرطا مجازا  
ولان تقول كما وقع في كلام الامدى في توجيه مذهب الشيخ على ما ذهب اليه  
اتباعه ان من شأن القدرة الحادثة التأثير وان لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة  
الله فعلى كونها علة عادية انها من شأنها التأثير ومعنى كونها شرطا انها من شأنها  
توقف تأثير القاعل عليها بقدرة الله فعلى كونها علة عادية انها من شأنها التأثير ومعنى  
كونها شرطا انها من شأنها توقف تأثير القاعل عليها عند الجمهور وكلام الشيخ ومن  
تبعه محتمل لهذا التوجيه لانهم انما ينفون التأثير بالفعل لا كون شأنها التأثير  
وان نازع فيه بعضهم فعلى هذا يكون تسميتها علة او شرطا على حقيقة هذا ما ذكره  
في توجيه هذا الكلام وفيه بحث اما اول فلانه على التوجيه الاول يكون منافيا  
لما حققه الشارح سابقا من انه اذا تعلقت ارادة العبد وقدرته بالفعل يخلقه الله تعالى  
عقيب ذلك عادة فهذا يقتضى ان قدرة العبد علة عادية اذ لا يلزم من وجود الشرط  
وجود المشروط وعلاوة عادة واما ثانيا فلانه لا فرق بين التوجيه الاول والثاني  
لان معنى العلة العادية او الشرط العادى هو عدم كونه مؤثرا فيه بالفعل وان كان  
من شأنها التأثير اذ لو لم يكن من شأنها التأثير ايضا على التوجيه الاول كما فهموه  
لما كان تسميتها علة او شرطا صحيحا ولو لم يجاز الا يرى انهم عرفوا الدوران يترتب للشيء  
على ما له صلوح العلمية فلا بد من كون الشيء دائرا على شئ ان يكون الشيء الثاني  
من شأنه العلمية فلا فرق بين التوجيهين حيث تدعى ان نسبة العلة او الشرط فيما



مجاز قطعاً وعندى ان مقصوده توجيه كلام الشارح بما هو المشهور وبما هو التحقيق  
 اما الاول فلانه قد اشتهر ان القدرة الحادثة جزؤ المؤثر عند الماتريدي لا سيما عند  
 النسفيين وعند جمهور الاشاعرة لا مدخل لها في التأثير اصلاً بل هو شرط والظاهر ان  
 من يقول بكونها علة او شرط لا يقول بالعلة العقلية او الشرط العقلي اذ هم اهل السنة  
 والنقل واما الثاني فلان كل الاشياء مستند الى الله تعالى عندهم فلا تأثير لشيء في شيء  
 ولا مدخل له في وجوده فراد من قال انها علة انها من شأنها التأثير ومما راد من قال انها  
 شرط انها من شأنها الوقف التأثير ويؤيد ما ذكرناهم قرروا مذهب الشيخ في افعال العباد  
 بان قدرة العبد اما ان لا يكون لها مدخل سوى المحلية كما اشار اليه الشريف واما  
 ان يكون لها مدخل ما كما اشار اليه الشارح كما اشار اليه المحشي ولا اشارة الى الاول  
 المشهور واما اشار اليه ثانياً اشارة الى الثاني الذي حققه الشارح تبعاً للامدى وغيره  
 فعلى هذا تكون تسمية العلة او الشرط حقيقة على الاول ومجازاً على الثاني على عكس  
 ما ذكره وبما حققناه ايضاً اندفع ما قاله بعض الافاضل من ان كون القدرة علة للفعل  
 او شرط للفعل لم نجد في كلامهم ما يتعلق بذلك الا ما ذكر في اصول الفقه من ان القدرة  
 شرط لوجوب الاداء لانفس الوجوب اذ قد ينقك هو عن وجوب الاداء فلا حاجة  
 فيه الى القدرة وقد صرحوا بان المراد بالقدرة سلامة الاسباب والآلات بل هم قسموها  
 الى ممكنة والى ميسرة فقوله والجمهور على انها شرط لاداء الفعل يوهم انه اشارة اليه  
 لكنه غير صحيح لما عرفت من انها بمعنى سلامة الاسباب والآلات ولانهم انما جعلوها  
 شرطاً لوجوب الاداء فلا ينافي بكونها علة لنفس الفعل كما في كلام التبصرة  
 على ان معنى كونها علة ليس بمعنى انها موجدة للفعل الا يرى الى قوله يفعل به الافعال  
 حيث جعل الفاعل الحيوان فيرجع معنى العلية الى معنى الشرطية مع ان الجمهور  
 قد فسروا القدرة بهذا المعنى بالصفة المؤثرة على وفق الارادة فلا وجه لقوله والجمهور  
 على انها شرط لاداء الفعل وبالجمله فلم يظهر لي وجه هذا الكلام بعد انتهى والظاهر ان  
 هذا وقع منه وقت شغل عظيم والا فلا يليق هذا بمنصبه اذ في كون القدرة علة او شرطاً  
 نزاع موجود بينهم على ان حسن الظن بالشارح العلامة يكفي ههنا ولو سلم انه مأخوذ  
 بما ذكره ائمة الاصول فالظاهر ان المراد بالقدرة المتنازع فيها ههنا القدرة الميسرة  
 لا الممكنة كما يفهم من التقرير الآتي للشارح وكونها علة للفعل بمعنى كونها جزءاً  
 المؤثر على ما حققناه فلا ينافي قوله يفعل به الافعال كما زعمه وان الفرق بين كونها  
 علة وبين كونها شرطاً ظاهراً والمراد من قوله والجمهور بجمهور اهل السنة وانهم  
 لا يقولون بان القدرة الحادثة تؤثر على وفق الارادة خلافاً للمعتزلة نعم قالوا بذلك  
 في القدرة القديمة وبالجمله وضوح هذا المقام اعني عليه المرام كما لا يخفى على اولى  
 الاقهار ولعمري ان امثال هذه التطويلات غير لائقة لكن الله تعالى جلت حكمته

يقدمني على ذلك صوتاً للطلاب عن الوقوع في الارتباب ولعل لما حققناه ههنا قال  
 فتأمل (قوله يشير الى وجه الذم) يعني ان الشارح اشار بقوله فكان هو المضيع  
 انتهى الى وجه الذم في ترك الواجبات بمعنى عدم الاتيان بها فالظاهر ان عدم غير  
 مقدور فلا يوجد هنا كسب القبيح حتى يستحق الذم فاشارة بهذا الكلام الى ان سبب  
 الاستحقاق هو انه لما لم يقصد فعل الخير لم يخلق الله تعالى قدرة على فعله كما فعله فكان  
 عدم قصده سبباً لاضاعته حيث لم يخلق الله تعالى فيه قدرة فاستحق الذم والعقاب  
 بتضييعه وان لم يكسب القبيح وانما قلنا الظاهر ان عدم غير مقدور لان بعضهم ذهب  
 الى ان عدم مقدور فيوجد حينئذ في ترك الواجبات كسب القبيح ايضاً وانما قلنا  
 في ترك الواجبات بمعنى عدم الاتيان بها لان ترك الواجبات بمعنى كف النفس عنها  
 امر مقدور لان كف النفس عنها عند تهيتها الاسباب وميلان النفس الى فعل المنهى  
 حاصل بصرف الارادة والقدرة كما ان كف النفس عن المنهيات عند النهي والميلان  
 الى وجود الواجب كذلك فاستحقاق الذم والعقاب لكسب القبيح هذا والظاهر ان من  
 يقول بان عدم مقدور يؤول عدم بالترك والترك بالكف كما بين في كتب الاصول في  
 سبب الامر والنهي فليس هنا ما ذهب كونه التارك بمعنى الكف او لعدم وكون عدم  
 مقدور الا كما زعمه السلكوني وان توجيه المحشي مبنى على كون التارك غير مقدور لانه  
 بمعنى عدم وهو غير مقدور ومن ذهب الى ان التارك مقدور يفسره بالكف لا بعدم  
 هذا ثم ان قول الشارح فيستحق الذم والعقاب يشير الى انه وان استحق ذلك لكنه قد  
 لا يعاقب لعفو من الله تعالى اولس هو من العبد ونحو ذلك اذ لا يلزم من الاستحقاق  
 الوقوع فيجزان يعفو الكريم عنه او يعذره لا يقال الاستحقاق ليس مذهبنا فلا يصح  
 هذا الكلام لانا نقول ليس معناه انه حق لازم بل معناه لوعوقب بذلك كان جزاء  
 وفاقوا لا قد صرحوا بان الخلاف في الوعيد كرم فيجوز من الله تعالى قطعاً ثم اعترض  
 على قوله فيستحق الذم والعقاب من حيث انه فرع على قوله فكان هو المضيع لقدرة  
 فعل الخير بانه لو كان استحقاق الذم والعقاب لاضاعة مبدأ فعل الخير لزم ان يعاقب  
 بقصد فعل الشر لوصول التضييع بهذا القصد مع ان قصد فعل الشر معفو ما لم يعمل  
 واجيب بان الاصح ان المعفو هو خطو وفعل الشر بدون القصد واما مع القصد فلا  
 وقد قال في تهيد المعرفة ثم افعال القلوب من الفكر والنية هل يحاسب عليه ام لا  
 قال بعضهم لا يحاسب وقال بعضهم يحاسب والاصح انه ان خطريته لم يعتد ولم ينو  
 ذلك فانه لا يحاسب وان كان كفراً اذ لا يمكن الاحتراز من مثل تلك الخطرة واما ان  
 خطريته واعتقد ذلك وعزم عليه فانه يسأل ويحاسب لقوله تعالى وان تدوا ما  
 في انفسكم او تخفوه يحاسبكم به الله وقوله ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان  
 عنه مسئولا واقول بل الاصح ان العزم المصمم لا يحاسب عليه ما لم يتكلم او يعمل به



وان كان العزم المصمم قايما بقارق التكلم او العمل لقوله صلى الله عليه وسلم ان الله تجاوز  
عن امي ما حدثت انفسها ما لم تتكلم او تعمل به وذلك من خواص هذه الامة  
اذ لو لا ذلك لم يكن فرق بين هذه الامة وسائر الامم لانهم مؤخذون بالعزم المصمم ايضا  
واقوله عليه السلام فيما يرويه عن ربه تعالى من هم بسببته فلم يعملها لم يكتب له شيء  
الحديث واما قوله وان تدروا ما في انفسكم او تحقوه فهو منسوخ بقوله تعالى لا يكلف  
الله نفسا الا وسعها على ما نص عليه في صحيح البخاري ومسلم سواء كان المراد بقوله  
او تحقوه الخواطر وهو الظاهر او العزم المصمم وهو المحتمل واما قوله ان السمع والبصر  
انتهى فالظاهر ان المراد به العزم المصمم الذي يظهر اثره بقرينة قوله ان السمع والبصر  
ويدل عليه ما قبل هذه الآية اعني قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم فافهم وبالجمله  
العزم المصمم لا يحاسب به ما لم يظهر اثره كما حققه هذا صاحب الطريقة المحمدية والحق  
ان قوله وان قصد فعل الشر خلق الله تعالى قدرة فعل الشر مهملة في قوة الجزئية فخلق  
الله تعالى قدرة فعل الشر لا يكون الا في بعض صور القصد وهو العزم الذي ظهر اثره  
بالتكلم او الاثر فالضيق انما يوجد في مثل هذه الصور لا في كل صور القصد فالاستحقاق  
متفرع عليه فلا يلزم الاستحقاق الا في صورة القصد الذي ظهر اثره لحصول التضيق  
فيه محققا نعم يمكن ان يقال ان الشارح مشى على مذهب من قال ان العزم المصمم  
يحاسب به لكن التحقيق ما اخذناه هذا (قوله وهو) اي كون التضيق سببا للذم والعقاب  
في ترك الواجبات لا ينافي ان يكون وجه الذم في فعل المنهيات شيئا آخر وهو صرف  
القدرة اليها من عالى الاستحقاق التضيق المذكور ومنها ايضا كسب قدرة الشر بل  
كسبه كما في فعل المنهيات وسيجيء هذا في قوله وصحة التكليف انتهى حيث قال  
الا انه صرف القدرة الى الكفر وضيق باختياره الايمان ثم ان كلاما من التضيق وكسب  
قدرة الشر متلازمان فمن ضيع قدرة فعل الخير كسب قدرة الشر وبالعكس كما ان ترك  
الواجبات يستلزم فعل المنهيات وبالعكس وان كان فيه بعض كلام ذكر في اصول  
الفقه ولذا قال لا ينافي ان يكون وجه الذم انتهى اشارة الى انه كما كان التضيق سببا  
لوجه الذم في ترك الواجبات كذلك يكون صرف القدرة اليه سببا لوجه الذم فيه  
وكذلك في فعل المنهيات يكون وجه الذم فيه صرف القدرة اليها ويكون وجه الذم  
فيها التضيق ايضا حيث ضيع باختياره قدرة فعل الخير وذلك لان كلاما من ترك  
الواجبات وفعل المنهيات لا يفارق الاخر فكون التضيق وجه الذم في احدهما  
اعني ترك الواجبات لا ينافي ان يوجد وجه آخر للذم في فعل المنهيات باعتبار كونه  
فعلا وبالعكس فينتا كذا الذم في كل منهما باعتبار تعدد سبب الذم فقوله وذلك لا ينافي  
انتهى اشارة الى جواب آخر وهو ان التضيق كيف يكون وجه الذم في ترك الواجبات  
بل الظاهر ان يكون وجه الذم فيه كسب قدرة الشر باعتبار ان الترك المذكور يلزم

فعل المنهيات وخاضل الجواب ظاهر من تقرير برنامج زيادة كما لا يخفى على ذي فطنة  
وقيل حاصل الجواب ان ترك الواجبات وان كان من المنهيات الا انه من التروك فيجوز  
ان يكون وجه الذم فيه مغايرا لما في فعلها ولا يخفى ما فيه من المسامحة والقصور  
ويحتمل ان يكون الدخول المقدر هذا وهو ان السبب جعل وجه الذم التضيق فقط  
مع ان منه كسب قدرة الشر وحاصل الجواب ان مقتضاه بيان وجه الذم في الترك  
وهذا لا ينافي ان يوجد ههنا وجه اخر للذم وهو كسب قدرة الشر في فعل المنهيات  
وهذا موافق لظاهر العبارة وان كان التحقيق والموافق للمسيحي ما اشرنا اليه اولا  
هذا (قوله لا يخفى ان هذا الكلام) اي هذا الدليل على عدم جواز وجود الاستطاعة  
قبل الفعل الزامي على المعتزلة الذين يقولون بتأثير القدرة الجادة وحاصله حينئذ انه  
لا يجوز وجود الاستطاعة قبل الفعل والاى ولو جاز وجودها قبله لزم وجود الفعل  
بلا استطاعة اذ لا يبقاء لها فاذا كانت سابقة على الفعل وهى غير باقية الى وقت الفعل  
فيلزم وجود الفعل بدونها فيلزم تخلف الاثر عن المؤثر وهذا كما ترى الزامي على الخصم  
القائل بتأثير القدرة والاى ولولم يكن الزاميا مبنيا على مذهب الخصم بل تحقيقيا  
مبنيا على مذهب المستدل وعلى الواقع فلا يتم في نفسه اذ لا دخل للاستطاعة  
في وجود الفعل عنده وفي الواقع حتى يستحيل بدونها فيجوز وجودها بها وان كانت  
علة عادية للفعل او شرطه اذ العلة العادية لا تأثر بها ولو كان فانما هو جزؤ المؤثر  
بطريق جرى العادة على ما حققناه فلا يستحيل الفعل بدونها فلا بد ان يبنى الكلام  
على الزام حتى يتم بطلان التالي ويتم الدليل ثم اقول هذا كما قررنا مبنيا على ان المراد  
بقوله والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة مؤثرة وانه محال والالزام تخلف الاثر عن  
المؤثر ولا يجوز ان يراد به والالزام وجود الفعل بلا استطاعة وهو محال عادة بناء على انه  
علة عادية حتى يرد عليه انه على هذا الحاجة الى بناء الكلام على الزام اذ يتم الدليل  
حينئذ مع بناءه على مذهب المستدل ايضا وانما حكمنا بعدم الجواز لان المدعى اعني  
قوله وجب ان تكون مقارنة للفعل بالزمان لاسابقة عليه مبنى على العادة اذ لا يقول  
الشيخ الا بذلك فلو كان بطلان التالي مبنيا على ان وقوع الفعل بدون الاستطاعة  
محال عادة لزم المصادرة قطعاً فلا بد ان يكون بطلان التالي مبنيا على انه لا يجوز  
تخلف الاثر عن المؤثر فيكون الدليل الزاميا قطعاً وبهذا تدفع ما قيل من ان  
الاستطاعة عندهم اما علة عادية للفعل او شرط عادي له وعلى التقديرين يستحيل  
وجوده عادة بدونها فيتم الدليل من غير احتياج الى البناء على الزام انتهى لانك  
قد عرفت ان دعواهم بعدم جواز التقدم مبنى على العادة فلو كان بطلان التالي  
في الدليل مبنيا عليه ايضا لزم المصادرة وتدفع ايضا ما قاله السلكوني من انه ان كان  
مدعى ان الاستطاعة يجب ان تكون مع الفعل ولا يجوز تقدمها اصلاً لا عقلاً



ولاعادة فلا بد ان يجعل الكلام الزاميا لانه لو جعل تحقيقيا فاما يحتمل على انه يلزم من وقوع الفعل بدون الاستطاعة خلاف جرى العادة وهو انما يستلزم امتناع تقدمها عادة لامتناع تقدمها مطلقا الذي هو المدعى فلا يتم التقريب فلا بد حينئذ ان يبنى الكلام على الالتزام حتى يتم المرام وان كان المدعى ان الاستطاعة تكون مع الفعل بطريق جرى العادة فلا حاجة الى جعله الزاميا اذ ينطبق الدليل حينئذ على المدعى انتهى لان المدعى هو الثاني كما حققناه فالترديد قبيح ثم انه لو لم يحمل الكلام حينئذ على الالتزام لكان بطلان الثاني مبنيا على انه يلزم خلاف العادة وهذا كما ترى اعادة لعين الدعوى في الدليل فلا ينبغي ان يصدر عن الاداني واما ما قيل من ان بطلان الثاني اعني قوله والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة مبنى على ان ذلك خلاف ما ثبت بالضرورة من ان وجود الافعال الاختيارية مقارن لقدرة تافها هذا الكلام مبنى على هذه النكتة لا على الالتزام فليس بشئ لاننا لانسلم الضرورة فيما ذكره مع لزوم المصادرة ايضا اذ المدعى ليس الا ذلك على انه لو كانت المقارنة المذكورة شرورية فليدع ذلك من اول الامر اعني في قوله وجب ان تكون مقارنة لا سابقة عليه فالاحاجة الى الاستدلال عليه وكذا ما قيل من ان القائل بامتناع بقاء الاعراض هو الاشعري لا غير وقد جعل قوله لاستحالة بقاء الاعراض دليلا على الملازمة فكيف يصح بناء هذا الدليل على الالتزام اذا الخصم غير قائل بتلك الاستحالة فالدليل محمول على التحقيق انتهى لان البناء المذكور انما نشأ من بطلان الثاني كما عرفت ولولا ذلك البناء لم يتم بطلان الثاني الا بما تلزم المصادرة فيه وليس يلزم في بناء الدليل على الالتزام ان يكون جميع مقدماته مبنيا على ما هو المسلم عند الخصم نعم لا يجوز ان تكون المقدمة الواحدة مبنية على الالتزام والتحقيق لكن اين هذا مما ذكره وليت شعري كيف خفي هذا عليه والحق انه لا غبار على هذا الكلام على ما حققناه وان اتفق الناظرون ههنا عصاما وصلا حوافضا ومحققا على رده كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله فلا تنقض بقدرة الله) يعني انه لما كان الكلام في القدرة الحادثة التي هي من الاعراض وهي غير باقية لا تنقض الدليل المذكور بقدرة الله تعالى لانها ليست من الاعراض وتقرر بالنقض على ما في الموافق انه لو كانت القدرة مع الفعل لا قبله لوجب اما حدوث قدرة الله تعالى او قدم مقدوره اذا فرض كون القدرة مع المقدور فيلزم من حدوث مقدوره تعالى حدوث قدرته تعالى او من قدم قدرته قدم مقدوره وكلاهما باطل بل قدرته تعالى قديمة ازلية اجماعا ومتعلقة في الازل بمقدوره فقد ثبت تعلق القدرة بمقدورها قبل حدوثه فلو كان ذلك متمنعا في القدرة الحادثة كان متمنعا ايضا في القدرة القديمة كذا في شرحه فاصل النقض استلزام الدليل خصوص الفساد وهو اما حدوث قدرته او قدم مقدوره تعالى ولت ان تقول يجري الدليل المذكور في قدرة الله مع تخلف حكم المدعى عنه وهو كون

القدرة مع الفعل وخاصا الجواب على ما اشار اليه الشريفة ان القدرة القديمة الباقية محتاجة بالماهية للقدرة الحادثة الغير الباقية فلقد تعلقان ارنى بالفعل لا يترتب عليه وجود المقدور وتعلق آخر به حال حدوثه حادث يوجب وجوده فلا يلزم من قدمهما مع تعلقهما المعنوي قدم آثارهما واما القدرة الحادثة فليس لهما التعلق واحد بالفعل وقت وجوده مع عدم بقاءها لانها من الاعراض وهي غير باقية والا يلزم قيام المعنى بالمعنى فلو كانت قبل الفعل لزم وقوع الفعل بلا استطاعة قطعاً وبالجمله الدليل المذكور انما هو بالنظر الى القدرة الحادثة فلا يجري في قدرة الله تعالى ولا يلزم هنا محذور اصل هذا والظاهر ان الاعتراض المذكور من قبيل المعارضة على كون الاستطاعة مع الفعل لا قبله والجواب بتحرير المراد من الدعوى من ان المعية التي ادعيها انما هي في القدرة الحادثة الغير الباقية وقدرة الله تعالى قديمة باقية فلا تقوم دليلا على خلافه والا فالدليل المذكور لا شتماله على قوله لاستحالة بقاء الاعراض لا يجري في قدرة الله تعالى ولا يستلزم حدوثها او قدم المقدورات ومن رجع الى الموافق وشرحه يشهد بما ذكرنا وان كان ظاهراً قوله فلا تنقض بقدرة الله اه يقتضي كونه نقضا اجماليا بالجرى والتخلف او باستلزامه خصوص الفساد على ما قررناه آنفا فتدبر (قال الشارح فان قيل لو سلم اه) يعني اننا لانسلم استحالة بقاء الاعراض لان ذلك مبنى على مقدمات صعبة البيان ان تمت ثم والا فلا فهذا هو الذي اشار اليه الشارح آخر بقوله واما امتناع بقاء اه ولو سلم فلا نزاع لاحد في امكان تجدد الامثال عقيب الزوال اما عند الشيخ فلانه يقول بتجديد الاعراض فلم لا يجوز تقدم القدرة على الفعل وتجدد الى زمانه واما عند المعتزلة القائلين بتقدم القدرة فلانه يجوز عندهم تجددتها الى زمان الفعل وقوله والالزام وقوع الفعل بلا استطاعة ممنوع والظاهر ان هذا المنع راجع الى استلزام قوله للممر من امتناع اه لتلك الملازمة وقوله قلنا انما ندعى اه دفع للمنع المذكور بتحرير المراد من الملازمة من ان مرادنا بلزوم وقوع الفعل بلا استطاعة على تقدير سابقة قدرة لاجل استحالة بقاء الاعراض انما هو اذا كانت القدرة التي هي بالفعل هي القدرة السابقة واما اذا كانت المثل المتجدد كما قررتم فتلك الملازمة وان لم تكن تامة حينئذ لكن هذا لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى وقوله ثم ان ادعيتهم رد آخر للمنع وحاصله انكم جوزتم تقدم القدرة ومقارنتها له ايضا بتجدد الامثال فاما ان تجوزوا مقارنة الفعل لاول ما يحدث من القدرة فلا فائدة في منعكم ايضا حيث ثبت مدعانا واما ان لا تجوزوا ذلك بل تقولون انها لا يبدلها من امثال حيث لا يمكن الفعل باول ما يحدث من القدرة فحينئذ انتقلتم من الجواز الى الدعوى فعليكم البيان فحينئذ نمنع ذلك بل يجوز ان يحدث الفعل باول ما يحدث من القدرة فثبت المطلوب وقوله واما ما يقال جواب آخر من طرف الشيخ للمعتزلة وحاصله انا



لو فرضنا تقدم القدرة كما زعمتم وفرضنا بقاءها الى ان الفعل اما بفرض استقامة  
بقاء الاعراض واما بتجدد الامثال كما اوردتم فان قلتم بجواز وجود الفعل بها في الحالة  
الاولى فقد تركتم مذهبكم حيث جوزتم المقارنة وانتم في صدد منعها وان قلتم  
بامتناعه لزم التحكم والترجيح اذ القدرة اولا والاعراض على حال واحد فلم يصار للفعل بها  
في الحالة الاولى عتبه ما في الثانية واجبا فعلى فرض تقدم القدرة وفرض بقاءها الى  
ان الفعل يلزم احد هذين المحذورين فلا يجوز تقدمها بل يجب المقارنة وهو المطلوب  
وقوله فقيه نظرد لهذا الجواب وحاصله ان لهم ان يمنعوا كلامنا من الملازمة بين  
المذكورتين اما الاول فلان من يجوز تقدم القدرة على الفعل لا يقول بامتناع المقارنة  
وما نأمنه انه جوز تقدمه فاذا جوز في الصورة المذكورة وجود الفعل في الحالة الاولى  
لا يلزم عليه ترك مذهبهم واما الثاني فلانهم لو قالوا بامتناع المقارنة لا يلزم التحكم  
بجواز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى لانتفاء شرط او وجود مانع ويجب في الثانية  
اتمام الشرط مع كون القدرة في الحالتين على السواء فالوجه في رد الايراد بقوله فانه  
قيل ما ذكرنا اولاً من ان هذا المنع لا يضرنا ثم ان اتفقوا من الجواز الى الدعوى فعليه  
البيان ثم اقول ان كلامنا الجوابين بقوله قلنا وبقوله واما ما يقال اه مشترك في انه  
يثبت اصل الدعوى ولا يثبت الملازمة الممنوعة كما عرفت لكن في الجواب الاول  
يحتمل ايضا اثبات الملازمة الممنوعة لان حاصل مثله كما قرر في الاداب اما ان يكون  
المنع المذكور باطلا فيثبت الممنوع واما ان يكون المنع حقا وعلى التقديرين يثبت  
المطلوب فبهذا يكون الجواب الاول ايضا راجحا على الثاني مع ما في الثاني من وجوه  
الخلل فالحق انه (قوله حاصله انه ليس اه) يعني ان حاصل الجواب المذكور ان نفي  
وجود المثل السابق ليس داخل في دعوى الاشعري من ان القدرة مع الفعل لان كون  
القدرة مع الفعل اعم من ان يكون لها مثل سابق او لا فالاشعري لا ينفي وجود المثل  
السابق فاذا كره في منع الملازمة المذكور من انه لا نزاع في امكان تجدد الامثال عقيب  
الزوال مؤيد لدعواه من المقارنة فلا يضره هذا وقد حققنا ان حاصله ان هذا  
المنع لا يضرنا لما فيه من تسليم المدعى هذا (قوله وفيه بحث اه) حاصله ان نفي وجود  
المثل السابق داخل في دعواه اذ مذهبهم انه لا قدرة قبل الفعل اذ لا دليل على ذلك  
والاصل في الاشياء العدم عند عدم الدليل على وجوده ومذهب المعتزلة جوازها  
قبله بمعنى سلب الضرورة عن عدمها قبله سواء كان وجودها قبله ضروريا او لا  
على ما هو شأن الامكان العام والظاهر من استدلالهم الا في كون وجودها قبله  
ضروريا حيث قالوا بان التكليف حاصل قبل الفعل ضرورة ان الكافر مكلف بالايمان  
فلو لم تكن الاستطاعة متحققة حينئذ لزم تكليف العاجز وهو محال فالظاهر منه  
كون وجودها قبله ضروريا وان اختلفوا في بقاءها حال وجود الفعل فعلى هذا قلوا

يكن نفي وجود المثل السابق داخل في دعواه بكون النزاع بين الفريقين لفظيا مع  
مخالفته لما هو المذهب عنده كما اشترنا اليه لانه على هذا يجوز عند الشيخ تقدم القدرة  
على الفعل ولو بتجدد الامثال كما جاز ذلك عندهم والحاصل ان عدم دخول نفي وجود  
المثل السابق في دعوى الاشعري مع مخالفته لما هو المذهب عنده يجعل النزاع بينه  
وبينهم لفظيا نعم لو كان مدعاهم انه لا بد له من مثل سابق يكون النزاع بينه وبينهم  
معنويا سواء كان نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري اولا اما على  
الاول فظاهر واما على الثاني فلان الاشعري وان جوز وجود المثل السابق لكنه يقول  
بالمقارنة ايضا والازم تقدم القدرة على الفعل وهو خلاف المذهب عنده بخلاف  
المعتزلة فانهم لو قالوا بوجود المثل السابق لا يحكمون بلزوم المقارنة حينئذ وان لم  
يقولوا بامتناع المقارنة الزمانية بل جوزوها على ما صرح به الشارح وهذا معنى  
قوله لانه لا بد له من مثل سابق فقوله كما ستعرف به مربوط بقوله ومدعى المعتزلة  
جوازها على ما اشترنا اليه في معناه وانما قلنا المذهب انه لا قدرة قبل الفعل عنده  
وتدعى المعتزلة جوازها بالمعنى الذي حققناه لانه قال في المواقف قال الشيخ واصحابه  
القدرة مع الفعل ولا توجد قبله وقالت المعتزلة القدرة قبل الفعل فنفهم من قال ببقائها  
حال الفعل وان لم تكن قدرة عليه فانها شرط له ومنهم من نقاهى وجود البقاء  
وجوز انتفاء القدرة حال وجود الفعل كما جوزوا كلهم انتفاء الفعل حال وجود  
القدرة كذا في شرحه فهذا صريح في انهم اتفقوا على لزوم القدرة قبل الفعل وان  
اختلفوا في بقاءها الى وقت وجود الفعل وليس مراد من قال منهم انها غير باقية  
الى زمان الفعل انها بتجدد الامثال فيها كما زعم بعضهم لان ذلك مخصوص بالاشعري  
واتباعه ههنا لا يرى الى قول الشريف في تقرير مذهبهم اتفقا وجوز انتفاء القدرة حال  
وجود الفعل وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله السالكوني من انه يظهر مما في المواقف  
ركاكة قوله لانه لا بد له من مثل سابق بل الاولى ان يقول لانه لا بد له من قدرة سابقة  
لان وجود المثل السابق انما هو عند البعض من المعتزلة القائلين بان القدرة باقية  
حال الفعل بتجدد الامثال واما عند من يقول ببقائها حال الفعل وهو يبق كبقاء  
الاعراض فليس عنده مثل سابق بل نفس القدرة التي يعتمد عليها التكليف انتهى  
من وجوه اما اولها فلانه لا يظهر من المواقف الا ان بعضهم ممنعوا بعدم بقاءها  
الى زمان وجود الفعل ونقوا البقاء ولا يلزم منه القول بتجدد الامثال كما ذهب اليه  
الشيخ في الاعراض الا يرى ان من قال منهم بالبقاء قالوا القدرة الباقية الى زمان  
الفعل ليست قدرة عليه والازم ايجاد الموجود بل شرط له فالداعي للقائلين بعدم البقاء  
الى ان يقولوا بتجدد الامثال واما ثانيا فلان القول بلزوم القدرة السابقة قبل الفعل  
لازم لكلا فريقين اعني القائلين بالبقاء وعدمه فكيف يصح ان يقول المحشي بدل



ما قاله لانه لا بد له من قدرة سابقة بل لا بد له من القدرة السابقة عندهم لازم لقوله ومدعى  
المعتزلة جوازها على ما بيننا معناه فكيف يصح النفي بعد الاثبات. واما ثالثا فلان  
المقصود ههنا انه لو لم يكن نفي وجود المثل السابق داخل في دعوى الاشعري يكون  
النزاع لفظيا كما اعترف به نفسه وذلك لا يتم الا بان يقولوا انه لا بد له من قدرة سابقة  
حتى يكون النزاع لفظيا حين لم يكن النفي المذكور داخل في دعوى الاشعري  
كما حققناه وان قوله لانه لا بد له من مثل سابق انما هو ان نفي كون النزاع لفظيا حين  
لم يكن النفي المذكور داخل في دعواه كما قررناه فكيف يصح ان يقول بده لانه لا بد له  
من قدرة سابقة والحق انه خبط واما ما قاله بعض الافاضل من ان المنفي عند  
الاشعري كون تلك القدرة قبل الفعل والمثبت عند المعتزلة جوازها قبله فالحجث  
المذكور مندفع فليس بشئ لانه ان اراد ان المنفي عنده كون القدرة قبل الفعل سواء  
كان له مثل سابق او لا فمع عدم صحته في نفسه هو اول ما بحث عليه المحشي وان اراد  
ان المنفي عنده كون القدرة قبل الفعل بدون المثل السابق والمثبت عندهم جوازها  
قبله فهو عين بحث المحشي والحق انه خبط ايضا فليتأمل في هذا المقام فانه من  
مطارج الاذكياء (قوله يرد عليه) اي على لزوم قيام العرض بالعرض انه انما يلزم  
ذلك لو كان الامر الحادث فيها في الحالة الثانية امرا موجودا اذا العرض من قسم  
الممكن الموجود وهو ممنوع لم لا يجوز ان يكون الحادث فيها امرا اعتباريا يعتبره العقل  
ويستزعه من غير ان يكون له تحقق في الخارج زائد على نفس القدرة مثل رسوخ  
القدرة فان الكيفيات من حيث استحكامها في مواضعها ولو تعاقب امثالها  
تستمر راسخة فالرسوخ ليس امرا زائدا عليها في الخارج وان كانت القدرة نفسها  
موجودة في الخارج وهذا كما قيل في بقاء الاعراض انه ليس امرا موجودا في الخارج  
فلا يلزم من بقاء الاعراض قيام العرض بالعرض واعتراض عليه الشارحون بان هذا  
حاصل النظر الا في بقوله وفيه نظر مع قوله ولانه يجوز ان يمنع الفعل في الحالة الاولى  
لا انتفاء شرط اه لان حاصله انه لا يلزم من عدم حدوث معنى فيها ان يكون وجوب  
الفعل في الحالة الثانية وامتناعه في الحالة الاولى تحكما لجواز وجود شرط في الحالة  
الثانية من حدوث وصف اعتباري مثل رسوخ القدرة واجتماعه امرا اعتباريا  
لا يلزم قيام العرض بالعرض فلا يلزم التحكم الذي ادعاه القائل فلامعنى لاعادة هذا  
الكلام بعينه ههنا وريان قول الشارح بعده مع ان القدرة التي هي صفة القادر  
في الحالتين على السواء ينافي كون الامر المعترف في الحالة الثانية معنى اعتباريا مثل  
رسوخ القدرة لان القدرة في الحالة الثانية حيث لا تساوى القدرة في الحالة الاولى  
والقدرة الراسخة لا تساوى ما ليست براسخة مع انه اعتبر المساواة فالظاهر ان  
الشارح اراد بما ذكره انه يجوز ان يحدث في الحالة الثانية فيها امور موجودة تكون

شروط

شروط التأثيرها فلا يلزم ايضا قيام العرض بالعرض انتهى وكأنه ينفي على ذلك  
ما اشتر من ان الشرط امر وجودي فايكون شرطا في الحالة الثانية امر موجود  
في الخارج مع استواء صفة القدرة في الحالتين فيكون ما ذكره المحشي غير هذا ويرد  
عليه ان الشرط كما يكون من الامور الموجودة كذلك يكون من الامور الغير  
الموجودة التي يتصف بها الموجود الخارجي على ان اتصاف القدرة في الحالة الثانية  
بالوصف الاعتباري مثل البقاء والرسوخ لا يمكن انكاره فلو خصص الشرط بالامور  
الموجودة في الخارج مع عدم امكان المفارقة في الحالة الثانية عن الاتصاف  
بالاوصاف الاعتبارية كيف يصح الاستواء الذي ادعاه الشارح فالوجه ان يجعل  
الشرط اعم من الموجود والامر الاعتباري ويجعل الاستواء في الحالتين بالنظر الى  
ذات القدرة مع قطع النظر عن الاتصاف بشئ مطلقا وعلى هذا يكون ان اراد المحشي بعض  
ما سمي ذكره الشارح اورده او لا تحقيقا ليراد الشارح ويخصص الشرط بالموجود  
ويجعل الاستواء حينئذ اما بالنظر الى ذات القدرة او بالنظر الى الموجود الخارجي  
اذا القدرة وان اتصفت في الحالة الثانية ببعض الاوصاف الاعتبارية لكن بالنظر  
الى الخارج تستوى القدرة في الحالتين اذ لم يحدث فيها معنى موجود في الخارج وعلى  
هذا يكون ان اراد المحشي غير ما سمي ذكره الشارح فتدبر رب الله التوفيق (قوله وهو الامام  
الرازي) قال في الموافقة قال الامام الرازي القدرة تطلق على مجرد القوة التي هي مبدأ  
الافعال المختلفة الحيوانية وهي القوة العضلية التي هي بحيث متى انضم اليها رادة  
احد الضدين حصل ذلك الضد ومتى انضم اليها ارادة الضد الاخر حصل ذلك الضد  
الاخر ولا شك ان نسبتها الى الضدين سواء وهي قبل الفعل وتطلق ايضا على القوة  
المستجمعة لجميع شرائط التأثير ولا شك انها لا تتعلق بالضدين معا وان اجتمعا  
في الوجود بل هي بالنسبة الى كل مقدور غيرهما بالنسبة الى المقدور الاخر سواء كانا  
متضادين او غير متضادين لاختلاف شرائط المعتبرة في وجود المقدورات المختلفة  
وهي مع الفعل لان وجود المقدور لا يتخلف عن المؤثر التام ولعل الشيخ اراد بالقدرة  
القوة المستجمعة لجميع شرائط التأثير فلذا حكم بانها مع الفعل وانها لا تتعلق  
بالضدين والمعتزلة ارادوا بالقدرة مجرد القوة العضلية فلذلك قالوا بوجودها قبل  
الفعل وتعلقها بالامور المتضادة فهذا يجتمع المذهبان في ان القدرة قبل الفعل  
او معه وفي ان القدرة لا تتعلق بالضدين او تتعلق بالامور المتضادة انتهى كلامه مع  
تلخيص كلام شارحه واعتراض عليه الشارحون هذا بان الاشعري لا يجوز وجود  
القدرة الغير المستجمعة قبل الفعل والوجود الفعل بدون القدرة لا يمنع بقاء  
الاعراض والمعتزلة لا تجوز ان تكون القدرة عليه معه والامر ايجاد الموجود فراد  
البعض تحقيق الحق من غير تقييد بذهب هذا ولا يخفى ما فيه لان القوة التي بمعنى



القدرة الغير المستجمعة بمعنى سلامة الاسباب والالات وصلاحيتها لكل من الصديق والظاهر ان القدرة بهذا المعنى لا تكون من الامور الاعتبارية لا يجري فيه دليل امتناع بقاء الاعراض وانما لانسلم ان المعتزلة لا تجوز ان تكون القدرة عليه معه وقولهم والالزم ايجاد الموجود قلنا ممنوع فان العلة التامة متحدة زمانا مع المعلول مع انهم لم يقولوا انها يلزم ايجاد الموجود وسره ان العلة متقدمة ذاتا على المعلول وان كانت مقارنته له زمانا فكذلك يكون الامر هنا كذلك على ان كلام من الشقين حق تشهد به بداهة العقل فيلزم على كلا الفريقين ان يقول بكل من الشقين وان لم يصرحوا به ولعل مراد الامام هذا لان الشيخ يقول بالقوة العضلية وان المعتزلة يقولون بان القدرة المستجمعة مع الفعل كما فهموه فمثل هذا التوجيه اقوى توجيه في جعل النزاع بين الفريقين لفظيا (قوله الا ان الشيخ اه) اشارة الى دفع ما اورده صاحب المواقف على ما وجه به الشريف ما قاله الرازي من ان القدرة الحادثة ليست مؤثرة عند الشيخ فكيف يصح ان يقال ان اراد بكون القدرة مع الفعل كون القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير معه وحاصل الدفع ان المراد بالتأثير ما يعم الكسب بان يكون المراد القدرة المستجمعة لجميع شرائط حصول الفعل سواء كانت مؤثرة كما عند من يقول بتأثير القدرة الحادثة او مقارنته له عادة من غير تأثير فيطبق مذهب الشيخ ايضا فصار الحاصل على هذا التوجيه ان القدرة مع جميع الجهات التي يحصل بها اي بسببها الفعل كما هو عند المعتزلة او معها اي مقارناتها كما هو رأي الشيخ مقارنة للفعل غير سابقة وبدون تلك الجهات سابقة عليه لا يقال على هذا تكون القدرة من قبيل العلة العادية عند الشيخ كما هو ظاهر كلام المحشى في اول المبحث مع انك جعلت كونه علة عادية مذهباً للماتريدية النسفيين وجعلت الشيخ داخلا في قوله هنالك والجمهور اراه تحقيقا للمقابلة لانا نقول الذي يظهر من ههنا كون القدرة مع جميع جهات الحصول مقارنة للفعل ولا ينافيه كون تلك القدرة مع جميع الجهات شرطا لتأثير الله تعالى في الفعل بل التحقيق ان كل الاشياء مستندة الى الله تعالى والوسائل شروط كما حقق بذلك مذهب الفلاسفة في جعل مذهبهم راجعا الى مذهب الشيخ فكون القدرة لجميع الجهات مع الفعل عنده لا ينافي كونها شرطا له والا فالمراد من قوله سابقة والجمهور على انه شرط اه اذ لا يجوز ان يكون المراد به المعتزلة وهو ظاهر ولا الماتريدية ايضا بل المراد به ليس الا الشيخ واتباعه فلا بد ان يكون المراد ههنا ما وجهناه على انه يظهر ذلك مما ذكره المحشى ايضا ههنا حيث جعل التأثير اعم من الكسب ومن المعلوم ان الكسب عنده عبارة عن مجرد المحمية فذلك شرط لتأثير الله تعالى ليس الا ثبت ان القدرة مع جميع جهات الحصول شرط للفعل عنده مقارنا معه زمانا كما حققناه في ابتداء المبحث (قوله وفي كلام الامدى اه) توجيه آخر

لما ذكره

لما ذكره الامام بحيث يندفع الاعتراض السابق ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير وانما لم تؤثر بالفعل لوقوع متعلقاتها بقدرة الله تعالى حتى لو لم تتعلق بها قدرة الله تعالى لكانت كافية في التأثير حينئذ لا اشكال فيما ذكره الامام ولا حاجة الى تعميم التأثير ما يعم الكسب وفيه ما فيه لان المتبادر من ان القدرة المستجمعة لجميع شرائط التأثير مع الفعل وجود التأثير في القدرة بالفعل وحده على ما من شأنها التأثير بأباه لفظ الاستجماع على انه ان اراد بهذا ان القدرة كاسبة فيها ونعمت وان اراد معنى آخر فليس من فالوجه هو الاول ثم اقول يستفاد من كلامه ههنا ان الشيخ قائل بان القدرة المستجمعة علة للفعل بمعنى ما من شأنها التأثير عنده مع ان الشيخ لا يقول بالعلية فالاولى ان يقول وفي كلام الامدى ان القدرة الحادثة من شأنها التأثير او توقف تأثير الفاعل عليها وانما لم تؤثر بالفعل ولم يتوقف ايضا بالفعل تأثير الفاعل عليها لوقوع متعلقاتها بقدرة الله وعدم توقفها على شيء غيره اذ الكل مستند الى الله تعالى فكما انها ليس من شأنها التأثير بالفعل ليس من شأنها توقف التأثير عليها بالفعل بمعنى انه لولاها لا تمتنع التأثير بالفعل ويجعل الثاني اشارة الى مذهب الشيخ كما حققناه في صدر المبحث لكن لما اشار اليه في صدر الكلام تسامح في هذا المرام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله بمعنى تبعية) اي ذلك الشيء العرض وبساقه اى للصل وللحال وانما فسر القيام بالتبعية في التحيز لان معنى قيام العرض بالشيء التبعية في التحيز على ما سبق من الشارح واما كون معناه اختصاص الناعت فهو رأي الفلاسفة فلا ينبغي ان يتعرض له ههنا فظهر فساد ما قيل الاول ان يقال بمعنى اختصاص الناعت بالمنعوت او التبعية في التحيز على ان التفسير باختصاص الناعت بالمنعوت لا يصح ههنا ولو صح ذلك فاما ما يصح في قيام العرض بالعرض لافي هذه المقدمة الثالثة فافهم (قوله والا) اي وان لم يمتنع قيامها بالحل يلزم الترجيح بلا مرجح اذ لا بد حينئذ من جعل احدهما وصفا لا آخر ضرورة مع انه ليس جعل احدهما وصفا لا آخر اولى من العكس حينئذ فالقول بان الاسود مثلا باق ايس اولى من القول بان الباقي اسود فاذا لزم الترجيح بلا مرجح حينئذ وهو محال يمتنع قيامهما بالحل قطعا (قوله وجه الصعوبة فيه اه) حاصله منع لزوم الترجيح بلا مرجح حينئذ يجوز ان يكون بين الامرين القائم بالحل خصوصية ذاتية بينهما يصير احدهما صفة لاخر دون العكس اذ لا شك ان جعل البقاء صفة للسواد اولى من عكسه وهو ظاهر قالوا وانما لم يذكر وجه صعوبة المقدمتين الاوليين لتقدم ذكر بيان الصعوبة فيهما في الشرح وفي المطولات ايضا مع ظهورها واعتدى ان هذه الصعوبة تجري في المقدمة الثانية ايضا لان الصعوبة التي ذكرها فيها هو ان العرض لا يتميز بذاته حتى يتميز غيره بتبعيته حينئذ لا يقال لم لا يجوز ان يكون بينهما خصوصية



بحيث يصح ان يتميز احدهما بالآخر وان كان الاخر تابعاً للغير في التحيز بل يمكن ان  
تجري هذه الصعوبة في المقدمة الاولى كما لا يخفى على اولى النهي فافهم (قوله يعني ان  
للمكلف وصفا اه) يعني ان الشارح اراد بهذا التحرير ان المكلف وصفاً اضافياً اعني  
الوصف بحال متعلقه وهو كون اسبابه وآلاته سالمة من الآفات والعاهات يعبر عنه  
تارة بلفظ مجمل دال على الاضافي وكونه وصفاً بحال متعلقه اي يمكن ضمنا وهو  
الاستطاعة لانه وصف اضافي ايضا لانه في الحقيقة وصف لآلاته واسبابه فكونه وصفاً  
للعبد وصف بحال متعلقه ايضا لكنه مجمل كما ترى ويعبر تارة عن ذلك الوصف الاضافي  
بلفظ مفصل دال على الاضافة صريحاً وهو سلامة الاسباب والآلات اعني سلامة  
اسبابه وآلاته فلا فرق بينهما الا بالاجال والتفصيل فيصح تفسير احدهما بالآخر  
قطعا (قوله وكون الاستطاعة اه) يعني ان مقصود الشارح ما حرره في توجيهه  
كلامه وليس مقصوده ان الاستطاعة يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وآلاته مع كونها  
وصفاً ذاتياً للمكلف على ما هو المتبادر من ظاهر ما يقال مثلاً المؤمن مستطيع مثلاً  
وهو المتبادر من قول السائل ايضا الاستطاعة صفة للمكلف لان كون الاستطاعة  
وصفاً ذاتياً للمكلف ممنوع وان كان ذلك متبادراً من ظاهر الاطلاق وان لم يصح  
تفسيرها بسلامة اسبابه ايضا لان ذلك وصف بحال متعلقه فكيف يصح تفسير  
الوصف الذاتي بالوصف الاضافي مع ان صحة التفسير المذكور بما لا ينكره احد وانكار  
السائل انما هو في سلامة الاسباب لا في سلامة اسبابه بالضمير والافلا فائدة في توجيه  
الشارح من اول الامر فالحاجة الى الكلام في كون الاستطاعة وصفاً اضافياً او لا  
فلا بد ان يكون كون سلامة اسبابه وصفاً للمكلف مسلماً عنده حتى يصح الجواب ثم  
يتكلم في كون الاستطاعة وصفاً اضافياً على ما حرره المحشي في توجيه كلام الشارح  
فعلى هذا لك ان تجعل قوله وكون الاستطاعة اه جواباً دخل من طرفه على ما هو  
المتبادر من السوق ايضا وهو ان الشارح حرره بسلامة اسبابه وعلى هذا يصح التفسير  
اي كنه بناء على كون الاستطاعة وصفاً اضافياً على ما هو مقتضى التفسير مع ان  
الاستطاعة صفة للمكلف ذاتية لانها صفة العبد لا صفة آلاته واسبابه فهذا الاعتراض  
بمجرد كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً ممنوع غير تعرض لصحة التفسير بسلامة اسبابه  
وآلاته وعدمه بل هو مسلم عنده وحاصل الجواب ان كون الاستطاعة وصفاً ذاتياً  
للمكلف ممنوع والاى ولو كان وصفاً ذاتياً لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه للتغاير بين  
الوصف الذاتي والاضافي لان ذلك وصف اضافي قطعاً ولا يصح تفسير الوصف الذاتي  
به مع انه مسلم عندك فيكون هذا الزاماً وقوله وقولنا ذو سلامة اسباب جواب  
عن دخل ايضا تقريره اننا لانسلم الملازمة فان سلامة اسبابه وصف ذاتي كالأستطاعة  
ولذا صح التفسير به وان لم يصح التفسير بسلامة الاسباب الا يرى الى ما يقال المكلف

ذو سلامة اسباب فانه يقتضي كون سلامة اسبابه وصفاً ذاتياً اذ لا فرق بين ذو سلامة  
اسباب وبين سلامة اسبابه فكما ان الاول وصف ذاتي كذلك الثاني فيكون  
الاستطاعة ايضا وصفاً ذاتياً وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب يفيد صحة  
الحمل لاصحة التفسير فالتفسير محمول على كون الاستطاعة وصفاً اضافياً كسلامة  
اسبابه فقول الشارح يقال ذو سلامة اسباب لمجرد بيان ان المكلف كما يتصف  
بالاستطاعة يتصف بسلامة اسبابه ولا يلزم من ذلك ان تكون سلامة الاسباب وصفاً  
له حتى يرد عليه انه يقال زيد ذو غلام مع ان الغلام ليس وصفه اذ لا شك ان زيدا  
يتصف بكونه صاحب غلام وان لم يكن الغلام وصفه هذا ولأن تجعل قوله وكون  
الاستطاعة جواباً عن قول السائل الاستطاعة صفة للمكلف بعد جواب الشارح  
عن قوله وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له يعني انك زعمت ان الاستطاعة صفة  
ذاتية للمكلف وهو ممنوع وان لم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه مع انه مسلم عند  
الكل وتقرير قوله وقولنا ذو سلامة اسباب اه كما في السابق ومآل الوجهين متقارب  
ولأن تقول في تقرير قوله وقولنا اه انه جواب دخل كانه قيل اننا لانسلم الملازمة  
فان تفسير الاستطاعة بسلامة اسبابه انما يصح لكون سلامة اسبابه بمعنى ذو سلامة  
اسباب فلما صح ان يقال المكلف المستطيع ذو سلامة اسباب يكون كل من  
الاستطاعة وسلامة اسبابه صفة له فيصح تفسير احدهما بالآخر وان كان احدهما  
وصفاً ذاتياً والاخر اضافياً وعلى كل تقدير يكون قوله وكون الاستطاعة من جهة  
السابق هذا هو السامع للخاطر القاتر في تقريره هذا المقام وبعضهم جعله داخلاً  
في تقرير الجواب كما فعلناه لكنه قال في التقرير يعني ان الاستطاعة وسلامة الاسباب  
كلاهما وصفان اضافيان لا فرق بينهما الا بالاجال والتفصيل ولا نسلم ان الاستطاعة  
وصف ذاتي له والالم يصح تفسيرها بسلامة اسبابه وجعل قوله وقولنا ذو سلامة  
اسباب انما اه جواب سؤال مقدر كأنه قيل لانسلم انه لا يصح تفسيرها بسلامة  
الاسباب لان سلامة الاسباب ايضا وصف ذاتي له حيث يقال ذو سلامة اسباب  
فيصح التفسير وحاصل الجواب ان قولنا ذو سلامة اسباب انما يفيد صحة الحمل لكونها  
صفة ذاتية حتى يفيد صحة التفسير ورده السلك في اولياته حينئذ يصير قوله وان لم  
يصح تفسيرها بسلامة اه مصادرة وثانياً بان قوله وقولنا ذو سلامة اه يصير كلاماً على  
السند الغير المساوي وهو مع خروجه عن قانون التوجيه لا يضطره لما فيه من تسليم  
صحة تفسير الاستطاعة بسلامة الاسباب فلا حاجة الى دفعه وثالثاً بانه يأبى عنه  
اسلوب الكلام واقول لا يخفى على المتأمل ان الاول والثاني غير وارد على تقريرنا نعم  
يرد على تقريرنا ايضا ان قوله وقولنا اه كلام على السند لكن امرهين واما الثالث  
فغير وارد لانه لا عليه ولا علينا ثم قال والذي يخطر بالبال في هذا ان يقال اي واما توجيهه



جواب الشارح بان السلامة مطلقا وان لم تكن وصفه لكن المراد سلامة اسبابه وهو وصف ذاتي للمكلف كما ان الاستطاعة وصف ذاتي له لان المكلف كما يتصف بالاستطاعة كذلك يتصف بذلك حيث يقال ذو سلامة اسباب فيصح تفسيرها به فيرد عليه ان كون الاستطاعة وصفا ذاتيا للمكلف ممنوع واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لانه وصف له بحال متعلقه ولا يصح تفسير الوصف الذاتي بالاضافي وقولنا ذو سلامة اسبابه انما يفيد صحة حملها على المكلف لا كونها وصفا ذاتيا له حتى يفيد صحة تفسير الاستطاعة بذلك انتهى وفيه ما فيه ايضا اما اوله فلا نه غير ملائم للسوق بعيد عن طور الكلام كما لا يخفى على من له ادنى روية واما ثانيا فلا نه اللازم للمحشى على هذا ان يقول وكون سلامة اسبابه وصفا ذاتيا ممنوع لان الموجه على ما ذكره بتي التوجيه عليه لا على كون الاستطاعة وصفا ذاتيا كما لا يخفى على من له ادنى مسكة ثم انه على هذا لا يلتزم قوله واللام يصح تفسيرها بسلامة اسبابه لان هذه المقدمة لا بد ان تكون مسلمة عند الموجه حتى يصح التأييد فان اراد حينئذ بسلامة اسبابه كونه وصفا ذاتيا على ما هو المألوم عنده فاللزامة ظاهرة المنع وان اراد به كونه وصفا اضافيا فلا يصح تأييده لمنعه اذ لم يقل الموجه بذلك ولو قال بكونه وصفا اضافيا لاصح التأييد لكنه يكون مصادرة واما ثالثا فلا نه قوله وقولنا اه على اى وجه قرر الكلام يكون جواب دخل مقدر فيرد عليه ما اورده على ذلك البعض وانت بما حقهنا تقطعت ان السابق اهلون من هذا فاعمل ما قررنا ما حق بالقبول كما لا يخفى على الفحول ثم اقول لما وصل التحرير الى هذا المقام انتقلت قريحتي وثمره فؤادي الى جوار الله الملك العلام فحصل لي فتور حتى لم يبق لي شعور ثم تداركني الله تعالى برحمته وافاقني عن سكرتي بعنايته فشرعت على اتمام ما عزمت والحمد لله الذي اعطى واخذ فله الشكر على كل حال وهو المستعان على التحلي بكل جلال وجمال (قوله والا قرب ما افاده بعض الافاضل اه) يعنى ان الشارح حرر هذا المقام على ما صرح بمنزله في بحث بان سلامة اسبابه وآلته وصف للمكلف كالاستطاعة فيصح التفسير لان سلامة اسبابه وآلته عين كونه بحيث سلمت اسبابه فكما ان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف له كالاستطاعة يصح كون احدهما تفسير للآخر كذلك سلامة اسبابه وآلته وصف له كالاستطاعة يصح كونه تفسير له ومدار ذلك على كون الاستطاعة وصفا اضافيا كسلامة الاسباب والا لات والكون بحيث سلمت اسبابه لكن الا قرب ما افاده بعض الافاضل وهو الشريف العلامة حيث اعترض على توجيهه بان العينية التي ادعاها الشارح باطله وان كونه بحيث سلمت اسبابه وصف للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليس وصفه فيصح تفسير الاستطاعة بالاول دون الثاني فالصواب ان يؤول هذا بان القوم وان فسروا الاستطاعة بسلامة الاسباب والآلات لكتهم تسامحوا في ذلك

اذ ليس

اذ ليس مقصودهم بها معناها الضريح بل ما يفهم منها هو صفة المتكلم اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه واعتمدوا في ذلك على ظهور ان الاستطاعة صفة للمكلف وسلامة الاسباب والآلات ليست صفة له فلا بد ان يقصد بما ذكر في تعريفها معنى هو صفة اعنى كونه بحيث سلمت اسبابه ثم ان دلالة اسبابه وآلته على كونه بحيث سلمت اسبابه وآلته واضحة لا اشتباه فيها وكذلك الكلام في كل وصف الشئ بحال متعلقه كما في قولنا زيد قائم ابوه فان وصفه حقيقة هو كونه بحيث يكون ابوه قائما والمذكور مبنى على التسامح هذا حاصل ما ذكره الشريف في بحث الدلالة في امثال هذا ثم ان الشريف وان حكم بطلان توجيه الشارح على ما اشرنا اليه لكن انظارا من دعوى العينية من الشارح محمولة على المبالغة لظهور الاستلزام اذ لا شك في الاستلزام بين سلامة اسبابه وآلته وبين كونه بحيث سلمت اسبابه وآلته فهذا اجراء الشارح على ادعاء العينية فلا بد حينئذ من جواز حمل كل منهما على المكلف كالاستطاعة وجواز تفسيرها بكل منهما ثم ان الشريف وان حكم بان كونه بحيث سلمت اسبابه وآلته وصف له حقيقة لكنه ليس المراد به انه وصف حقيقي موجود في الخارج واللام يصح كونه تفسيرا للاستطاعة لانه وصف اضافي كما حققه المحشى بل مراده انه هو الوصف لسلامة الاسباب والآلات فلا فرق حينئذ بينهما بعد تحرير بسلامة اسبابه وآلته فقد ظهر ان توجيه الشارح لا يخلو عن متانة ولهذا قال والا قرب دون ان يقول والصواب ولعل مراد الشريف ايضا بين حقيقة الحال وان كان ظاهر البطلان لان توجيه الشارح فاسد قطعاً وهذا هو اللائق بمنصب هذين المحققين فتبصر بالعينين (قال الشارح العلامة ولا يخفى ان في هذا الجواب) يعنى ان في الجواب المذكور المبني على مذهب الامام الاعظم تسليماً لكون القدرة قبل الفعل مع انه ليس مذهباً للاشعري فاقول فان صح عن ابي حنيفة ان القدرة صالحة للضدين وان الاستطاعة مع الفعل مع عدم امكان اجتماع هذين القولين بحسب الظاهر فالوجه في الجمع بين كلاميه هو ما ذكره الامام الرازي وقد استحسنته الشارح الفاضل سابقاً وعزاه في التلويح الى المحققين فلا نزاع لاحد في ذلك لا الاشعري ولا للامام ولا للمعتزلة وقد عرفت منا ان التوجيه المذكور من الامام الرازي مبنى على الواقع ولا يلزم في ذلك ان يقول كل من القريين بذلك فظهر ان دفاع قوله آخر اقلنا هذا لا يتصور فيه نزاع بل هو لغو انتهى ولعل قوله فليست امل اشارة الى هذا فتدبر (قوله تحرير المقام) اى على ما هو رأى المحققين والا فقد نقل عن امام الحرمين والامام الرازي تجوير تكليف الحال حتى الممتنع لذاته يجعل القديم محدثا وبالعكس كذا في شرح المقاصد وقد نسب ذلك الى الشيخ الاشعري ولم يثبت التصريح به منه الا انه نسب اليه لاصلين كما في التلويح احدهما انه لا تأثير لقدرة العبد في افعاله بل هي مخلوقة لله تعالى ابتداء وثانيهما



ان القدرة مع الفعل لا قبله على ما سبق والتكليف قبل الفعل لامعه لان استدعاء  
 للفعل مقدم عليه اذ لا يتصور الا في المستقبل فهو حال التكليف غير مستطيع ورده  
 المحشى فيما سيجي بانه يستلزم كون كل تكليف بما لا يطاق والاشعري لا يقول به  
 ولان التكليف انما يعتمد على الاستطاعة بمعنى سلامة الاسباب والآلات لا على  
 الاستطاعة بمعنى القدرة المقارونة حتى يكون التكليف قبل الفعل تكليفا بما لا يطاق  
 (قوله ما يمنع في نفسه) اى في نفس مفهومه كجمع الضدين وقلب الحقائق واعدام  
 القديم ونحو ذلك (قوله ولا يمكن من العبد عادة) يعنى لا تتعلق به القدرة الحادثة  
 عادة سواء امتنع نفعها به لا بنفس مفهومه بان لا يكون من جنس ما يتعلق به  
 كخلق الاجسام فان القدرة الحادثة لا تتعلق بايجاد الجواهر اصلا لا بان يكون  
 من جنس ما يتعلق به لكن يكون من نوع او صنف لا تتعلق به كعمل الجبل والطيران  
 الى السماء كذا في شرح المواقف (قوله والاو لا يجوز) اى التكليف بالمتنع الذاتي  
 لا يجوز ولا يقع باتفاق من المحققين وان حكى عن بعضهم جوازه على ما اثرنا اليه بل  
 وقوعه على ما سيجي اليه الاشارة من المحشى بقوله وقد يقال اه واما الذاهبون  
 الى عدم وقوعه فقد ذهبوا الى عدم جوازه ايضا واستدلوا على ذلك بان معنى تكليف  
 المحال طلبه وهو يتوقف على تصور واقعه اى ثابته لان الطالب لثبوت شئ لا يد  
 ان يتصور او لا مطلوبه على الوجه الذى يتعلق به طلبه ثم يطلبه وهو اى التصور على  
 وجه الوقوع منتف ههنا اى في المتنع لذاته فانه يستحيل تصوره ثابته وذلك لان  
 ماهيته من حيث هي هي تقتضى انتفاءه وتصور الشئ على خلاف ما يقتضيه ذاته  
 لذاته لا يكون تصوره بل شئ آخر كن يتصور اربعة ليست بزوج فانه لا يكون  
 تصورا لاربعة قطع ابل المتنع لذاته انما يتصور باحد الوجهين اما متنفيا بمعنى انه  
 ليس لثبوت شئ موهوم ارحقق هو اجتماع الضدين او بالشبيه بمعنى ان يتصور اجتماع  
 المتخالفين كالسواد والحلاوة ثم يحكم بان مثله لا يكون بين الضدين وذلك التصور الذى  
 كان على احد هذين الوجهين انما يكفى في الحكم عليه دون طلبه اللازم في التكليف  
 لانه غير تصور وقوعه ولا هو مستلزم له صرح به ابن سينا كذا في شرح المواقف وبهذا  
 ظهر الجواب عن استدلال من يجوز تكليف المتنع لذاته بانه لو لم يتصور المتنع  
 لذاته لامتنع الحكم عليه بامتناع تصوره وامتناع طلبه الى غير ذلك من الاحكام  
 الجارية عليه انتهى اذ لا كلام في لزوم تصوره بهذا القدر لتحكم عليه باحكام لا تفتق  
 به وانما الكلام في ان هذا القدر من التصور هل يكفى في جواز التكليف به والحق  
 عدم الكفاية بل اللازم فيه تصوره واقعا ليتمكن التكليف به وذا لا يتصور ههنا  
 على ما حققناه هذا قال بعض الافاضل كلام صاحب المواقف ههنا مضطرب  
 فتارة يشعر بالخلاف فيه وتارة بالاتفاق بعدم جواز التكليف بالمحال لذاته واقول

هذا

هذا ما اخذ من كلام شارحه حيث قال صاحب المواقف في ختام هذا البحث  
 وبه يعلم ان كثيرا من ادلة اصحابنا مثل ما قالوه في ايمان ابي لهب وكونه مأمورا بالجمع بين  
 المتنافيين نصب للدليل في غير محل النزاع وقول الشريف هنا اذ لم يجوز احد ثم قال  
 واقتائل ان يقول ما ذكره من جواز التكليف بالمتنع لذاته فرع تصوره وان بعضا  
 منا قالوا بوقوع تصوره يشعر بان هؤلاء يجوزونه فاضطرب اول كلامه مع آخره  
 انتهى والظاهر ان مراد صاحب المواقف ان ما قالوه في ايمان ابي لهب يقتضى وقوع  
 التكليف بالمتنع لذاته مع ان مدعاهم هو الجواز دون الوقوع وقد اتفقوا على عدم  
 الوقوع واستدلوا بقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها فقد نصبوا ما قالوه  
 في ايمان ابي لهب في غير محل النزاع وهذا هو الوجه السامع لتوجيه كلام صاحب  
 المواقف وقد وجه ايضا بغير هذا وعلى كل تقدير يندفع عنه اعتراض الشريف  
 بالاضطراب في كلامه لان ذلك مبنى على ما فهمه وبهذا ظهر لك ان قوله اتفاقا ههنا  
 لو كان قيذا لعدم الوقوع وحل على اتفاق الكل لكان له وجه واما الجواز فمختلف  
 فيه قطعا (قوله ويجوز عندنا) اى الاشاعرة خلافا للمعتزلة وللماتريدية كلهم اما  
 عند المعتزلة فلو جوب رعاية الاصلح على الله تعالى عندهم واما عند الماتريدية فلو جوب  
 رعاية الحكمة في افعاله تعالى واحكامه لاعليه تعالى كما تقول المعتزلة بل في نفس  
 الامر لا نالنا منع الوجوب بمقتضى الوعد والحكمة والفضل كما لا تمنع الايجاب بتحمل  
 الايجاب هذا هو الدليل العقلي لهم واما الثقل فقولته تعالى لا يكلف الله نفسا  
 الا وسعها وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج وكل ما اخبر بعدم وقوعه  
 يستحيل وقوعه والا يمكن كذبه وامكان المحال محال فظهر ان الالية المذكورة  
 ليست دليلا على عدم الوقوع فقط بل على عدم الجواز ايضا واجاب الاشاعرة عن  
 الاول بان الوجوب في افعاله ممنوع وبعدم تسليمه نقول لا يلزم من عدم علمنا بالحكمة  
 في تكليف ما لا يطاق عدمها في الواقع واما الجواب عن الثاني فقد اشار اليه الشارح  
 بقوله وحلها انا لانسلم اه فاذا عرفت هذا ظهر لك ان كلام المحشى ههنا مجمل يحتاج  
 الى ما ذكرنا والظاهر انه مال الى مذهب الاشعري في ذلك اوتبع الشارح في شرح  
 هذا المقام فافهم (قوله والثالثة يجوز ويقع اتفاقا) فان من مات على كفره ومن اخبر  
 الله تعالى بعدم ايمانه بعد عاصيا اجاعا ولم يقع لم يعد عاصيا (قوله فهذا توجيه ما قيل  
 اه) يعنى ان التكليف بما يتعلق بعلمه تعالى وارادته فامتنع بذلك تعلق  
 القدرة الحادثة به هو توجيه ما قيل تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري وليس المراد  
 به ان تكليف المتنع بذاته وما لا يمكن من العبد عادة واقع عنده كيف وهو مخالف  
 لقوله تعالى لا يكلف الله نفسا الا وسعها وبهذا يكون النزاع بينه وبين من يقول  
 بوقوع تكليف ما لا يطاق كالماتريدية ومنهم المصنف نزاعا فظيا حيث لم يعدوه



من المراتب نظرا الى امكانه من العبد في نفسه ولهذا قال المصنف ولا يكاف العبد بما  
ليس في وسعه واخرج هذه الصورة الثالثة عن محل النزاع لانها من قبيل ما في الوسخ  
(قوله وقد بوجه ما قيل) من ان تكليف ما لا يطاق واقع عند الاشعري بان هذا مبني  
على اصلين ثابتين عنده كون القدرة غير مؤثرة عنده وكونها غير سابقة على الفعل  
والتكليف قبله بما لا يطاق بهذا الاعتبار ولا يخفى ان هذا يقتضي جواز التكليف  
بالممتنع لذاته عنده كما اشرنا اليه في صدر البحث مع ان التحقيق انه لا يقول به على انه  
يقتضي ان يكون التكليف في كل امر كذلك ولو تعلق علم الله تعالى وارادته بوقوعه مع  
ان التحقيق ان القدرة مع الفعل عند المحققين فيلزم ان يكون التكليف بما لا يطاق واقعا  
عندهم وبالجملة فساد هذا التوجيه اظهر من ان يخفى (قوله اي بما يمكن في نفسه اه)  
اشارته الى ان المراد بما ليس في الوسع ههنا هو المرتبة الوسطى بقرينة قوله وانما النزاع  
في الجواز اذهى التي اختلف في جواز التكليف بها اما المرتبة القصوى فلا يجوز  
التكليف بها بانفاق من المحققين كما سبق ولا يقع ايضا اتفاقا واما المرتبة الدنيا فيجوز  
التكليف بها ويقع اتفاقا فمذه المرتبة الدنيا وان كانت مما ليس في الوسع ايضا عند  
الاشعري لكن انما هي بالنظر الى علم الله تعالى وارادته واما بالنظر الى نفسه فهي مما  
في وسع العبد فيقع التكليف بها فالتمسير المذكور خص هذا القول بالمرتبة الوسطى  
فعلى هذا معنى قوله ولك ان تأخذهما اه وجاز ان تأخذ هذين الامكانين على  
الاطلاق على معنى ما يمكن ولا يمكن من العبد وانما جاز هذا مع شموله حيث  
للمرتبة الثالثة لانها مما لا يمكن من العبد ولو بالنظر الى علم الله تعالى وارادته ولذا  
عندهم مما لا يطاق مع ان التكليف بها واقع اتفاقا فلا يستلزم هذا الاطلاق الشمول  
لان المطلق يكفي له الوجود في ضمن فرد مع ان ذلك الفرد متعين بقرينة قوله وانما النزاع  
اه اذ نزاع لا حدى في جواز التكليف به ووقوعه فحاصل كلامه حيث ان المرتبة  
الثالثة خارجة عن قوله بما ليس في الوسع اما بتحريره في نفسه بقرينة قوله وانما النزاع  
اه واما بان الاطلاق لا يستلزم الشمول لاسيما اذا كانت له قرينة تعيينه وتخصيصه هذا  
والمحشى المدقق جعل التفسير راجعا الى الاسكتين كما جعلناه وقرر الكلام بان هذا  
الاخذ لا يستلزم شمول الممتنع لانه خارج عن الامكان الاول ولا يستلزم شمول  
ما يمكن من العبد ايضا لانه خارج بقوله وانما النزاع اه ولا يخفى ما فيه اذ الاحتمال  
لهذا التفسير للشمول للممتنع ولو اخذ الامكان مطلقا فالتعرض له لغو ثم ان القول  
المذكور كما هو قرينة للتخصيص بالمرتبة الوسطى كذلك يكون قرينة للتفسير  
المذكور فيكون قرينة لاجراء الممتنع ايضا والفاضل السلوكي جعل التفسير راجعا  
الى القولين اعنى قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع وقوله وانما النزاع في الجواز على  
معنى ان لك ان لا تقيد ههنا بالمرتبة الوسطى ولا يلزم منه ان يكون الحكم بعدم

الوقوع

الوقوع وبالنزاع في الجواز في جميع مراتبه لان الاطلاق لا يستلزم العموم وشمول جميع  
الافراد لان المطلق موضوع لخاصة من الحقيقة من غير تعميم ولا شمول فكما ان قول  
من قال اطعم رجلا واكس رجلا لا يستلزم ان يكون امرا باطعام جميع الرجال  
كذلك الحكم بعدم وقوع تكليف ما لا يطاق وبالنزاع في جوازه لا يستلزم ان يكون  
في جميع مراتبه هذا ولا يخفى ما فيه اما اولاه فلا بد بعيد عن سوق كلامه لانه يصدد  
توجيه قوله ثم عدم التكليف بما ليس في الوسع فقط لاني توجيه القولين واما ثانيا فلا بد  
لان معنى حمل هذين القولين على الاطلاق ولو سلم فالملطابق يوجد في ضمن اي فرد كان  
وانه لا يستلزم الشمول لكن اي قرينة تخصص هذين القولين بالمرتبة الوسطى حيث ان  
اذ يحتمل ان يكون المراد حيث ان هذه المرتبة القصوى وقد اختلف في جوازها ايضا  
فالحق ان قصود المحشى انما هو اخرج المرتبة الثالثة من هذا القول مع كونها  
مما لا يطاق عند الاشعري كما اشرنا اليه فتدبر والله الهادي (قوله وقد يقال ان ابالهب  
اه) هذا استدلال عن يجوز تكليف المحال حتى الممتنع لذاته وحاصله ان ابالهب كلف  
بتصديق النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به لانه مكلف بالايان وهو تصديق  
النبي عليه السلام في جميع ما علم بحجته به ومن جملة ذلك انه لا يؤمن فقد كلف بان  
يؤمن في ان لا يؤمن وبان يصدق في ان لا يصدقه وتصدقه في عدم تصديقه مع كونه  
مصدقا مستمرا تصديق واذعان بما علم من نفسه خلافاه يعنى اذا كان مصدقا كان عالما  
بتصديقه علما ضروريا وجدانيا لان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطعي الحصول  
فلا يمكنه حيث ان التصديق بعدم التصديق لانه يجدى باطنه خلافاه وهو التصديق  
واذعان ما وجد في نفسه خلافاه اي اذعان بشئ وهو عدم التصديق وجد في نفسه  
خلافاه وهو التصديق مستحيل لانه جمع بين الوجود والعدم وهو محال فالتكليف  
المذكور تكليف بالمحال بل نقول لو كلف بان يؤمن في ان لا يؤمن ويصدق في ان  
لا يصدق وكان مصدقا كان عالما بتصديقه علما ضروريا وجدانيا ويكون علمه بتصديقه  
موجبا لتكذيبه في الاخبار بانه لا يصدق فيكون الايمان المذكور مستلزما للجمع  
بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة وهو محال فيكون التكليف المذكور تكليف  
بالمحال والى كذا التقديرين اشار الشريف في شرح المواقف وعلى كل تقدير يقع  
التكليف بالمرتبة الاولى القصوى فضلا عن الوسطى (قوله وفيه بحث اه) يعنى انا  
لا نسلم لو كلف بان يصدق في ان لا يصدق وكان مصدقا لزم ان يذعن بما وجد في نفسه  
خلافاه حتى يلزم المحال لان ذلك انما يلزم ان لو كان عالما بتصديقه علما ضروريا حيث ان  
وهو ممنوع لجوازه ان يخلق الله تعالى العلم الواحد في تصديقه في ان لا يصدق وان  
حصل له التصديق في ان لا يصدقه فينتد لا يجد من نفسه خلافاه فلا يلزم المحال ثم  
ان خلق العلم بالعلم ضروري قطعي الحصول لكنه من الامور العادية فيجوز ان لا يخلفه



الله تعالى على خلاف العادة فيكون عتقاً عادياً لا ذاتياً فيكون من المرتبة الوسطى التي اختلفت في جواز التكليف بها وان لم يقع وفيه بحث اما اولاً فلا يلزم على هذا ان يقع التكليف بالمرتبة الوسطى مع انه ذكر فيما قبل انه لا يقع التكليف به اتفاقاً وان جاز واما ثانياً فلا نه انما يتم لو قرر الاستدلال بما ذكره كما قررناه نقلاً عن شرح المواقف واما لو قرر بان اياه مكلف بتصديق النبي في جميع ما علم بحديثه به ومن جملة ان لا يصدق في شيء مما جاء به فتصديقه مستلزم لعدم تصديقه فيكون التكليف المذكور تكليفاً بالجمع بين التصديق وعدمه وبين الوجود والعدم وهو محال او قرر بان تصديقه في النبوة تصديقاً يقينياً يستلزم تكذيبه في ذلك الخبر الخاص وتكذيبه في ذلك الخبر الخاص يستلزم تكذيبه في النبوة فيكون التكليف تكليفاً بالجمع بين التصديق والتكذيب في حالة واحدة فلا يتم الجواب المذكور قطعاً واما ما قاله المحقق في ذلك من انه يمكن ان يقال على هذا التقرير ان الايمان عبارة عن التصديق بجميع ما علم بحديثه به ومعنى لا يؤمن رفع الايجاب الكلي لا السلب الكلي فلا ينافيه التصديق في هذا الاخبار الجزئي فليس بشيء لان معنى لا يؤمن به انه لا يؤمن بشيء مما جاء به فالمراد منه السلب الكلي ولو سلم انه رفع الايجاب الكلي فالاجاب الكلي مع السلب الجزئي متنافيان قطعاً لو كان المراد مجرد نظمه لا يمكن ما ذكره واني يكون ذلك والحق ان هذا التوجيه خبط لا يدفع شيئاً واما ثانياً فلا يلزم التكليف المذكور انما هو بالتصديق بعدم التصديق حال وجدان التصديق لانه انما يكلف بالتصديق بعدم التصديق اذا آمن وحصل في وجدانه التصديق ففي تلك الحالة علمه بعلمه ضروري بقضاء الضرورة العادية واحتمال ان لا يخلق الله تعالى العلم بعلمه لا يضر فيه الا يرى انه يتنجح ان يعتقد احداً او انى بيته انقلب بعده ذهباً لانه اعتقاد للتقيضين بناء على انه يعتقد تقيضها بقضاء العادة ولا يضر في ذلك احتمال انقلاب العادة والحاصل انه وان لم يكن التكليف المذكور تكليفاً بالمتنجح لذاته بما ذكره من الجواز لكنه يستلزم اعتقاد كونه تكليفاً بالمتنجح لذاته ولو كان ذلك الاعتقاد مبني على قضاء العادة هذا غاية تلخيص هذا البحث الثالث لكن فيه ما فيه ثم اقول ولعل لما ذكرنا من الابحاث قال والذي يحسم اه (قوله والذي يحسم مادة الاشكال اه) هذا ما ارتضاه الشريف في شرح المواقف وحاصله ان المحال هو الادعاء بخصوص انه لا يؤمن وتكليفه بهذا ممنوع وانما يكلف به اذا وصل ذلك الخصوص اليه وهو ممنوع فقبل وصول ذلك الخصوص اليه الواجب هو الادعاء الاجمالي اذا ايمان عبارة عن التصديق الاجمالي فيما علم اجمالاً وعن التصديق التفصيلي فيما علم تفصيلاً ولا استحالة في الادعاء الاجمالي وتلخيصه ان الايمان هو التصديق الاجمالي اي كل ما جاء به فهو حق وليس في هذا التصديق الاجمالي من اياه استحالة واما التصديق التفصيلي

منه فهو مشروط بعلمه بوجود هذا الخبر ومستلزم للجمع بين التقيضين فهو المحال دون الاول وفيه بحث ايضا اما اولاً فلا نه انما يتم اذا قرر الاستدلال بما قررناه اولاً وبما اشرنا اليه ثانياً في رد بحثه المذكور في التقرير الاول من التقريرين المذكورين هناك واما اذا قرر بان تصديقه في النبوة تصديقاً يقينياً تكذيباً له في الخبر الخاص وتكذيبه فيه تكذيباً له في النبوة فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب وهو محال فلا يتم واما ثانياً فلا نه الشارح صرح في شرح المقاصد بان الكلام فيمن وصل اليه هذا الخبر وكلف التصديق به على اليقين واما ثانياً فلا نه يجوز له ان يطلع على تفاصيل ما جاء به الرسول عليه السلام وان لم يكن لازماً في الامر بالايمان فيلزم امكان التكليف بالمحال لذاته فلا يحسم هذا مادة الاشكال ايضا بل نقول على هذا يكون معنى الامر بالايمان آمنوا فيما علم اجمالاً لا فيما علم تفصيلاً فيكون اياه مكلفاً بالتصديق بانه لا يصدق تفصيلاً اذا علم تفصيلاً وهو مستحيل فيكون التكليف بالمستحيل واقعاً وكذا قال امام الحرمين في شرح الارشاد فان قيل ما جوزه عمداً من تكليف المحال هل اتفق وقوعه شرعاً قلنا قال شيخنا ذلك واقع شرعاً فان امر اياه بانه يصدق في ان لا يصدق وكذا قال الامام الرازي في المطالب العالية ان الامر بتحصيل الايمان مع حصول العلم بعدم الايمان امر بجمع الوجود والعدم لان الايمان يستحيل ان يحصل مع العلم بعدم الايمان وقد نقل عن هذين الامامين انهما قالاً من كون كل من الوجهين عقلياً قطعياً يقينياً علمنا ان لقوله تعالى لا يكلف الله نفساً الا وسعها تأويلات سواء عرفناها او لم نعرفها وحينئذ لا يحتاج الى الخوض فيها على سبيل التفصيل هذا ما بحثوه في هذا المقام وعلى هذا الجواب فكانهم جعلوا مسألة اياه ليهب اعني مسألة تكليف المحال لذاته مثل مغالطة الجذر الاصم مثل قولنا الكلام الذي اتكلم به الان ليس بصادق او مثل قولنا كلامي هذا صادق كاذب لان صدقها يستلزم كذبها وبالعكس فكان حلهما يحتاج الى توفيق خاص بل ليس فيها الا الاعتراف بالجهل وترك الجواب كذلك تحريراً للمسألة المذكورة يحتاج الى عناية عظيمة بل ليس فيها القبول كما جزم به اكثر الفحول ونحن نقول وبالله التوفيق كل مكلف فهو مأثور بالايمان الاجمالي ليس الا واما بعد حصول الايمان بهذا المعنى فاذا ورد عليه تفاصيل ما جاء به الرسول يلزم عليه الايمان بها ايضا لا يحتل اصل الايمان الذي هو التصديق الاجمالي وهذا مما لا يشك فيه فمثل اياه ليهب مكلف بتصديق ما جاء به الرسول عليه السلام تصديقاً اجمالياً ولا استحالة فيه كما اشار اليه المحقق اذ لا يلزم فيه التصديق بعدم تصديقه حتى يكون التكليف المذكور تكليفاً بالمحال لذاته لكن ايمان مثل اياه ليهب لا يقع لزوم كذب كلام الله تعالى لانه تعالى اخبر بانه لا يؤمن وعدم وقوع ايمانه بناء على اخباره تعالى لا يقتضي كون الايمان في حقه محالاً فتكليفه بالايمان من قبيل



المرتبة الدنيا لا من الوسطى فضلا عن العليا فلعلهم اشتبهوا بين التكليف باصل  
الايان وبين التكليف بالايمان بتفاصيل المؤمنين به والمحال انما هو الثاني لا الاول  
والأما موزنه انما هو الاول ولو فرضنا ان مثل ابي لهب آمن لم يبق في حقه الاخبار بانه  
لا يؤمن لان اخباره تعالى تابع لعلمه وعلمه تعالى تابع لمعلومه فاذا آمن مثل ابي لهب  
لم يبق ههنا الا الاخبار بانه آمن فكيف يقال يلزم في حال تصديقه ان يصدق بان  
لا يصدق فيه يلزم اجتماع التقيضين كما بسطوه ولو صح ما ذكره في ابي لهب لكانت  
المرتبة الدنيا من قبيل المرتبة العليا لان الدنيا هي التي تتعلق بعدمها علمه او ارادته  
مثل ايمان الكافرين مع انه لم يشكرا احد وقوع التكليف به الا يرى انه تعالى اخبر بان  
الكافرين لهم عذاب شديد وخالدون في النار فيلزم في حال تصديقتهم ان يصدقوا  
بانهم خالدون في النار وفيه من الفساد ما لا يخفى فهم ما ورون بالتصديق الاجمالي  
فقط فاذا آمنوا يخرجون من زمرة الخالدين في النار فكذا مثل ابي لهب ما مور  
بالتصديق الاجمالي فقط من غير لزوم استحالة فيه فلو آمن يخرج من زمرة انه لا يؤمن  
كما حققناه لكن لما اخبر الله تعالى في حقه بعينه انه لا يؤمن لا يمكن له الايمان للزوم  
الكذب في اخباره وهذا لا يضر اصل التكليف في ذاته ولزاد هذا يائنا وهو ان الله تعالى  
يعلم احوال عبادهم ويعرف سعادتهم واتقياءهم ومع ذلك يكلف من هم اشقياء في علمه  
بالايان والطاعة ور بما يخرج عن بعضهم بعينه انه لا يؤمن ومع هذا يكلفهم بالايمان  
والطاعة ايضا والسرفيه ان التكليف بالنظر الى مقتضى العبودية والعلم والارادة  
والاخبار يتعاق بالواقع فالتكليف بالنظر الى ذاته والى مقتضى العبودية لا يتناق  
ما هو الواقع منه فالحق ان الاستدلال من الامامين ومن تخرجوهما على اي وجه قرر  
كما اشترنا الى وجوه التقرير يرمي على الاشتباه بين موقع التكليف ومورده وبين ما هو  
الواقع في الخارج من المكاف ولعلك نقطت من هذا التقرير على بعض وجوه الحل  
في مغالطة الحذر الاصم فتدبر والله الهادي (قوله وقد يجاب انتهى) هذا هو الذي  
اشار اليه الشارح في التلويح ووصفه بانه لا يختص عن الاشكال المذكور الابهذا  
الجواب واصله ان مثل ابي لهب مكلف بالتصديق بجميع ما نزل قبل نزول انه  
لا يؤمن به واما بعده فهو مكلف بالتصديق بما عدا انه لا يؤمن به فلا يلزم فيه الجمع  
بين الوجود والعدم والجمع بين التصديق والتكذيب ولا يخفى انه وان لم يلزم فيه حينئذ  
التكليف بالجمع بين الوجود والعدم لكن تصديقه بما عداه يستلزم تكذيبه في ذلك  
الاخبار فيلزم الجمع بين التصديق والتكذيب في النبوة الا ان يحمل حينئذ انه  
لا يؤمن به على بعض الصور وفيه ما فيه ولو حل الجواب المذكور على ان مثل ابي لهب  
مكلف بالتصديق بجميع ما نزل اجمالا قبل نزول انه لا يؤمن به بعده ايضا كذلك  
لوافق الجواب الذي حققناه فتأمل في صحة حل المذكور في الموافقة لما حققناه

وحينئذ كما يدفع به عنه ما اورده آتينا يدفع عنه قوله ولا يخفى عنه فتدبر والله  
الهادي (قوله لو صح هذا التقرير انتهى) هذا نقض اجمالي فصله الشارح بقوله  
وحلها انا لانسلم انتهى فيكون ايراد الشارح مع ايراد المحشى مواظبا لما قيل من ان  
اكثر وقوع الحل بعد النقض الاجمالي وهذا هو الباعث لا يراده مع ان الشارح قد  
قضى الوطفيه مفصلا على ان في النقض الاجمالي قوة ليست في التفصيلي وحاصله  
ان دليلكم بجميع مقدماته فاسد لانه يجري في تكليف مثل ابي لهب بالايمان اذ يقال  
فيه انه لو جاز تكليفه بالايمان لما لم يلزم من فرض وقوعه محال لكن الثاني باطل لانه  
لو وقع لزوم كذب كلام الله حيث اخبر عنه بانه لا يؤمن فكذا المقدم فيلزم ان لا يجوز  
تكليفه بالايمان مع تخلف هذا الحكم اي اعني الحكم بعدم الجواز الذي هو المدعى عن  
الدليل اذ وقع تكليفه بالايمان فضلا عن الجواز هذا وما قيل من ان المراد من انه لا يؤمن  
لا يؤمن ايمانا ثانيا فاما ضرورة ان كل احد يؤمن عند اليأس وان لم يتفق فكيف يصح  
سلب ايمانه كليا حينئذ يمكن منع الجريان بان يقال لانسلم انه لو وقع لزوم كذب كلام الله  
فلم لا يجوز ان يؤمن ايمانا غير نافع فيكون موافقا لما في الآية من انه لا يؤمن ايمانا ثانيا فاما  
فليس بشئ لانه على هذا يكون المراد من انه لا يؤمن ايمانا ثانيا وان آمن هو ايمانه  
حال يأسه اذ لا يجوز ان يكون المراد بالايمان الثابت له من هذا التقييد الايمان قبل  
اليأس لان عدم ثبته غير معلوم ولا ورد القطع في كتاب الله تعالى بعدم نفع مثل هذا  
الايمان فاذا كان المراد من انه لا يؤمن حينئذ ما ذكرناه فلو وقع ايمانه قبل اليأس  
على ما هو كلامنا فيه لزوم كذب كلام الله تعالى جزما فلا فائدة في التقييد اصلا نعم  
يمكن منع الجريان بان يقال لانسلم انه لو وقع لزوم كذب كلام الله تعالى واخباره تابع  
للعلم وهو تابع للمعلوم فلو فرضنا انه وقع ايمانه لكان الخبر بايمانه لا بعدم ايمانه لان الخبر  
تابع للواقع وهذا هو المدار لكون تكليف مثل ابي لهب بالايمان تكليفا جائزا  
بل واقعا على ما حققناه في القول السابق وهذا حل غير ما ذكره الشارح فليس  
في الآية الكريمة دليل على نفي جواز تكليف مثل ابي لهب والفرق بين الخلقين ظاهر  
فان الشارح زعم ان ايمانه محال بناء على اخبار الله تعالى لكنه لا يمنع جواز تكليفه  
في ذاته وعلى هذا الحل ايمانه محال ايضا لكنه لو وقع لم يلزم منه شيء فيرد عليه ان المحال  
هو الذي يلزم من فرض وجوده محال فكيف يكون ايمان ابي لهب محالا حيث  
لم يلزم من فرضه شيء حينئذ الا ان يقال ذلك في المحال الذاتي دون المحال بالغير وهذا  
كما ان الممكن في حد ذاته لا يلزم من فرض وجوده محال واما بالنظر الى امر رأئذ  
على نفسه فلا نسلم انه لا يستلزم المحال فليدبر (قوله مع اننا لم بالضرورة انتهى)  
دفع لما عسى يتوهم من ان المدعى كلى وهو ان لا شيء من المتولدات يكسوب للعبد  
والدليل انما يقوم على ان المتولدات الغير القائمة بحمل القدرة ليست يكسوبة للعبد







له تعالى يسأل في كون الاجل المعلق معلوما له التناهي بين العليين فلا يكون اجلا لان  
الاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى بحيث لا تأخر عنه ولا تقدم فالحق ان يقال  
لولا يقتل لحاز ان يموت في ذلك الوقت او في وقت آخر انتهى فغفول عما حققناه  
في توجيه مذهب ابي الهذيل اذ لا يقول بالاجل المعلق كالجوهر من المعتزلة ولا يقول  
بعدم الجزم بالموت والحياة كاهل السنة بل هو جازم بالموت بدل القتل وان المقتول  
ميت باجله ولك ان تقول انه يقول ان المقتول تبطل حياته بالقتل زمان الاجل وهذا  
في المال متحد مع من يقول المقتول ميت باجله ولذا جعلنا مذهبهم متحدا مع مذهب  
اهل السنة في ذلك واشترنا الى الفرق بينه وبينهم من وجهين فان اراد بقوله فالحق  
انتهى تحقيق مذهب اهل السنة فلا كلام فيه وان اراد بتحقيق مذهب فليس  
في موقعه على ما حققناه وان اراد به ابطال مذهب فلا يضر المجيب مع انه يصدده  
فتدبر (قوله اى لم يوصله اليه انتهى) الموجود في عامة نسخ الشرح من ان الله تعالى  
قد قطع عليه الاجل فالضهير في لم يوصله حينئذ راجع الى الله تعالى ليطابق التفسير  
المفسر والمعنى انه تعالى لما اقدر القاتل على قتله فقتله قطع عليه اجله فاسناد كل من  
قطع ولم يوصله الى الله مجازي من قبيل الاسناد الى السبب عندهم والافهم يقولون  
بان القاتل قطع عليه ولم يوصله فاندفع ما قيل من ان الصواب ههنا ما في شرح  
المقاصد من ان القاتل قد قطع عليه الاجل لان موت المقتول عندهم فعل القاتل  
بطريق التوليد لا صنع الله فيه فهو الذي قطع عليه الاجل وظاهر فساد ما قيل ايضا  
من ان التفسير المذكور مبني على ان تكون عبارة الشارح هكذا ان القاتل قد قطع  
عليه الاجل مع ان الموجود في اكثر النسخ ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل هذا ثم  
ان هذا الكلام مبني على ان المراد بقوله لا كما زعم بعض المعتزلة جهور المعتزلة ما عدا  
ابي الهذيل لانك قد عرفت من ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل بان المقتول ميت  
باجله وان كان بينه وبينهم فرق على ما سبق فاقاله السلكتي من ان هذا التوجيه  
لا يوافق قوله الا في فهم يقطعون انتهى لما عرفت من خلاف ابي الهذيل فيه انتهى  
ليس بشئ فلا حاجة ايضا في دفعه لتوجيه قوله فهم يقطعون بان المراد ان اكثرهم  
انتهى كما اشار اليه ايضا بل لا وجه له فافهم (قوله حاصل النزاع انتهى) المقصود من هذا  
بيان الفرق بين مذهب اهل السنة وجهور المعتزلة وتحقيق النزاع بينهم فكانه جواب  
عن سؤال مقدرو هو ان يقال لو كان المراد بالاجل زمان بطلان الحياة في علمه تعالى  
لكان المقتول ميتا باجله قطعا وان قيد بطلان الحياة بان لا يترتب على فعل من العبد  
لم يكن كذلك قطعاً من غير تصور خلاف فيه فعلى الاول يكون مذهب اهل السنة  
حقا وعلى الثاني يكون مذهب اهل الاعتزال حقا فكان الخلاف بينهم لفظيا على  
ما يراه الاستاذ وكثير من المحققين وحاصل الجواب ان المراد باجله المضاف زمان

بطلان حياته في علمه تعالى بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما يشير اليه  
قوله تعالى فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون ومرجع الخلاف الى انه  
هل يتحقق ذلك في حق المقتول او المعلوم في حقه انه اذا هلك اقر السؤل والجواب  
في شرح المقاصد ولعله جواب باختصار الشق الاول من ان المراد زمان بطلان  
الحياة في علمه تعالى بحيث لا يحصى عنه ولا تقدم ولا تأخر على ما هو شأن معلومه  
تعالى اذ لا تصور التعليق والشك في علمه تعالى لكن الخلاف انما هو بالنظر الى ما هو  
المعلوم لنا فاهل السنة يقولون ذلك متحقق في المقتول بالنظر اليه ايضا كما هو الثابت  
في علم الله تعالى والمعتزلة يقولون المعلوم لنا في حق المقتول انه اذا قتل مات وان لم  
يقتل يعيش الى اجله الذي هو في علمه تعالى وما عند الله تعالى غير معلوم ولو قتل فان  
الظاهر من حاله انه لو لم يقتل لعاش فالقاتل قطع عليه اجله لانه اجله المقدر في علمه  
تعالى وما عند اهل السنة حقيقة الاجل وان كان غير معلوم ايضا لكن لما وقع القتل  
جرموا بانه اجله للنصوص القاطعة في ذلك فمرجع الخلاف الى انه هل يكون القتل  
دليلا على اجله الثابت في علم الله قطعاً ويكون المقتول ميتا باجله او لا يكون القتل  
دليلا على ذلك بل الظاهر ان القاتل قدم موته على اجله وانه لو لم يقتل لعاش الى اجله  
المقدر المقطوع فاهل السنة قالوا بالاول ولذا قالوا بانه لو لم يقتل لحاز ان يموت  
وان لا يموت فجزموا بالاجل عند ظهور القتل ولم يجزموا بذلك عند عدم القتل  
اذ لا دليل على ذلك حينئذ والمعتزلة قالوا بالثاني ولم يجزموا بالاجل عند القتل بل  
جزموا بان له اجلا محققا في علم الله تعالى بحيث لا يحصى عنه وان قطع عليه  
القاتل بالنسبة اليه هكذا ينبغي ان يفهم (قوله قلت قوله تعالى لا يستقدمون انتهى)  
يعني ان قوله تعالى ولا يستقدمون عطف على قوله فاذا جاء اجلهم لا على قوله تعالى  
لا يستأخرون حتى يرد عليه انه عند مجي الاجل لا يتصور التقديم فلا فائدة في نفيه  
ومعنى الآية حينئذ لكل امة اجل فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون عنه ولكل امة  
اجل لا يستقدمون عليه واقول قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون  
يقضي ان يكون الاستقدام والاستخار عن الاجل ولا معنى له الا عند حلوله  
فالظاهر ان يكون العطف على الجزاء وحده بل لعطف قوله ولا يستقدمون على  
المجموع كما هو المشهور لكان المعنى لكل امة اجل لا يستقدمون عليه ولا معنى  
للاستقدام عليه الا عند حلول الاجل اذ لو لم يحل فلما معنى لطلب التقديم عليه  
فلا فرق بين كونه معطوفا على المجموع وبين كونه معطوفا على الجزاء وحده  
على انه لو عطف على مجموع الشرط والجزاء يكون قوله فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون  
جملة مستقلة ولا فائدة لتقييده فقط بالشرط بحسب الظاهر وان صرح وعلى  
كل تقدير فالظاهر ان يكون معطوفا على الجزاء وحده كما هو المتبادر الى الذوق



السليم قال بعض المحققين ان قوله تعالى لا يستقدمون عطف على قوله لا يستأخرون  
وانه تعالى شبه بذلك على انه عند مجيء الاجل كما يمنع التقديم عليه باقصر مدة  
هي الساعة كذلك يمنع التأخير عنه وان كان الثاني ممكنا عقلا وذلك لان خلاف ما  
قدره الله وعلمه محال والجمع بينهما عدم ما فيما ذكره كالمجمع بين من يستوفى التوبة ثم تاب  
عند حضور الموت وبين من مات على الكفر في نفي التوبة عنه في قوله تعالى وانست  
التوبة للذين يعملون السيئات الا ياتهم اليه انتهى قال السلكوني تأييده له ولعل هذا هو  
مراد ما ذكره في حواشي شرح التلخيص انه معطوف على الجزاء على ان يكون  
معنى قوله تعالى لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون لا يستطيعون تغيرا على غلط  
قوله تعالى ولا يربط ولا يابس الا في كتاب مبين ومن هذا الباب قولهم كلمته فاراد على  
سوداء ولا يضاء انتهى واقول هذا الذي قررناه هو المتداول بينهم وقد ايدناه اقوالا  
بوجهين وارضى به المحققان لكن نقول نصرة لما هو المشهور الذي التزمه المولى المحشى  
ان النفي يقتضى امكان المنفي في وقت مجيء الاجل لا يتصور ذلك واما التشبيه الذي  
اعتبره بعض المحققين فبعيد عن سوق الآية على انه لا يمكن في كون النفي مقتضيا  
لامكان المنفي واما اذا كان قوله لا يستقدمون عطفًا على المجموع فلا يلزم شيء  
لان التقدم على ذات الاجل ممكن لاسيما ان اصحاب البلايا يطلبون ذلك وخصم  
كل شخص يطلب مجيء اجله قبل وقته تشفيا منه فالحق ان عطف قوله لا يستقدمون  
على الجزاء وحده وان لا يربط بعض الملازمة لسوق الآية لكن الظاهر ان يكون معطوفا  
على المجموع لما قررناه ولما فيه من كثرة الفوائد التي اشرنا اليها ثم ان قوله تعالى وان  
يؤخر الله نفسا اذا جاء اجلها يؤيد ما قررناه حيث خص نفي التأخير وقت مجيء  
الاجل واما قوله تعالى ما تسبق من امة اجلها وما يستأخرون فليس فيه ذكر مجيء  
الاجل فليفهم (قوله قالوا المسئلة بدئية انتهى) يعني ان المعتزلة ادعوا الضرورة  
في هذه المسئلة اى في مسئلة ان الله تعالى قد قطع على المقتول اجله وان موت  
المقتول متولد من فعل القاتل وقالوا الاستشهادات المذكورة في معرض الاحتجاج  
بتنبهات فاطلاق الشارح لفظ الاحتجاج عليها حيث قال احتجت المعتزلة بطريق  
الاستعارة لكونها في صورة الحجج هذا ويمكن ان يقال في هذا التعبير اشارة الى فساد  
زعمهم لان ما ذكرناه لا يوجب لانتبهات كما زعموا الا يرى انها لو كانت تنبيهات لما اجاب عنها  
بما اجاب اذ التنبيهات لكونها بدئية لا يمكن دفعها ولودفعت لكان هذا انكارا  
للبدئية فادعاهم الضرورة ثم ايراد هذه الاستشهادات المذكورة عليها دليل على  
فساد ادعائهم المذكور بل مدعاهم نظري يحتاج الى بيان وعلى هذا يكون قوله احتجت  
انتهى على حقيقته قيل في توجيهه ايضا ان من ادعى الضرورة من المعتزلة هو  
ابو الحسين ومن تبعه واما الجمهور منهم فهم كانوا يقولون بان المسئلة استدلالية على

ما في شرح المواقف فاذا ذكره الشارح بقوله احتجت المعتزلة مبني على مذهب جمهورهم  
فعلى هذا الحاجة الى جعل لفظ احتجت مجازا عن التنبيه وزعمه السلكوني بان المعتزلة  
قاطبة ادعوا الضرورة في تولد موت المقتول من فعل القاتل بل في سائر المتولدات قال  
في شرح المواقف قالوا انه لو لم يقتل لعاش الى امد هو اجله وادعوا فيه اى في تولده  
من فعل القاتل وبقاءه لولا القتل الضرورة كما ادعوا في سائر المتولدات والخلاف  
الذي نقله بين ابى الحسين وغيره من المعتزلة انما هو في كون المتولدات مستندة  
الى العباد لا في كونها متولدات من افعالهم فابو الحسين ومن تبعه يدعون الضرورة  
في كونها فعل العبد والجمهور يستدلون عليه واثامة بن ابرش ذهب الى انها حوادث  
لا تحدث لها والنظام الى ان كل ما من فعل الله تعالى لا من فعل العبد الى غير ذلك من  
الاختلافات فيما بينهم على ما فصله الشريف هناك انتهى ولا يخفى ما في الكل  
اما في الرد فلانه لا فرق بين كون المتولدات مستندة الى العباد وبين كونها متولدات  
من افعالهم اذ ليس معنى استنادها الى العباد الا كونها متولدات من افعالهم  
كما لا يخفى على من له ادنى مسكة وانما اوقعه فيما وقع من ادعاء الفرق المذكور ما اشار  
اليه الشريف في بحث التوليد حيث قال والمعتزلة القائلون باستناد المتولدات  
الى العباد ادعوا الى آخر ما قال ومقصوده من ذلك الاحتراز عن لم يقل بذلك منهم  
والذين لم يقولوا بذلك مثل ثامة والنظام وخفض وضرار لم يقولوا ايضا بكون  
المتولدات متولدات من افعالهم فينبذ نقول خلاف المذكور بين ابى الحسين  
ومن تبعه وبين غيره كما يجرى في كونها مستندة الى العباد يجرى في كونها متولدات  
من افعالهم من غير فرق كما اشار اليه الموجه واما في التوجيه فلانهم اى الجمهور  
منهم لم يقولوا بان تولد موت المقتول من فعل القاتل نظري يحتاج الى الدليل اذ الكل  
منهم ادعوا الضرورة في ذلك كما في المواقف بل اختلافهم في ادعائهم الضرورة  
والنظرية فيما بينهم انما هو بحسب اختلاف مواد المتولدات واما في مثل مادة تولدات  
المقتول من فعل القاتل فالكل ادعوا الضرورة فيه واما في مثل مادة ورود الامس  
والنهي بالافعال المتولدة كما ورد بالافعال المباشرة كحمل الاثقال في الحروب والحدود  
وبناء المساكن وغير ذلك فالكل استدلوها على كون المتولدات مستندة الى العباد  
ومتولدات من افعالهم وقالوا لولا ذلك لم يكن للامر والنهي بامثالها فائدة وغير ذلك من  
الاستدلالات قال في المواقف والمعتزلة ادعوا الضرورة تارة واحتجوا الى استدلالات  
اخرى اما الضرورة فقالوا من رام رفع الحجر في جهة اندفع اليها بحسب قصده وارادته  
وليس هذا الا اندفاع مباشر بالاتفاق فهو بواسطة ما يشره من الدفع ومتولد منه  
ويؤيده اختلاف الافعال باختلاف القدر فالأبدية قوى على حمل ما لا يقوى على  
حمله الضعيف ولو كان بقدره الله تعالى لحاز تحريك الجبل باعتماد الضعيف



وعدم تحرك الهراوة باعتماد الايد القوي ثم قال واما الاحتجاج فلهم فيه وجوه  
الاول ورود الامر وانتهى بها كما ورد بالافعال المباشرة وذلك بحمل الاتقال  
والمعارف النظرية والايلام فلولا ان هذه الافعال متعلقة بالقدرة الحادثة لما حسن  
التكليف بها والحث عليها الثاني المدح والذم الثالث نسبة الفعل الى العبد دون الله  
تعالى انتهى كلامه فقد ظهر من هذا ان بعض مواد التوليد واستناده الى فعل العبد  
بدى فادعوا الضرورة فيه كما قرر به ابو الحسين ومن تبعه وان استناد بعضها الى فعل  
العبد نظري يحتاج الى البيان فاحتاجوا هنا الى الاستدلال كما قرر به الجمهور فاذا  
عرفت هذا فاعلم ان المدعى ههنا ان كان تولد موت المقتول من فعل القاتل فهو  
بدى فادعوا الضرورة فيه وما اوردوا عليه تنبيهات فلكونها في صورة الحجج استعير  
لفظ الحجة لها وعلى هذا بنى المحشى ما قررره وان كان المدعى ان الله تعالى قد قطع عليه  
اجله فقدم موته عليه بسبب اقدار القاتل عليه فذلك امر نظري يحتاج الى البيان  
والظاهر هو الثاني ولفظ احتجت على حقيقته وكيف يزعم عاقل ان المدعى المذكور  
بدى مع ان اهل السنة برسمهم قائلون بخلافه والحق ان المدعى ههنا ليس تولد موت  
المقتول من فعل القاتل بل تقدم موته حينئذ على اجله وذلك نظري فمن ادعى  
الاتحاد بينهما فعليه البيان نعم يستفاد من المواقف دعوى الاتحاد بينهما حيث  
جعل الاحتجاج الثاني المذكور ههنا استشهادا عليه لكنه انما جعله استشهادا على  
كون موت المقتول متولدا من فعل القاتل لا على ان الله تعالى قد قطع عليه الاجل  
الذي هو المدعى ههنا والظاهر انه غيره على ان الاستدلال بالحديث يقتضى كون  
المدعى نظريا قطعيا فاما ان يكون مدعاهم نظريا واما ان يكون استدلالهم بالحديث  
فاسد لتقديره وبالله التوفيق (قوله برده عليه انه لا يوافق انتهى) يعنى ان الجواب عن  
الاحتجاج بالحديث بان الله تعالى يعلم ان عمره اربعون على تقدير وسبعون على تقدير  
لا يوافق تحرير محل الخلاف بان المراد بالاجل زمان بطلان الحياة في علم الله تعالى  
بحيث لا يحصى عنه وانه محقق في حق المقتول كما ذهب اليه اهل السنة او المعلوم  
في حقه انه اذا قتل مات وان لم يقتل بعش الى امد هو اجله لان هذا يقتضى وحدة  
الاجل وتحقيقه في المقتول عند اهل السنة وعلى هذا الجواب يلزم ان لا يكون الاجل  
معلوما عنده تعالى قطعا او تعدده في المقتول احدهما اربعون مثلاً والاخر سبعون  
اجيب عنه بان محصل الجواب ليس انه تعالى قد عمره اربعين على تقدير وسبعين  
على تقدير كما يستفاد من ظاهره حتى لا يوافق تحرير محل الخلاف ويلزم تعدد الاجل  
بل انه تعالى قدر عمره سبعين بحيث لا يتصور فيه التقديم والتأخير عنه لعلمه تعالى بان  
طاعته تصير سببا للملائين فيصير مع الاربعين الذي يستحقه من غير الطاعة سبعين  
والحق ان العلم تابع للمعلوم فانه تعالى يعلم انه يفعل هذه الطاعة ويصير عمره سبعين

فلو فرض انه لا يفعل لكان عمره اربعين ولا يلزم من هذا تعدد الاجل وخلاف  
ما في علم الله تعالى وهذا ككفر ض عدم الشيء الواقع وجوده في علم الله وبالعكس  
كما في ايمان الكافر وطاعة العاصي فكما لا يلزم ههنا شيء بل التكليف بمثله واقع كذلك  
لا يلزم فيما ذكره الشارح من الجواب شيء من عدم الموافقة وتعدد الاجل واعل  
المحشى انما اورد هذا الزام للشارح حيث قال في شرح المقاصد هذا الجواب يعود الى  
القول بتعدد الاجل والمذهب انه واحد انتهى واما ما قيل من ان المحال تعدد الاجل  
المحقق لاستلزام اجتماع المتنافيين في علم الله تعالى لا تعدد المحقق مع المعلق ليس بشيء  
اذ لا تعليق في علم الله تعالى بل التعليق المذكور فرضي كما اشرفنا اليه لامضرة له  
فيما ثبت في علم الله تعالى (قوله بل الجواب ان تلك الاحاديث اخبار آحاد انتهى)  
وما قيل ان تلك الاحاديث مشهورة المعنى بل هي مجمع عليها حتى شاع بين الامة ان  
الصدقة ترد البلاء وتزيد العمر وان صلاح الرجل يزيد عمره وفساده ينقصه فقيه  
ما فيه لان المعبر في امثال هذا المقام القطع وما عدا المتواتر ليس بمفيد للعلم القطعي  
على ان تواتره وان سلم لكثرة تواتر معنوي لا يعارض الاخبار القطعية لكن في هذا  
الجواب ما فيه لان تلك الاحاديث وان لم تكن متواترة الا انها اخبار صحيحة لا ينبغي  
ان تترك فالاولى الاخذ بها ايضا والتوفيق بينها وبين الاخبار القطعية (قوله او المراد  
الزيادة انتهى) قال في شرح المقاصد وقد يقال الزيادة والنقصان بحسب الخير  
والبركة كما قيل ذكر الغنى عمره الثاني انتهى يعنى ان المراد من الزيادة هو زيادة المقصود  
من عمره وهو الخير والبركات اذا انقصود من العمر انما هو تحصيل الخير واكتساب  
البركات التي بها شرف النفوس الانسانية ولا شك ان من اشتغل بالطاعات يحصل  
في وقت قليل ما لم يحصله غيره في اوقات كثيرة من الخير والبركات فكان ذلك  
الاشتغال سببا لزيادة عمره بهذا المعنى هذا قال الشارحون او المراد الزيادة بالنسبة  
الى ما كتبه الملائكة في صحفهم اذ قد ثبت فيها الشيء مطلقا وهو في علم الله تعالى مقيد  
واليه اشار قوله تعالى يحسب الله ما يشاء وينبت وعنده ام الكتاب اقول لا ينبغي  
ما فيه لان ثبوت الشيء في صحف الملائكة مطلقا ثم يحسب كونه في علم الله تعالى  
مقيد الان غاية ان هذا الشيء يكون في علم الله تعالى بثبوته في صحف الملائكة في وقت  
ثم يحسبه في وقت بعده وظاهر ان هذا لا يقتضى التقييد في علم الله تعالى على ان هذا  
يؤول الى القول بتعدد الاجل وقد عرفت ما فيه والحق انه لا مخالفة بين ما ثبت في علم  
الله تعالى وبين ما ثبت في صحفهم ولو بالاطلاق والتقييد وان ما ثبت في الواح المحو  
والاثبات هو عين ما ثبت في الواح المحفوظ وان خفي ما في الواح المحفوظ على اصحاب  
الواح المحو والاثبات فليعلمهم (قوله فانه خالف المعتزلة السابقة) كما خاف اهل السنة  
اما الاول فلا يلزم قالوا بتقديم الموت على الاجل وان قالوا بوحدة الاجل خلافا له



حيث انكر التقدم ووحده واما الثاني فلانهم قالوا بوحدة الاجل وان المقتول ميت  
 باجله خلافا له حيث انكر الوحدة وزعم ان المقتول يحل حياته باجل القتل  
 وان المقتول ليس بميت بناء على ان القتل فعل العبد والموت لا يكون الا فعل الله  
 تعالى فهو ليس بميت ورد عليه بان القتل قائم بالقاتل حال فيه لا في المقتول وانما فيه  
 الموت وازهاق الروح الذي هو بايجاد الله تعالى عقيب القتل بطريق جرى العادة  
 لكن لا يخفى ان مراده ان القتل فعل العبد توليدا فيكون عبارة عن بطلان الحياة  
 المتولد من فعل القاتل اعني المقتولية يخص الموت بما ليس بالقتل لقوله تعالى  
 افان مات او قتل انقلبتم قال في شرح المقاصد والحق ان في المقتول قتلا هو فعل  
 القاتل وموتاهو فعل الله تعالى والمراد بالموت في الآية الموت حثف انتهى  
 ولا يخفى ان هذا الكلام تحقيق لا يلزم به الكعبي (قوله اى يتناول) فسر ليتناول  
 المشروب اذ لا شك انه رزق لاسيما اذا كان ماء خالصا قال الله تعالى وجعلنا من الماء  
 كل شئ حي فاي رزق احل مما يورث الحياة والبقاء (قوله وهو) اى التفسير الذي اشار  
 اليه الشارح مشهور في العرف قال في شرح المقاصد من فسر الرزق بهذا لم يجعل  
 غير الماء كقول اى المتناول رزقا وان صح لغة حيث يقال رزقه الله تعالى ولدا صالحا  
 وقال الشريف في شرح المواقف ليس هذا تحديدا للرزق بل نفي لما ادعى المعتزلة من  
 تخصيصه بالحلل (قوله وقد يفسر الرزق بما ساقه الله الى) هذا هو المعول عليه عند  
 الاشاعرة قال الشريف والمذهب عند الاشاعرة هو ان الرزق كل ما انتفع به حي  
 سواء كان بالتغذي او بغيره مباحا او حراما واما قال بعضهم كل ما تغذت به الحيوانات  
 من الاغذية والاشربة ثم قال قال الامدي والتعويل على الاول (قوله فعلى هذا)  
 اى على هذا التفسير المعول عليه عندهم يلزم ان تكون العواري رزقا لانها مما  
 انتفع بها الحي بغير التغذي سواء كانت من الملبوسات او من غيرها مع ان في كونها  
 رزقا بعد لا يخفى اذ الظاهر المتبادر ان الرزق هو الشئ المنتفع به الخاص بقعه به (قوله  
 ويجوز) اى على هذا يلزم ان يجوز ان يأكل شخص رزق غيره اذ يحتمل ان ينتفع به احد  
 من غير جهة الاكل بان يدخره ثم يقع في ايدي الاخرين وينتفعون به من جهة الاكل  
 مع ان الجواز المذكور مما انفاه المصنف فالتفسير المذكور مع كونه بعيدا عما لا يرتضيه  
 المصنف ولذا لم يلتفت اليه الشارح ههنا وان عولوا عليه فافهم (قوله ويوافق) اى  
 التفسير المذكور قوله تعالى وما رزقناهم ينتفعون لان الاتفاق هو الاعطاء الى  
 الغير وقد سمي الله المنتفق رزقا فلزم ان يكون التفسير المذكور حقا لما صح تسمية المنتفق  
 رزقا فاعمل هذا اشارة الى بيان مرجح التفسير المذكور بعد بيان ما عليه وقد وقع في بعض  
 النسخ ولا يوافقها وعلى هذا بنى المحشي المدقق تحشيتة وقال في عدم الموافقة بحث  
 يعرفه من له تأمل يسير وانما يتجه هذا مع جوابه اعني قوله وقد يقال انتهى على تفسير

الرزق بما يترقى به الحيوانات من الاغذية والاشربة لا غير انتهى والظاهر ان هذه  
 النسخة باطلة والصواب يوافقها بغير كلمة لا اله الا ان يكون ضمير لا يوافقها راجعا الى  
 التفسير الذي اختاره الشارح على معنى انه وان كان تابعا في العرف لكنه لا يوافقها  
 قوله تعالى وما رزقناهم انتهى اذ لا يتصور الاتفاق من مأكولاتهم لكنه بعيد جدا  
 واما ما قاله بعض الافاضل من انه يرد على كلا التعريفتين اى تعريف الشارح  
 وتعريف الجمهور قوله تعالى وما رزقناهم ينتفعون اما على الاول فظاهر واما على  
 الثاني فلان الرزق لو كان مخصوصا بالمنتفع به لم يصح الاتفاق منه اقول فعلى هذا يصح  
 نسخة لا يوافقها فليس بشئ لان الاتفاق عين الانتفاع بل في المنتفق منفعة لا توجد  
 في الماء كقول لا يخفى على من له ادنى دراية ولو كان المنتفع به خاصا بالتغذي  
 والمأكل على ما يستفاد من سوق كلامه لم يكن للتعميم المذكور في التعريف وجه  
 اصلا فاعمل هذا الكلام منه خبط والجب انه قال بعد هذا نعم لا ترد هذه الآية على  
 تعريفه بما ساقه الله تعالى الى الحيوان ليمتفع به مع انه لا فرق بينه وبين التعريف  
 المعول عليه في عدم ورود هذه الآية عليهما (قوله وقد يقال اطلاق الرزق على المنتفق)  
 بفتح الفاء حجاز لما كان التفسير المذكور موافقا لآية يلزم ان يكون راجعا على تفسير  
 الشارح مع ان فيه بعدا وعدم الموافقة لما ياتي من المصنف اشار الى تأويل الآية  
 بحيث لا يكون التفسير المذكور موافقا لآية ولا يكون الكلام الا في من المصنف  
 مردودا بهذه الآية وحاصله ان اطلاق الرزق على المنتفق حجاز والرزق حقيقة  
 انما يطلق على المتناول فالآية لا توافق التفسير المذكور والمعنى حيث تدور عما كان يصدد  
 رزقهم قبل الاتفاق ينتفعون فالجواز مرسل بعلاقة الاستعداد فافهم في الآية  
 حيث تدل على ان افضل الاتفاق انما هو فيما اذا كان مما أعد للانتفاع ومست اليه  
 حاجة بالآخرة كما روي انه عليه السلام مثل اى الصدقة افضل فقال ان تصدق وانت  
 صحيح شحيح تخشى الفقر وتأمل الغنى ولا تهمل حتى اذا بلغت الحلقوم قلت افلان كذا  
 وافلان كذا وقد كان لفلان ثم ان المعتزلة استدلوا بهذه الآية على ان الرزق لا يتناول  
 الحرام حيث قالوا ان الله تعالى اسند الرزق الى نفسه اذ انا بانهم ينتفعون بالحلل فان  
 اتفاق الحرام لا يوجب المدح واجاب الاشاعرة عنه بان الاستناد للتعظيم والتحريض  
 على الاتفاق وان اختصاص مما رزقناهم بالحلل للقرينة لا يوجب اختصاص مطلق  
 الرزق بهذا (قوله والاخلا) اى وان لم يكن المراد بالمال المجمع مطلقا بمعنى الاذن  
 في التصرف الشرعي خلا الرزق عن معنى الاضافة الى الله اذ اضافة الرزق  
 في التصرف الشرعي بهذا المعنى الى الله تعالى ليس الا بان الله تعالى اذن في تصرفه  
 اذ ليس مثل هذا رزقا من عند الله من غير وجود التصرف شرعا من المرزوق فلا بد  
 ان يعتبر في معناه مثل هذه الحيثية فلا يخلو عن الاضافة الى الله تعالى والحال انه



معتبر في مفهوم الرزق عند المعتزلة كما اعتبر عند اهل السنة كما سيجي من الشارح  
ان الكل انتفعوا على ان الاضافة الى الله تعالى وعلى انه لا رازق الا هو تعالى (قوله  
حينئذ) اي اذ كان المراد بالملوك ما ذكرناه يندفع بملاحظة الحيثية على ان يكون  
المعنى مملوكاً بأكمله المالك من حيث انه مملوك اذن الشارع في تصرفه خيراً لم وخيراً  
يعني ما اورد على التعريف المذكور من انه منقوض بخبر المسلم وخبره اذا كانا  
لانه يرد عليه ان كلا منهما مملوكاً بأكمله المالك فيصدق عليه تعريف الرزق عندهم مع  
ان كلا منهما حرام والحرام ليس برزق عندهم فينتقض تعريفهم طرداً حيث يشمل  
ما ليس من افراد المعرفة عندهم وحاصل الدفع ان قيد الحيثية ملحوظ في التعريف  
وهكذا شأن التعاريف الاعتبارية والمعنى مملوك بأكمله المالك من حيث انه مملوك  
متصرف فيه باذن الشرع او المعنى مملوك بأكمله المالك من حيث انه يأكله شرعاً  
بان يكون مأذوناً فيه او المعنى مملوكاً بأكمله المالك من حيث انه مالك شرعاً بان يكون  
مأذوناً في تصرفه وعلى كل تقدير تدفع المادتان المذكورتان اذ لا اذن للشارع  
في تصرف كل منهما وان كان يطلق عليه المملوك ولعل هذا التقرير بحقيق بالقبول  
(قوله فان صح ذلك) اي ما في بعض الكتب من ان الحرام ليس بملك عند المعتزلة  
فالدفع اي دفع الابرار المذكور ظاهر من حيث ان خيراً لم وخيراً لا يطلق عليه  
المملوك حينئذ فيخرج عن التعريف حينئذ بقيد المملوك كما انه خارج عن المعرفة  
عندهم (قوله مع ان ظاهر قوله تعالى وما من دابة انتهى) اشارة الى كون ما كولات  
الدواب من افراد المعرفة مع خروجها عن التعريف اذ لا يتصور في حقها ملك  
فيقتض التعريف المذكور عكساً وكذا ينتقض عكساً برزق العبيد والاماء اذ لا ملك  
لهم وانما قال ظاهر قوله تعالى اشارة الى تأويل بعضهم بان المراد وما من دابة تصف  
بالمرزوقية الاعلى الله رزقها كما قالوا معنى قولهم كل حيوان يذبح بالسكين  
كل حيوان يتصف بالمرزوقية ليندفع السمك انتهى فكما ان ما كولات الدواب  
خارجة عن التعريف كذلك هي خارجة عن المعرفة فلا انتقاض لكن لا يفهم حينئذ  
من الآية ان للبهائم رزقاً الا ان يقولوا ان الهم ان لا يتصف بالمرزوقية وههنا بحث وهو ان  
الرزق المعرفة ههنا ان كان هو الرزق المتنازع فيه بينهم فما كولات الدواب لا ترد ههنا  
وان كان اعم منه فبعدم النقض لكن لا يصح حينئذ قول الشارح وذلك لا يكون  
الا حلالاً لان الرزق بالمعنى الاعم قد يكون حلالاً وقد يكون حراماً وقد يكون حلالاً  
ولا حراماً الا ان يقال مراده ان الرزق المعرفة بهذين التعريفين لا يكون الا حلالاً وان  
كان مطلق الرزق اعم والتعريف لا يكون قرينة على تخصيص المعرفة فعدم النقض  
المذكور برزقاً وقال المحشي المدقق واعلم ان قواهم ما لا يمنع من الانتفاع به ان كان المراد  
بلفظ ما فيه الملك او بالمتنفع ذا العقل يرد ما كولات الدواب عليه ايضاً فلا وجه لتخصيصه

بالاول

بالاول حينئذ والا فلا يصح قولهم وذلك لا يكون الا حلالاً لان الدواب لا يتصور  
في حقها حل وحرمة على ما في المواقف ولوقال بدله وذلك لا يكون حراماً سواء كان  
حلالاً ولا ايضاً لم يرد الشق الثاني وقد عرفت مما ان قوله وذلك لا يكون الا حلالاً اشارة  
الى الرزق المعرفة بكل من التعريفين وانه لا يقتضي كون مطلق الرزق منحصر  
في الحلال فعلى هذا يكون المراد بلفظ ما فيه الملك او بالمتنفع ذا العقل او المراد بالانتفاع  
الانتفاع الذي اذن فيه الشرع على ما هو الظاهر وما يخص النقص بما كولات الدواب  
بالاول فلا كفاء اولو صرح وردوه عليه واجاب المحقق عنه بان التعريف الثاني  
عام وان قوله وذلك لا يكون الا حلالاً بالنظر الى المكاف اذ النزاع في رزق العبد لافي  
مطلق الرزق الشامل لرزق الدواب حينئذ ما لا يمنع من الانتفاع وان كان بالنسبة الى  
العبد مقصوراً على الحلال هو بالنظر الى نفسه مطلق فلا يلزم خروج ما كولات  
الدواب عنه انتهى فقد اختار الشق الثاني ودفع محذورهم وفيه ان الظاهر ان قوله وذلك  
لا يكون انتهى اشارة الى الرزق المعرفة بكل التعريفين ولا وجه لتخصيصه بالثاني  
ثم ان كون معنى قوله وذلك لا يكون الا حلالاً اي اذا كاف اذ بالنسبة اليه لا يكون  
الا حلالاً مما لا يدل عليه شيء مع انه لو كان التعريف الثاني اعم من الاول عندهم كما زعمه  
للزم ان يطلقوا الرزق المصطلح على ما كولات الدواب التي لا يتصور في حقها حل ولا حرمة  
والحق ان الرزق المعرفة بكل التعريفين منحصر في الحل عندهم وان ما كولات الدواب  
وارد على كلا التعريفين كالنقص الثاني والتخصيص اما لا كفاء اولو صرح وردوه  
عليه كما سبق ولما كان المعرفة مطلقاً لم يجوز ان يكون التعريف قرينة عليه ورد عليهما  
النقصان والا فلو جاز ذلك لم يرد عليهما نقض اصلاً نعم في التعريف الثاني فائدة لا توجد  
في الاول وهو اندفاع النقض المذكور عنه كما سيجي من المحشي فانظر (قوله اجيب  
بانه انتهى) اي اجيب عن هذا الابرار بحيث يندفع النقض عن التعريف الثاني بانه  
تعالى ساق اليه كثيراً من المباحات ولم يمنعه من الانتفاع بل جعله حلالاً الا انه اعرض  
عنه واشتغل بالحرام بسوء اختياره واما النقض بالمادة المذكورة على التعريف الاول  
فغير متدفع حيث اعتبر والاكل فيه واجب ايضاً بان هذا الشخص وان منع من  
الاكل الا انه لم يمنع من الانتفاع بمثل الحياة والقوى الحيوانية فيكون مرزوقاً  
ولا يخفى انه مع كونه جواباً عن النقض على التعريف الثاني فقط غير صحيح ايضاً لان  
النزاع ههنا في الرزق المتناول من الماء كولات والمشروب لافي مطلق ما ينتفع به وهذا مع  
وضوحه خفي على الجيب ثم ان الجواب الذي ذكره المحشي منظور فيه ايضاً لان  
اعراضه عما ساقه الله تعالى اليه بسوء اختياره لا يقتضي دخول هذه المادة  
في التعريف المذكور وهل الكلام الا فيما سبق اليه في مدة عمره فهو ممنوع عنه شرعاً  
وقد انتفع به فهو خارج عن التعريف قطعاً مع دخوله في المعرفة لقوله تعالى وما من



دابة في الارض الآية ولعل هذا هو مدار التسليم بقوله على انه (قوله على انه منقوض انتهى) اي على ما ذكرتم من انه يلزم على التعريفين ان لا يكون من اكل الحرام طول عمره من رزوقه وباطل بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها ينقض التعريف بمن مات ولم يأكل لاحلالا ولا سراما اذ لا يلزم ان لا يكون من رزوقه وباطل بالآية المذكورة فاجابكم عن هذا النقض على تعريفكم الذي سبق من الشارح والمحقق فهو جوابنا معاشر المعتزلة عن النقض على التعريفين المذكورين فان قلتم ان مثل هذا الشخص انتفع بدم الحيض والحياة والقوى الحيوانية فهو من رزوقه فكذلك نقول معاشر المعتزلة في مادة من اكل الحرام طول عمره انه من رزوقه بمثل هذه الامور هذا لكن قد عرفت ان مثل هذا الجواب لا يمكن لاهل السنة ولا للمعتزلة لان النزاع بينهم في الرزق انما هو من حيث تناول على ما حرره الشارح اولاً اذ لا نزاع لاحد في كون الكل من رزوقه بمثل الحياة والقوى الحيوانية وبهذا تخطت الجواب عن النقض المذكور لان الرزق عندنا اسم لما يسوقه الله الى الحيوان فيتناوله من مات ولم يأكل شيئاً فهو غير من رزوقه اذ لم يسق الله شيئاً ولا ينافي هذا قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله رزقها اذ الظاهر ان معنى الآية والله اعلم ما من دابة في الارض الا على الله رزقها الذي سبق لها يعني ان الذي يسوق رزقه اليه هو الله تعالى لا غيره معونة الاضافة لان كل دابة من رزوقه قطعاً سوا الله اليه اولاً ومحصله انه لا رزق الا هو فلا بأس في كون من مات ولم يأكل شيئاً غير من رزوقه على ان اطلاق الدابة على مثله خفي فالظاهر ان مثله خارج عن قوله تعالى وما من دابة في الارض فانهم بخلاف من اكل الحرام طول عمره فانه يلزم على تعريفهم ان يكون غير من رزوقه مع مخالفة الآية الكريمة قطعاً هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام ويدفع هذا النقض وامامنا قاله المدقق وارضاه المحقق من ان هذا النقض الاجمالي انما يرد اذا ثبت بطلان كون من اكل الحرام طول عمره غير من رزوقه تعالى اصلاً بظاهر قوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله على ما فعله في شرح المقاصد لانه يقال ههنا ايضا ان من مات ولم يأكل لاحلالاً ولا سراماً يلزم ان يكون غير من رزوقه تعالى وهو باطل لقوله تعالى وما من دابة في الارض الا على الله انتهى واما اذا ثبت بطلانه بكونه بخلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة فلا يرد اذ لا يقال حينئذ ان من مات ولم يأكل شيئاً يلزم ان يكون غير من رزوقه وهو بخلاف الاجماع قبل ظهور المعتزلة اذ لا نسلم ان كونه غير من رزوقه بخلاف الاجماع بل الاجماع على عدم من رزوقه فالجواب بان ممنوع فلا يرد النقض انتهى ملخصاً فقيه ما فيه لان كونه غير من رزوقه بالاجماع انما هو بعدم دخوله تحت قوله تعالى وما من دابة في الارض الآية او بتأويل الآية الكريمة كما اشرنا اليه واما اذا كان داخل تحت الآية واثبت على ظاهرها فكيف يصح الاجماع على عدم

من رزوقه مع وجود الآية الكريمة فلا فرق في ورود النقض بين ما في شرح المقاصد وما في شرح المواقيف وان زعموا الفرق فان صح الدفع بما ذكره فهو مندفع باي تقرير يقرر النقض والافلاقيد برهانه حقيق به (قال الشارح العلامة ومبني هذا الاختلاف) ذكر ههنا خمس مقدمات الاولى ان الاضافة الى الله تعالى معتبرة في مفهوم الرزوق الثانية انه لا رزق الا الله تعالى وحده الثالثة ان العبد يستحق الذم والعقاب على اكل الحرام الرابعة ان ما يكون مستنداً الى الله تعالى لا يكون قبيحاً والخامسة ان من يرتكب المستند الى الله تعالى لا يستحق الذم والعقاب والاربعة المتقدمة مما اتفق عليها الفريقان والنزاع انما هو في الخامسة اذ يعنونها وبغيرها يحصل لهم ان الحرام ليس برزق بان يركب قياس من الشكل الاول هكذا الرزق مستند الى الله تعالى وما يستند اليه لا يستحق مرتكبته الذم والعقاب ينتج ان الرزق لا يستحق آكله الذم والعقاب فيضم اليه قولنا الحرام يستحق آكله الذم والعقاب فيحصل قياس من كبرى الشكل الثاني ينتج ان الحرام ليس برزق فالقدمة الاولى والثانية مندرجتان في صغرى القياس الاول والرابعة والخامسة مندرجتان في كبراه فافهم واما القياس الثاني فننتج الاول ومن المقدمة الثالثة ولما كان منشأ الخلاف بيننا وبينهم انما هو المقدمة الخامسة التي وقعت كبرى القياس الاول كان الجواب بمنعها وحاصله اننا لانسلم ان مرتكب المستند الى الله بالخلق والايجاد لا يستحق الذم والعقاب فانه وان لم يستحق الذم والعقاب من حيث استناده الى الله تعالى لكنه يستحقه لسوء مباشرة اسبابه باختياره كما قلنا بمنزلة في كل الافعال القبيحة على ما سبق في بحث القضاء والارادة فاحفظ هذا التقرير (قال الشارح العلامة بمعنى خلق الضلالة والاهتداء لانه الخالق وحده) اشارة الى دليل خصر الاضلال والهداية المستفاد من قول المصنف والله تعالى يضل من يشاء لان تقديم المستند اليه على الخبر العلى يفيد حصراً عليه على ما بين في علم المعاني وفيه اشارة ايضا الى محل النزاع بين الاشاعرة والمعتزلة لان افعال العباد عند الاشاعرة لما كانت مخلوقة له تعالى ولم يقع منه تعالى شيء عندهم سجلوا الهداية والاضلال على خلق الاهتداء والاضلال اذ لا ضرورة في العدول عنهم ما بوجه فالهداية عندهم عبارة عن خلق الاهتداء اي الايمان والاضلال عن خلق الضلال اي الكفر والمعتزلة لما اعتقدوا ان مثل الاهتداء والاضلال من افعال العباد لا من صفته تعالى والالم يكن لترتيب المدح والثواب على الاهتداء والذم والعقاب على الضلالة وجه وان خلق الضلالة منه تعالى فيجب اولاً الهداية المنسوبة اليه تعالى ببيان طريق الحق بالنصب الادلة في الدنيا وارشاد الناس الى طريق الجنة على ما هو المعنى الظاهري للهداية اذ حاصل معناها الرشاد اي سلوك طريق يوصل الى المطلوب واقلوا الاضلال بوجود ان العبد ضالاً او سميته ضالاً او الاهلال والتعذيب ولهذا قال في شرح المقاصد



محل النزاع الآيات المشتملة على اتصاف الباري بالهداية والاضلال مثل قوله تعالى  
والله يهدي من يشاء الى صراط مستقيم وقوله تعالى انك  
لا تهدي من احببت الآية وقوله تعالى فمن ير الله ان يهديه يشرح صدره للاسلام  
ومن ير ان يضل يجمع صدره ضيقا حرجا وقوله من يهد الله فهو المهتد ومن  
يضل فالولئك هم الخاسرون وغير ذلك فهي عندنا راجعة الى خلق الايمان والاهتداء  
وخلق الكفر والاضلال بناء على ما مر من انه الخالق وحده خلافا للمعتزلة بناء على  
اصلهم القاسم من انه لو خلق فيهم الهدى والضلالة لما صح منه المدح والثواب والذم  
والعقاب فحملوا الهدى على الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والارشاد  
في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال على الاهلاك والتعذيب او التسمية والتلقيب  
بالاضلال او الوجدان ضالا انتهى واما ان الهدى قد يكون لازما بمعنى الاهتداء اي  
وجدان طريق يوصل الى المطلوب ويقال له الضلال اي فقد ان الطريق الموصول الى  
المطلوب وقد يكون متعديا بمعنى الدلالة على الطريق الموصول ويقال له الضلال بمعنى  
الدلالة على خلافه وقد تستعمل الهداية في معنى الدعوة الى الحق كقوله تعالى واما  
ثمود فهدىناهم الآية وبمعنى الاثابة كقوله تعالى يهديهم ويصلح بالهم وقيل معناه  
الارشاد في الآخرة الى طريق الجنة والاضلال يستعمل في معنى الاضاعة والاهلاك  
كقوله تعالى فلن يضل اعمالهم وقد يستند ان مجازا الى الاسباب كقوله تعالى ان هذا  
القرء ان يهدي للتي هي اقوم وكقوله تعالى رب انهن اضللن فهذا وان كان متعلقا  
بالمعاني اللغوية او العرفية لكنه لا يخلو عن نزاع ما فيه بينهم ولذا قال الشارح  
وفي التقييد اشارة انتهى اي في تقييد الهداية والاضلال بالمشيئة اشارة الى رد المعتزلة  
حيث زعموا ان الهداية المتعدية بمعنى بيان طريق الصواب وان الاضلال عبارة  
عن وجدان العبد وتسميته ضالا وهذا غير صحيح لان بيان الطريق عام في حق الكل  
فلا معنى له لتعليقه بمشيئة تعالى اذا التعليل يقتضي التخصيص قطعا مع ان بيان  
الطريق عام وان وجدان العبد ضالا امر واقع في ذاته فلا معنى للتكاف فيه وهو  
ظاهر وكذا تسميته اذا التلقيب به انما يكون مستحقه لامن يشاء خصوصا اذا بي  
الكلام على اصلهم فاقال المحشي المدقق من ان الظاهر ان المعنى يضل من شاء اضلاله  
ويهدي من شاء هدايته ولو كان المراد بالهداية بيان طريق الحق لمن يشاء بيان طريق  
الحق له وكذا لو كان الاضلال عبارة عن وجدان العبد ضالا وتسميته هو ايا ميكون المعنى  
يجد ضالا من يشاء ان يجده ضالا او يسمى ضالا من يشاء ان يسميه ضالا ولا شك ان  
الهداية حينئذ ايضا تكون عامة والاضلال يصح تعليقه بالمشيئة ليس بشئ لان كل  
افعاله تعالى بارادته ومشيئته قطعا والهداية والاضلال من افعاله فلا بد حين التقييد  
من التخصيص والا فالمشيئة من الهداية والاضلال ملحوظة قطعا فلا وجه لذكرها

ثانيا على ان مثل قوله تعالى والله يهدي عو الى دار السلام ويهدي من يشاء يرد قطعا  
وقد عرفت ان الاضلال بمعنى الوجدان او التسمية لا يصح تعليقه بالمشيئة على ان  
العموم حينئذ في قوله والله يضل من يشاء ويهدي من يشاء كيف يصح لاستلزامه  
اجتماع الهداية والاضلال في محل واحد وان اراد يعمومها توجيه عمومها بالنظر  
الى افرادهما فهو عين التخصيص الذي ادعينا لزومه من التقييد بالمشيئة فافهم  
واما ما قاله بعض الافاضل من ان قوله لانه عام في حق الكل منظور فيه وان فسر  
قوله تعالى والله يهدي عو الى دار السلام بان يهدي عو كل احد لان دعوته كل احد انتم  
لوم يخل بعض الازمنة عن رسول وار تكون دعوة الرسول في جميع ازمته بقوة بالغته  
لى كل احد من اهل زمانه فعلى هذا يصح تقييد الهداية بمعنى بيان الطريق بالمشيئة  
فليس بشئ لان الناس لم يتركوا سدى في شئ من الازمنة واما الفترة في بعض الازمنة  
فمن قصورهم على ان يخلو بعض الازمنة عن الدعوة وعن وصولها يقتضي كون بيان  
طريق الحق عاما بالنسبة الى من وصل اليه صيت الاسلام وهذا القدر كاف ههنا  
كما لا يخفى على المتأمل مع ان كل من اتصف بالعقل فهو مأثور بمعرفة الباري على  
ما هو الحق عند الماتريدي فلو لم تكن الدعوة عامة بالنسبة الى كل احد لما كان مأثورا  
بها وقد فسر قوله تعالى وما يكلمهم عذرين حتى نبعث رسولا حتى نبعثه عقلا فلا ينبغي  
لاحد ان ينزع في كون الهداية بمعنى بيان الطريق عاما في حق الكل هذا ولما لاح لهم  
اي للمعتزلة ان الهداية بمعنى البيان وكذا الاضلال بمعنى وجدان العبد ضالا  
او تسميته اياه لا تقبل التعليل بالمشيئة وان بعضها لا يخص المؤمن وبعضها مضاف  
اليه تعالى دون النبي وان بعض معاني الاضلال لا يقابل الهداية فتقوا باب الاشتراك  
والجواز واقولوا الهداية بالدلالة الموصلة الى البقية اشتراكا او مجازا كما حل  
الاشعري قواهم هده الله فلم يهتد على الجواز وجعلوا اسناد الاضلال اليه  
تعالى مع انه من فعل الشيطان مجازا لما انه باقداره تعالى وتكنيه وغير ذلك فحينئذ يصح  
تعليل كل منهما بالمشيئة لكن كل ذلك عدول عن الحقيقة الى المجاز من غير داع بناء  
على اصلهم القاسم لما ورد ان الهداية على ما قررتم بمعنى خلق الاهتداء والاضلال  
عبارة عن خلق الضلالة فكيف يصح اسنادهما حينئذ الى النبي عليه السلام  
ولي الشيطان اجاب بان اسنادهما اليهما مجاز من قبيل الاسناد الى السبب  
اذ لا شك ان النبي عليه السلام سبب خلق الله تعالى الاهتداء في عبادته وان الشيطان  
سبب خلق الخذلان فيهم وان كان الخالق هو الله تعالى فافهم فان هذا  
التطويل يلبق باهل التحصيل (قوله وايضا فيه قواف مقابلة الاضلال للهداية)  
اذ الاضلال بهذا المعنى كيف يقابل الهداية بمعنى بيان طريق الحق مع ان المعلوم من  
الاستعمالات والمفهوم من الآيات وجود المقابلة بينهما نعم الضلال بمعنى فقدان



الطريق الموصل الى المطلوب يقابل الهداية بمعنى وجدان ذلك لطريق لكن اين  
 هذا من ذلك (قوله وكذا قوله تعالى واما عموذ فهديناهم) اي وكذا حملوا قوله تعالى  
 واما عموذ فهديناهم على المجاز اللغوي فالمعنى دعوناهم الى طريق الحق واوضحنا  
 لهم سبيل الرشاد ويسرنا لهم مقاصدها وزجرناهم عن طريق الغواية فاستحبوا  
 العمى على الهدى واحتراروا الكفر على ايمان اذ لا شبهة في امتناع حملها  
 على خلق الهدى فيهم اذ لا معنى لاستحبابهم العمى على الهدى بعد خلق الهداية  
 فان الظاهر ان استحبابهم العمى على الهدى كناية عن عدم اهتدائهم (قوله ويحتمل  
 اه) اي ويحتمل ان يكون الهدى في الآية على معناه الحقيقي اي خلق الاهتداء  
 فيهم ويكون المعنى واما عموذ فخلقنا فيهم الهدى فتركوا وارتدوا واستحبوا العمى على  
 الهدى فتكون الهداية حاصلة لهم الا انهم تركوها بارتدادهم وانما قلنا يحتمل  
 ان يكون المعنى ذلك اذ لا دلالة في اول الآية وآخرها على انهم لم يؤمنوا اصلا فيجوز  
 ان تكون الهداية حاصلة لهم واستحبابهم العمى على الهدى كناية عن ارتدادهم فلا  
 حاجة الى صرف الهداية فيها عن معناها الحقيقي الذي هو خلق الاهتداء الى المجاز  
 الذي هو بيان طريق الحق هذا ان كان اورد عليه من وجوه ما اولاه فلانه خلاف الواقع  
 على ما هو المحكى من حال عموذ وخلاف ما عليه جمهور المفسرين وبأبي عنه لفظ  
 الاستحباب واما ثانيا فلان الظاهر من استحبابهم العمى ما هو ظاهر في اختيارهم  
 ما يوجب العمى الاصلى من اعراضهم عن آيات الله تعالى وعدم انقيادهم الى جانب  
 الحق وعدم قبوله اصلا كما هو المراد من امثال هذه الآيات المشتملة على عمى الكفار  
 وحمله على اختيارهم ما يوجب العمى العارضى غير ظاهر واما ثالثا فلان هذا  
 التوجيه مما تأبى عنه النصوص القطعية منها قوله تعالى الا ان عموذ كفروا بهم  
 الا بعد ان اوردوا قولهم تعالى قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم به كافرون ومنها  
 قوله تعالى أن تعلمون ان صالحا مرسل من ربه وقد اجمع ائمة التفسير على ان هذا الكلام  
 استهزاء منهم لنبينهم فان هذه النصوص تدل دلالة قطعية على نفي الحصول ويمكن  
 ان يجاب اقولا بان المحكى عن حالهم ليس بخبر متواتر بل من خبر الآحاد وان شاع  
 ما ذكر في كتب التفسير فيجوز حمل الآية على خلافه وثانيا بانه لا شك ان الظاهر  
 من استحبابهم العمى ما هو ظاهر في اختيارهم العمى الاصلى على العمى العارضى  
 لكن لا مانع من حمله على اختيارهم العمى العارضى اعني الارتداد والثالث بان غاية  
 ما ذكر من النصوص القطعية هو انهم اقبح حالا من سائر الامم والارتداد اقبح من  
 الكفر الاصلى هذا والحق ان مثل قوله تعالى قال الذين استكبروا انا بالذي آمنتم  
 به كافرون يدل قطعا على عدم حصول الايمان فيهم اذ لو حصل يكون المعنى قال الذين  
 استكبروا بعد الايمان انا بالذي آمنتم به كافرون اي مستبدلوا الايمان بالكفر

ولا يرتضى عاقل بمثل هذا التوجيه وايضا قال الله تعالى في حقهم في سورة الشعراء  
 وما كان اكثرهم مؤمنين وحله على معنى وما كان اكثرهم دأبين مما لا يرضى به  
 منصف والقرء ان يفسر بعضه بعضا ولو التفت الى مثل هذا الاحتمال لم يقدح في من  
 الالفاظ المعاني المقصودة منها وهو خلاف ما عليه الملة فلا نصاب ان مثل هذا  
 الاحتمال سخيف بل باطل وتحققي هذا المقام يطلب من تعليلاته على الحواشي  
 الفتحية التهذيبية (قوله وايضا) وجه آخر لا يبطال كون الهداية بمعنى بيان الطريق  
 يعني ان الناس تختلف في الهداية فبعضهم مهدي وبعضهم غير مهدي وبيان  
 الطريق يعنى الكل لا اختلاف فيه بالنسبة الى احد وانما اختلافهم في اتقاعهم  
 بهذا البيان فلا يصح تفسيرها به ولك ان تقول الناس مختلفون في مراتب الهداية  
 ضرورة ان بعضهم اقوى ايمانا وعلمنا وفضلا من بعضهم وبيان الطريق يعنى الكل  
 لان ارشاده الى طريق الحق متساوى بالنظر الى كل احد من غير تفاوت وانما اختلافهم  
 في قبول الفيض بحسب استعدادهم وبحسب غناية الحق اليهم فلا يصح تفسير  
 الهداية التي تختلف الناس في مراتبها بالبيان المتساوى بالنظر الى جميع الامة  
 هذا (قوله وايضا فيه فوات قواعد المطاوعة) لان اهتدى مطاوع هدى بكسر  
 الواو يقال هدا الله فاهتدى مع ان الاهتداء اعنى كون الهداية مخلوقة  
 فيه غير لازم للبيان وهو ظاهر بل هو لازم للهداية بمعنى خلق الاهتداء وقولهم  
 هدا الله فلم يهد على ان الهداية فيه بمعنى البيان يحقق هذا المعنى ولكون الهداية  
 فيه بمعنى البيان حمله الشارح على المجاز (قوله وايضا يقال اه) يعنى يقال في مقام  
 المدح فلان مهدي فلان تكون الهداية فيه بمعنى خلق الهداية بل بمعنى البيان لم يحصل  
 في ذلك الشخص شئ من المنفعة فلا معنى لمدحه حينئذ اذ لا مدح الا بحصول الاهتداء  
 وعلى تقدير كون الهداية فيه بمعنى البيان يـكون المعنى فلان ميبين له الطريق ولا  
 يلزم من البيان وجود الاهتداء فيه كما هو مشاهد في اكثر الكفار فلا معنى لمدحه فلا بد  
 ان يكون معنى قولهم فلان مهدي فلان مخلوق فيه الهداية حتى يتم المدح واعتراض  
 على هذين الوجهين بانه دلالة في غير محل النزاع اذ لا نزاع في ان المعنى الاصلى للهداية  
 جعل الغير مهديا وعلى هذين الوجهين يكون معنى الهداية كون الشئ مهديا وكونه  
 مخلوقا فيه الهداية وجوابه انه استدلال من الاثر الى المثران لا يكون الشئ مهديا  
 ومخلوقا فيه الهداية الا اذا خلق الله فيه الهداية فيلزم حينئذ ان تكون الهداية  
 المنسوبة الى الله بمعنى خلق الاهتداء فيه وهو المطلوب المتنازع فيه واما ما قاله بعض  
 الافاضل من انه لو اريد بالبيان اظهار ذات الطريق لم يوافق الآية والحديث كما ذكره  
 الشارح ويلزم الاعتراضات الثلاثة على ما اشار اليه المحشى واما لو اريد به اظهار  
 طريق الصواب من حيث انه طريق الصواب فالآية والحديث يوافقان لان البيان بهذا



المعنى انما يكون بخلق الله الاهتداء فيه فهو مختص بالله تعالى فيصير عليه عن النبي عليه السلام كما في قوله تعالى انك لا تدري الاية ويجوز الدعاء به لقومته كما في قوله عليه السلام اللهم اهتد قومي وتدفق ايضا الوجه الذي ذكرها المحشي لان البيان بهذا المعنى لا يعم الكل وان الاهتداء لازم له كما هو قاعدة المطاوعة وانه لا يقال لاحد فلان مهدي بهذا المعنى الا اذا حصلت فيه الهداية فيصير المدح انتهى مع تخصيص منها ففيه ما فيه اما اولافلانه يشعر بان النبي عليه السلام لم يبين طريق الصواب لهم من حيث انه طريق الصواب بل يبين لهم مجرد طريق الصواب ولا يخفى فساد على من له ادنى مسكة واما ثانيا فلانه لو سلم ذلك في حق بعض الكفار فلا نسلم ذلك في حق آخرين منهم وهم الذين عرفوا الحق واستيقنوه لكنهم يحذرون وانكروه عنادا وعتوا كما هو المشاهد في حق المكابرين واما ثالثا فلاننا نجزم قطعان البيان بأي طريق كان يكون من النبي عليه السلام وخلق الله الاهتداء فيه امر وراعه فهو من الله تعالى ولا يلزم ذلك له فلا نسلم ان البيان بالمعنى الذي قرره يكون بخلق الله الاهتداء فيه وان اراد ان البيان فعل النبي عليه السلام كسبها وفعله تعالى خلقا فهو مشترك بين البيانين والحق ان البيان مطلقا لا يستلزم خلق الاهتداء فيه كما بسطه الشارح والمحشي (قوله وما يقال) في رد الوجه الثالث من ان البيان وان لم يحصل الاهتداء به يكون سببا لحصول الاستعداد التام بخلق الاهتداء فيه وذلك الاستعداد في حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها فيجوز ان يكون المدح في القول المذكور باعتبار ذلك الاستعداد وان لم ينتفع المهدي بشئ من آثاره في دفعه بان تمكنه من الهداية مع عدم حصول الاهتداء فيه وعدم انتفاعه بشئ من آثارها فيفضيه يذم عليه اذ لا فائدة في الاستعداد المجرد مع ان تخلف آثارها يكون سببا لمذمة اولى من مذمة الغير المستعدين وقال النبي عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالِم مرتين صدق عليه السلام (قوله وفيه) اي فيما قيل في دفع ما يقال ببحث اه وحاصله انهم لم يعتبروا في الهداية حصول الانتفاع بل اعتبروا فيها حصول الاستعداد مع قطع النظر عن الانتفاع وعدمه ولا شك ان الاستعداد في حد ذاته فضيلة يليق ان يمدح عليها وان وجد ههنا مذمة باعتبار عدم انتفاعه هذا وفيه بحث لان الكلام ههنا مع الاشاعة وهم اعتبروا في الهداية حصول الانتفاع حيث فسروها بخلق الله الاهتداء فلا فائدة في مجرد الاستعداد ثم ان مراد من قال انه يقال في مقام المدح فلان مهدي انه يقال في مقام المدح حين ظهرت آثار الهداية فيه فلان مهدي اذا الاستعداد امر باطني والمدح امر متعلق بالوجود في الخارج ولذا جزم القائل بانه لا مدح الا بالحصول الا يرى ان النبي عليه السلام قال ويل للعالم مرتين مع ظهور علمه واستعداده وسر ذلك ان المدح والذم انما يتعلق بالآثار

دون النبي والاستعداد على ان قيام ما نحن فيه على العالم الغير العامل بقياس مع الفارق لان ذلك العالم اذا مدح فانما مدح اظهر ورائه علمه وان ذم بغير علمه بخلق المستعد بخلق الهداية فيه اذ لم يظهر راي استعداده وعلى تقدير اظهر ورائه فانما يستدل به على كونه مستعدا كبر او معاندا فاي ذم اجل من هذا ولعل هذا هو مراد ما قيل فتدبر ثم اننا نقول ايضا ان الاستعداد امر ذاتي وحصوله من البيان غير مسلم وعلى تقدير كونه حاصل من الشئ فلا نسلم حصوله من البيان للكل بل الاستعداد بخلق الهداية يختلف الناس فيه فلو فرضنا ان مراد من قال انه يقال في مقام المدح فلان مهدي فلان مبين له الطريق وحصل له الاستعداد على ما رعبه صاحب ما يقال فلا يتم غرضه ايضا ولا تتم اعانة المحشي له لان الاستعداد كالا هتداء يحتاج الى خلق الله تعالى ولا يحصل بمجرد البيان وبهذا يظهر ركازة قوله نعم التمكن اه لكن هذا وان كان كلاما على ما يقال وعلى بحث المحشي لكن لا ينفع المستدل بقوله وايضا فافهم (قوله مع انه في نفسه احق الفضائل اه) واما قوله عليه السلام ويل للجاهل مرة وللعالم مرتين فلان ذلك لترك العمل وللخالفه علمه فترجع المذمة الى الترك والخالفه لا الى نفس العلم وقد عرفت ان هذا لا يؤيد ما نحن فيه لان اثر ذلك الاستعداد انما هو الايمان واذا لم يوجد لم يوجد دليل وجود على ذلك الاستعداد بخلاف سائر العلوم فافهم (قوله نعم) اي يمكن ان يقال في دفع ما يقال الاستعداد والتمكن في نفسه عام للكل فلا يناسب التخصيص في المدح بقولهم فلان مهدي وكونه تاما او غير تام مبهم غير معين قدره حتى يصح ان يمدح باعتباره لكن هذا وجه آخر لان كلام القائل في الاستعداد التام كذا قرره السلكتي ولا يخفى ما فيه والظاهر ان يقال نعم يمكن ان يقال في دفع ما يقال الاستعداد والتمكن تاما او غير تام عام للكل فلا يناسب التخصيص في المدح لكن هذا وجه آخر لان كلامنا في ان الرجل هل يمدح بمجرد استعداده وتمكنه وقولهم مهدي عليه كما اشار اليه صاحب ما يقال او يلزم في ذلك حصول الاهتداء بالفعل كما اشار اليه المستدل والظاهر ان المدح لا يستلزم الحصول بل يكفي فيه التمكن والاستعداد كما اشار اليه صاحب ما يقال هذا هو المناسب لسوق الكلام كما لا يخفى على اولى الافهام ثم افك قد عرفت انتفاعه مما حققناه لانه لا بد في المدح من حصول آثار الهداية فقولهم فلان مهدي في مقام المدح يقتضي الحصول فتحمل الهداية فيه على خلق الاهتداء والافقيه ركازة من وجهين من جهة التخصيص حيث ان التمكن عام للكل وهو المستفاد من هذا الكلام ومن جهة ان المدح لا يكون الا على الآثار فلا يمدح على التمكن والاستعداد ولو تاما كما اشار اليه بقوله قد دفع اه فتدبر هذا والله (قوله اذ الطلب يستدعي اه) علمه لما ذكره الشارح ولما ذكره المحشي كانهما



يعني ان النبي عليه السلام طلب الهداية لقومه والطلب يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان بيانه عليه السلام حاصل لهم فحمله على البيان يقتضي عدم حصوله وهو باطل لانه يقتضي طلب الحاصل **وكذا** قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم يقتضي عدم حصول الهداية على اي معنى كانت اذا الطلب يقتضي عدم حصول المطلوب مع ان من يقول به قد حصلت له الهداية مطلقا سواء كانت بمعنى بيان الطريق او بمعنى خلق الاهتداء ولذا قال ويرد على هذا اي على التمسك بالاية انه ينافي التفسير بالخلق ايضا كما ينافي التفسير بالبيان لان قوله تعالى هذا يقتضي عدم حصول الهداية بمعنى خلق الاهتداء لقائله بناء على ان الطلب يستدعي عدم حصول المطلوب مع ان الهداية بهذا المعنى حاصله له فكما ان الآية المذكورة دليل على بطلان كون الهداية بمعنى البيان كذلك هي دليل على بطلان كونها بمعنى خلق الاهتداء فلا بد من الصرف عن الظاهر قال بعض المحققين في تفسير قوله تعالى اهدنا الصراط المستقيم والمطلوب اما زيادتها كما في قوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى واما الثبات عليها كما روي عن علي وابي بكر رضي الله عنهما اهدنا نبينا ولفظ الهداية على الوجه الاخير مجاز قطعاً واما على الاول فان اعتبر مفهوم الزيادة داخل في المعنى المستعمل فيه كان مجازاً ايضا وان اعتبر خارجاً عنه مدلولاً عليه بالقرآن كان حقيقة لان الهداية الزائدة هداية كما ان العبادة الزائدة عبادة فلا يلزم الجمع بين الحقيقة والمجاز انتهى وقوله والمطلوب اما زيادتها ما اخوذ من كلام الكشاف حيث قال ومعنى طلب الهداية وهو مهتدون طلب زيادة الهداية بمعنى الاطافد كقوله تعالى والذين اهتدوا زادهم هدى والذين جاهاوا فبيناهم بينهم فعلى هذا لا ترد هذه الآية على تفسير الهداية سواء فسرت بالبيان او بخلق الاهتداء اذا المطلوب ليس نفس الهداية سواء فسرت بالبيان او بخلق الاهتداء اذا المطلوب ليس نفس الهداية حينئذ حتى يرد عليه بل زيادتها لكن لا على انها معنى مجازي قطعاً كما جزم به السلكوني بل على انها يجوز طلبها سواء كانت بمعنى حقيقياً او مجازياً على ما اشار ذلك المحقق واما كونها بمعنى الثبات فلا شك انه معنى مجازي وعلى هذا لا يصح التمسك بالاية حتى يرد عليه ويحتاج الى الدفع ولنا على هذا المقام كلام طويل في تعليقاتنا على الحواشي الفقهية (قوله واعلم ان الغرض) من ذكر النصوص المتقابلة مثل قوله تعالى واما نمود فهديناهم الآية وقوله تعالى وانك تهدي الى صراط مستقيم وقوله تعالى ان هذا القرءان يهدي للتي هي اقوم وغير ذلك فهذه النصوص تعارض مثل قوله تعالى وانك لا تهدي من احببت **ولكن** الله يهدي من يشاء وقوله عليه السلام اللهم اهد قومي وغير ذلك لان النصوص الاول تقتضي ان تكون الهداية بمعنى البيان والثانية تقتضي ان تكون بمعنى خلق الاهتداء ولذلك حل من ذهب الى

الثاني النصوص الاولى على المجاز وحل من ذهب الى الاول وهم المعتزلة النصوص الثانية على المجاز او الاشتراك ولما كانوا منكربين لخلق الاهتداء من الله تعالى حملوها على الدلالة الموصلة الى البغية اما مجازاً واما اشتراكاً بينها وبين البيان وهو الظاهر لكن هذا النزاع نزاع في المعاني اللغوية او العرفية لا بحث كلامي بل البحث الكلامي كما اشرنا واولا ان الايات الدالة على اتصاف الباري بالهداية والاضلال واجبة عندنا الى خلق الاهتداء والاضلال لانه الخالق وحده وعند المعتزلة الهداية فيها بمعنى الارشاد الى طريق الحق بالبيان ونصب الادلة والاضلال بمعنى الاهلاك والتعذيب والتسمية ضالاً بناء على اصلهم القاسد من انه لو خلق فيهم الهدى والاضلال لما استحقوا به ما مدحوا وما ولا ثواباً وعقاباً ولذا اجلنا مذهبهم على ان الهداية مشتركة بين المعنيين عندهم اعني البيان والدلالة الموصلة الى البغية (قوله ويمكن ان يقال) اي في دفع المناقاة بين تحقيق المشايخ والمشهورين القوم مراد المشايخ بيان الحقيقة الشرعية المرادة في اغلب استعمالات الشارع والمشهورين القوم انما هو المعنى اللغوي والعرفي فلا منافاة بين المذكور في كلام المشايخ وبين ما هو المشهور بين القوم قيل يخدشه ان صاحب الكشاف مع تصديه في الاعتزال اختار المعنى الثاني في تفسير قوله تعالى هدى للمتقين فالظاهر التوفيق بعكس ما ذكر من ان مراد المشايخ بيان المعنى العرفي وما هو المشهور بين القوم انما هو بيان الحقيقة الشرعية ولا يخفى ما فيه لانه كيف يكون معنى خلق الاهتداء على ما ذكره مشايخنا معنى لغوياً او عرفياً ويكون معنى البيان معنى شرعياً على ما هو مقتضى توفيقه نعم يمكن ان يكون ذلك عند المعتزلة بان يكون معنى البيان عندهم معنى لغوياً او عرفياً **وكون** معنى الدلالة الموصلة الى البغية معنى شرعياً على ما اشار اليه صاحب الكشاف في تفسير الآية المذكورة على ان صاحب الكشاف انما اختار معنى الدلالة الموصلة الى البغية بقرينة قوله للمتقين اذ لا معنى لجل الهداية فيه على معنى البيان وهذا لا يناهى ان تكون الهداية عندهم بمعنى البيان اغلب استعمالات الشارع فالحق ان التوفيق هو ما اشار اليه المحقق مع انه يمكن ان يكون مراده دفع المناقاة بين تحقيق مشايخ اهل السنة ومشهورهم على ما هو المتبادر من لفظ المشايخ واما المعتزلة فيجمل انهم يجعلون الهداية مشتركة بين كلا المعنيين اعني البيان والدلالة الموصلة الى البغية سواء كانا شرعيين او لغويين او عرفيين او يجعلونها حقيقة في احدهما ومجازاً في الاخر سواء كان كل من المجاز والحقيقة لغوياً او عرفياً او شرعياً فقدر فان هذا المقام خليق بالاهتمام فلقد قضينا الوطى في هذه المباحث في تعليقاتنا على الحواشي الميرية الجلالية (قوله اذا اصلاحه) اي الانفع له في الدين على ما هو مذهب معتزلة البصرة سواء اعتبر فيه جانب علم الله على معنى ان ما علم الله



نفعه فيه للعبد يجب عليه فعله كما هو مذهب الجبائي منهم اولم يعتبر بل الواجب عليه التعريض للثواب بالابقاء والتكليف لانه لا تنفع عندنا في نظرنا وان علم انه يكفر عند كونه مكلفا فلا يكون انفع في علمه تعالى وان كان انفع في نظرنا وبالحكمة الاصلح بمعنى الانفع في الدين يجب على الله تعالى عندهم سواء كان انفع بالنظر الى علم الله كما اشار اليه بقوله عدم خلقه ثم اماته اه او كان انفع في نظرنا كما اشار اليه ثانيا بقوله فان قلت بل الاصلح اه واما البغداديون منهم فقد ذهبوا الى وجوب الاصلح عليه في الدين والدينام معافهم يغنون بالاصلح الاوفق للحكمة والتدبير كما ذهب اليه الفلاسفة في نظام العالم فظهر ان مراد المصنف بالاصلح ههنا بل مراد اهل السنة في هذا المقام هو الاصلح بمعنى الانفع في الدين على ما هو صريح بيان المحشى ههنا وفي صدر الكتاب وقد صرح بهذا التفصيل ايضا في شرح النونية والحكاية المشهورة الاشعرية التي اورد ههنا البيان الزامهم انما تدل على الزام معتزلة البصرة الذين ذهبوا الى وجوب الاصلح بمعنى الانفع في الدين عليه تعالى ولا تدل على الزام معتزلة بغداد على ما صرح به المحشى في صدر الكتاب فواقع في المواقف ههنا من انهم اوجبوا على الله امورا منها الاصلح للعبد في الدنيا ثم سرد الحكاية الاشعرية لانه ليس بتمام ولعل قيد في الدنيا ههنا وقع سهوا من الناسخ وكذا ما اشار اليه الدواني في شرح العقائد من تعميم الاصلح من الاوفق للحكمة ومن الانفع في الدين وسرد الحكاية المذكورة عقيب لرد لا يخلو عن الخلل من وجوه فليتأمل (قوله بل الاصلح له) اي الانفع له الوجود اذ لا شك ان الوجود خير من العدم والتكليف يدل الامانة وسلب العقل اذ لا شك ان في كون الشخص مكلفا عاقلا معرضا للثواب والتعظيم ما لا يوجد في الامانة او سلب عقله قبل التكليف وان علم هو تعالى انه يكفر عند كونه مكلفا لانه اذا كان مكلفا عاقلا معرضا للتعظيم المقيم يكون متمكنا من اعلى المنزلتين فتمكينه تعالى اياه غاية ما هو الاتق له في دينه في نظرنا وان علم تعالى بشقوته آخر وقد عرفت ان هذا مذهب من لم يعتبر في وجوب الاصلح جانب علم الله تعالى بل وجوب الاصلح عليه في الخارج وفي نظرنا (قوله قلت فلم يفعل اه) اي لانسلم ان الاصلح له الوجود والتكليف والتعريض للثواب اذ لو كان هذا اصلح يلزم عليه ترك الاصلح في حق من مات صغيرا فان قيل علمه تعالى انه ان عاش ضل واضل فاماته مصلحة لا غير قلنا فكيف لم يمت فرعون وهامان والسيطان وامثالهم من الضالين المضلين اطفالا وكيف لم يكن منع الاصلح عن لاجناية له لاجل مصلحة الغير سفيها وظلما وبجلا هذا والظاهر ان هذا السؤال اعني قولهم فان قيل اه غير وارد ههنا وان كان الجواب المذكور تاما لان كلامنا مع من لم يعتبر جانب علم الله تعالى على ما اشرنا اليه انفسا ان الكلام ههنا مطلقا مع من يقول بوجوب الاصلح على الله

بالنسبة الى كل شخص لامع من يقول بوجوب الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة على ما حققنا في تحرير المبحث ولا شك ان الاصلح في حقه الوجود والتكليف والتعريض وان كانت اماته اصلح بالنسبة الى الغير فلفعل هذا السؤال غفول عن تحرير المقام (قوله وان اعتبر جانب علم الله اه) يعني ان الجواب المذكور انما يحتاج اليه لدفع الامر المذكور اذ لم يعتبر جانب علم الله في وجوب الاصلح عليه تعالى كما ذهب اليه بعض معتزلة البصرة ما عدا الجبائي ومن تبعه حيث زعم ان من علم الله منه الكفر على تقدير التكليف يجب عليه ايجاده وتكليفه وتعريضه للثواب لانه الاصلح في الخارج وفي نظرنا وان علم الله تعالى انه يكفر عند كونه مكلفا واما اذا اعتبر جانب علم الله تعالى في وجوب الانفع فلا يرد عليه هذا السؤال حتى يحتاج الى الجواب اذ لا شك ان الاصلح في حق من علم الله منه الكفر على تقدير الوجود والتكليف عدم خلقه ثم اماته او سلب عقله قبل التكليف وذلك ظاهر لا خفاء فيه والحاصل ان من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى الانفع ان لم يعتبر جانب علم الله فيه بل الخارج والظاهر فهو ملزم بمن مات صغيرا وان اعتبر جانب علم الله فيه كالجبائي فهو ملزم بمن مات كبيرا كما اشرنا الى الحكاية الاشعرية تدل على ذلك واما من ذهب الى وجوب الاصلح بمعنى الاوفق للحكمة وهم معتزلة بغداد فليس يلزم بكل منهما اي بمن مات كبيرا كافر او من مات صغيرا كما صرح به المحشى في صدر الكتاب والظاهر ان الوجوه التي ذكرها الشارح لا تقوم عليهم ايضا ولذا جعلنا الاصلح في كلام المصنف بمعنى الانفع وجعلنا مراد القوم ههنا عليه الا ان يكون مقصودا تقوم رد جميع المعتزلة في ذلك وان لم تساعد ادلتهم الاعلى رد بعضهم (قوله ولما كان له منة الخ) اي الى آخر هذه الادلة الثلاثة اعني قوله ولما كان له منة وقوله ولما كان امتنانه على النبي اه وقوله ولما كان لسؤال اه اذ السكل من نسق واحد وان دليل السكل الذي اشار اليه الشارح واحدا لا وان الوجه الذي اشار اليه المحشى بقوله فانهم اه قائم على السكل كما لا يخفى لان الداعي الى هذا التعميم قوله ولا معنى لطلبه لان ذلك متعلق بقوله ولما كان لسؤال العصمة لا بقوله ولما كان له منة اه كما زعمه المحشى المدقق لانه على ما ذكره تكون الاشارة الى الدليل الثاني متروكة في كلام المحشى على ان اللازم عليه ان يبين كون الثلاثة من نسق واحد فمجرد قوله ولا معنى لطلبه لا يكون دليلا على ذلك فالوجه ما اشرنا اليه ثم ان الظاهر ان الضمير راجع الى الفعل والمعنى لامتنة من طرف الله تعالى في مثل ذلك الفعل في المواضع الثلاثة لكونه بطريق الايجاب حينئذ ولا معنى لطلب العبد حينئذ ذلك الفعل في المواضع الثلاثة ايضا فليتهم (قوله فانهم قالوا ترك الاصلح المقدور الغير المضرا اه) حاصلة ان المنة انما تكون في الافعال الاختيارية وحين كان الاصلح واجبا على الله بحيث يستحيل عليه تركه بناء على استلزامه محالا من سعة



او يخل او جهل تعالى الله عن ذلك على ما قالوا **يكون** ذلك الفعل لازما لذاته ولا يكون له اختيار فيه فلامعنى للمنة للفاعل في مثل ذلك الفعل ولا معنى لطلب العبد حيثئذ ذلك الفعل الواجب وصوله اليه لان ذلك الفعل يصدر من الفاعل حيثئذ ضرورة قصده ولم يقصده ويصل الى العبد طلبه اولم يطلبه فابن المنه والطلب وما الحاجة الى التعبد قال في شرح المقاصد اتفق جميع المعتزلة بصرا وبعداديا على وجوب الاقدار والتمكين عليه تعالى وعلى انه فعل اسكل احد غاية مقدوره من الاصل اقصى ما يمكن ان يؤمن به وليس في مقدوره لطف لفعل بالكفار لا آمنوا جميعا والاسكان تركه بخلا وسفها انتهى قيل اعانة لهم لا يتوهم من كلامهم هذا انه يجوز عن ان يؤمن الكفار كلهم وذلك لانهم حملوا قوله تعالى ولوشئنا لا آتينا كل نفس هداها على مشيئة القسر والقاسر لا يهزبل مرادهم ان اقصى ما يمكن العبد من تحصيل ما كاف به واجب وقدره في ذلك حيث اعطى القدرة والعقل وايدى بالنبى عليه السلام ليهتدى بهم الى طريق الحق فلم يبق بحسب القدرة الا القسر على الهداية وهو يناقى التكليف فعلى هذا يكون لكلامهم وجه وجيه ولا يرد عليه مادة الكافر الفقير لانه تعالى راعى في حقه ما راعى لكنه قصر في حق نفسه انتهى اقول ليس النزاع ههنا في الاصل بمعنى الاوفق للحكمة كما قررناه اولال بمعنى الاتفع في الدين ولا شك ان ما اعطى ذلك الفقير من الاقدار والتمكين على الكفر ليس باصلح في حق نفسه وان كان اصلح بمعنى الاوفق للحكمة ثم ان الوجوه الثلاثة التي ذكرها الشارح قائمة عليهم لان امتنانه تعالى على عباده باقدارهم وتمكينهم وتوفيقهم وغير ذلك مما ايس لهم فيه مدخل اصلا واقع محقق فلو كان امثاله واجبة على الله تعالى لما كان للمنة وسؤال امثاله معنى وما قوله ولوشئنا لا آتينا **كل** نفس هداها فمحمول على ان الله تعالى لم يشأ هداية الكل لعدم استعدادهم على ذلك على ما حققه الاكابر فن ابن استفاد انه اعطى الله الكل القدرة والتمكين على الهداية حتى يلزم منه انه اعطى الكل ما هو الاصلح لهم وان قصروا في حق انفسهم على ان سياق هذه الآية اعنى قوله ولكن حق القول منى لاملان جهنم الآية دليل قاطع على انه تعالى فاعل مختار يعطى عباده ما يعطى باختيار لا بايجاب هذا ويستسمع لهذا زيادة تحقيق في آخر المجت والمأقيدوا المقدور بالغير المضر لان الاصلح المقدور المضر غير واجب على الله تعالى عندهم كاحياء الطفل والتكليف والتعريض للتعميم فان ذلك وان كان اصلح له في الدين الا انه مضر اذ لو كاف يمتثل ان يطغى فيقع في اظى والظاهر ان يمثل هذا بما نقلناه آنفا عن بعضهم من هداية الكل فانه وان كان اصلح وهو ظاهر ومقدور له تعالى ايضا كما قررناه الا انه مضر لان مشيئة هداية الكل مشيئة قسرية تناقى التكليف وقد اجبتا عنه فتدبر (قوله بل في افعاله الاختيارية المنبئة عنها

ان وجدت) والظاهر ان هذه المنه هي التي لم تكن على سبيل توبيخ المنعم عليه وتحقيره بل على تنبيه المنعم عليه لتلايقع في الكفران والافالمنة على سبيل التوبيخ مذمومة عقلا وشرعا قال الله تعالى ولا تطلوا صدقاتكم بالبن والاذى ثم اقول ههنا بحث وهو انه لم لا يجوز ان يكون امتنان الله على عباده من جهة الافعال الاختيارية والا كما والجيلة المنبئة عن القوى والفضائل التي اعطاها الله اياهم بطريق الايجاب على ما زعمه المعتزلة كما جاز لا لب المشفق المنه على ولده في افعاله الاختيارية المنبئة عنهم فلا نسلم هذه الوجوه الثلاثة الا ان يقال الكلام ههنا في الافعال الصادرة عن الله تعالى وانار تلك القوى والفضائل صادرة عن العباد عندهم فلامعنى للامتنان على افعال الغير وان صح الامتنان المذكور فاعلم ان يكون في تلك القوى والفضائل ولما كانت هذه بطريق الايجاب لم يصح الامتنان ايضا كما ذكره المستدل بخلاف الافعال الاختيارية المنبئة عن الشفقة الجيلية (قال الشارح العلامة ورسوخ قياس الغائب على الشاهد) قال في شرح المقاصد وعندهم القصوى قياس الغائب على الشاهد لقصور نظرهم في المعارف الالهية واللطائف الخفية ووجود غلظتهم في صفات الواجب الحق وافعال الغنى المطلق فالواضح تقطع بان الحكم اذا امر وقدر على ان يعطى المأمور ما يصل به الى طاعته من غير تضرر بذلك ثم لم يفعل كان مذموما عند العقلاء مع دودا في زمرة البخلاء وكذلك من د عاقده الى الموالاة والرجوع الى الطاعة لا يجوز ان يعامله من الغلظ واللين الا بما هو انجع في حصول المراد وادعى الى ترك العناد وايضا من اتخذ ضيافة لرجل واستدعى حضوره وعلم انه لوتلقاه ببشر وطلاقة وجه لدخل واكل والا فلا فالواجب عليه البشر والطلاقة والملاطفة لا اضدادها قلنا بعد تسليم ذلك استلزام الامر للارادة انما هو في حكم يحتاج الى طاعة الاولياء ورجوع الاعداء ويتعزز بكثرة الاعوان والانصار ويعظم لديه الاقدار ويكون للشيء بالنسبة اليه مقدارا انتهى قيل هذا ممنوع بل مقتضى الكرم اصال النفع الى الغير بلا ملاحظة نفع نفسه بل مع تضرره ان كان ممن يتضرر واستغناؤه تعالى في ذاته عن الخلق لا يسا في كون الخلق ذامق دار عنده حسب جوده وكرمه ولذا اتخذ ابراهيم خليليا ومحمدا حبيبا اقول قد امرنا مرارا واستفاد ايضا من كلامه ان النزاع ههنا ليس في وجوب الاصلح في الجملة بمعنى الاوفق للحكمة اذ الادلة المذكورة غير قائمة على بطلانه بل في وجوب الاصلح بمعنى الاتفع في الدين لكل شخص والادلة المنقولة عنهم كما اشار اليه الشارح لا تدل على ذلك اذ لا شك ان الله تعالى حكيم صمد فرد لا يحتاج الى اعانة ولي ولا يحتاج من لومة لائم ولا يتعزز بكثرة اعوان ومع ذلك لا يخلو فعله ولو تضرره الانس والجان عن حكم ومصالح ومن جملة حكمه انه مع عدم احتياجه الى فرد من الانسان يتخذ بعضه خليلا وبعضه حبيبا



بمقتضى جوده وكرمه من غير وجوب شيء عليه تعالى هناك فعل المانع لكمال تعصبه  
في تقوية مذهب اهل الاعتزال ما يشم رائحة جواب الشارح فالشارح انما ردهم  
في لزوم الاصلح على الله بالنسبة الى كل احد على ما هو مقتضى دليلهم لافي لزوم  
الاصح في الجملة بمعنى الاوفق للحكمة في افعاله تعالى اذ لا ينكره عاقل فضلا عن  
الشارح (قوله حاصله ان الاصلح لا يستوجب احد) يعني ان الاصلح بالنسبة الى كل  
احد انما يجب على الله تعالى ويكون تركه بخلا او سفاها اذا كان ذلك الاصلح حق العبد  
وهو محال بل ذلك محض حق الله تعالى ليس لاحد عليه تعالى حق فله التصرف  
في ملكه كيف ما يشاء من اعيان في ذلك المصلحة والحكمة لانه تعالى كريم حكيم لا يفعل  
الامانية حكمة بالغة وان تضر منه بعض عباده فافعله تعالى واقعة على ما ينبغي  
وان خفي علينا روجه الحكمة في بعض افعاله اذ تركه فعلا يظن انه اصلح لحال عبده من  
عباده بل هو اصلح له في الواقع فله فيه حكمة بالغة وعاقبة حميدة وليس ذلك لقصور  
في الكرم او لعدم رعاية مقتضى العدل والحكمة اذ ليس فيه منع لحق احد فلا يتوهم  
في ذلك شائبة بخلاف او جعل اوسفه او ظلم والحاصل ان الاصلح بالنسبة الى كل احد  
لا يجب عليه تعالى اذ ليس لهم حق في ذلك وان كان مطابقا لافعاله لا يخلو عن الحكم  
لكونه تعالى خليما عليا فقيه الزام لهم في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد بعد  
تسليم حكم العقل بالتعسين والتقيج على ما هو المقصود ههنا كما حررناه اولا  
لا في وجوب الاصلح في الجملة فلا يرد عليه الاعتراض الا في احواله ان في هذا  
الجواب التزاما بوجوب الاصلح في الجملة والمعتزلة لا ينكرونه على ما اشار اليه صاحب  
الكشاف على ما صرح به قائله لانهم وان لم ينكروه لكن النزاع بيننا وبينهم انما هو  
في وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد فحين لا نقول به كما هو صريح الجواب  
وما صرح به صاحب الكشاف انما هو في وجوب الاصلح في الجملة ونحن لا ننكره  
ايضا الا ان المحشى حمله على وجوب الحكمة في ترك الاصلح المعين على ما هو ظاهر  
نقد صاحب الكشاف فيكون منافيا للجواب المذكور نقله ورده ثم اشار الى مطلق  
الوجوب في افعاله تعالى بمقتضى وعده وكرمه هذا فعلى هذا يكون قوله الا في ههنا  
بحثا مجرد تحقيق المقام ولك ان تقول حمل المحشى الجواب المذكور على انه  
لا وجوب في افعاله تعالى مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور المؤيد بكلام صاحب  
الكشاف المشعر بعدم الوجوب في افعاله تعالى عندهم واجاب عنه بمراتب ثم اشار  
الى لزوم مطلق الوجوب في افعاله وان مراد اهل السنة انما هو في الوجوب  
في الخصوصيات كما هو مدعى المعتزلة فليتهم المقام على هذا المنوال بعناية الملائم  
المتعال (قوله قبل عليه) اي اعترض على هذا الجواب ان ما ذكرتم من جواز ترك  
الاصح اذا اقتضته الحكمة يؤيد ما ذكره المعتزلة لانهم جوازوا ايضا ترك الاصلح

اذا اقتضت الحكمة ذلك على ما قال الزمخشري في تفسير قوله تعالى ان  
تغفر لهم فانهم عبادك وان تغفر لهم فانك انت العزيز الحكيم اي ان تغفر لهم  
فذلك ليس بخارج عن حكمته يعني ان عدم المغفرة في حقهم وان كان اصلح  
بالنسبة الى الكفار لكونه واجبا في حقهم بمقتضى عملهم لكن ان تغفر لهم  
وتترك ما هو الواجب الاصلح بالنسبة اليهم يجوز ذلك بمقتضى حكمته اذ لا يخرج  
عن حكمته شيء وقد عرفت ان هذا الاعتراض غير وارد على الشارح لان  
مقصوده انما هو نفي وجوب الاصلح بالنسبة الى كل احد لكن المحشى حمله  
على انهم جوازوا ترك الاصلح المعين ورده بوجوه او حمل جواب الشارح على انه  
لا وجوب عليه مطلقا ثم نقل الاعتراض المذكور ورده (قوله وجوابه انه  
لا دلالة له) يعني انه لا دلالة في كلام الزمخشري على ان عدم المغفرة اصلح حتى  
يلزم من جواز المغفرة جواز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ضرورة ان تجوز  
المغفرة يستلزم تجوز ترك عدم المغفرة لا يقال انهم صرحوا بوجوب عدم المغفرة  
للكفار فوجوبه يقتضى كونه اصلح اذ كل واجب فهو اصلح كما في عكس هذه  
القضية لانا نقول ذلك الاقتضاء ممنوع بل يجوز ان يكون وجوبه لاستحياب  
الكفر العقاب على ما هو المذهب عندهم من وجوب عقاب العاصي فلا نسلم ان كل  
واجب اصلح عندهم وان كان عكسه مسلما عندهم ولوسلم ان كلامه دل على ان عدم  
المغفرة اصلح لكن لا يلزم من تجوز المغفرة الغير الخارجة عن حكمته تعالى كما صرح به  
تجوز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجوز ترك الاصلح فلم لا يجوز  
ان يكون معنى كلامه اعني ان تغفر لهم فليس ذلك بخارج عن حكمته ان الاصلح  
على ذلك التقدير المحال اعني ان يغفر الله لهم هو المغفرة لا عدم المغفرة الذي هو  
الاصح في الواقع حتى يلزم من تجوز المغفرة تجوز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة  
لانه لما لم يكن خارجا عن حكمته مع استحالة كذا ذكره يكون هو اصلح لا محالة ومن البين  
انه لا يلزم من ذلك في الواقع تجوز ترك عدم المغفرة الذي هو الاصلح حتى يلزم تجوز  
ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة لان كلا من التجوزين المذكورين مسكوت عنه  
في كلامه وان كان ترك عدم المغفرة في الحقيقة عبارة عن المغفرة ويستلزم تجوز  
تجوز تركه حتى يلزم تجوز ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة ولوسلم ان كلامه دل على ان  
عدم المغفرة اصلح وان معناه وان تغفر لهم فهو اصلح غير خارج عن حكمته كما ان عدم  
المغفرة اصلح غير خارج عن حكمته فلا يلزم من ذلك ايضا تجوز ترك عدم  
المغفرة الذي هو اصلح حتى يلزم المحذور لان غاية ان المغفرة مفروضة مستحيلة وجواز  
ترك الاصلح الذي هو عدم المغفرة اللازم للمغفرة المفروضة المستحيلة لا ينافي كونه  
محالا في نفسه فان المغفرة للكفار محال عندهم ويجوز ان اللازم للمحال محال



فلا دلالة في كلامه على انه يجوز ترك الاصلح والحاصل انه دل كلامه على ان المغفرة لا تخرج عن حكمته لكن لاشك ان تلك المغفرة مستحيلة عندهم فايلازم تلك المغفرة مثل جواز ترك الاصلح ههنا يجوز ان يكون محالا فلا يلزمه تجويز ترك الاصلح ومن هذا يظهر انه لو جعل التسليمين تسليما واحدا لكان اولى اذ يكفي له ان يقول لو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح لكن المغفرة المستلزمة لتركه مفروضة مستحيلة عندهم والمحال جازان يستلزم المحال الذي هو جواز ترك الاصلح فالحاصل معنى الآية حينئذ ان تغفر لهم وتركوا الاصلح الذي هو عدم مغفرتهم فذلك ليس بخارج عن حكمتك ومن البين ان صدق هذه الشرطية لا يستلزم صدق المقدم بل المقدم مع لازمه مفروض الصدق ولو سلم جميع ما ذكر من كون عدم المغفرة اصلح ودلالة كلامه عليه وكون كل من المغفرة وعدمها اصلح وامكان المغفرة ايضا مع لزوم جواز ترك الاصلح فالكلام مع الجمهور من المعتزلة لامع الزمخشري فلم لا يجوز ان يكون هو من يجوز ترك الاصلح كاهل السنة هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام وان غفلوا عنه واما ما قيل من انه ليس مراد القائل المعترض ان في كلام الزمخشري دلالة على ان عدم المغفرة اصلح كما زعمتم بل مراده ان الزمخشري يجوز ترك الواجب اذا اقتضته الحكمة حيث يجوز ترك عقاب الكفار اذا اقتضته الحكمة فعلم من ذلك انه يجوز ترك الاصلح اذا اقتضت الحكمة تركه اذ لا فرق بينهما في ان كلامهما ترك الواجب بسبب اقتضاء الحكمة فليس بشئ لان الاعتراض المذكور وارد على جواب الشارح على ان ما فهمه المعترض سواء كان ذلك في صريح كلام صاحب الكشف او لا وجواب بما ذكره المحشي بوجوه ولا ينفع الفرق المذكور والتحريم المزبور في دفع جواب المحشي عنه كما زعمه على انه اذا لم يكن فرق بين تجويز ترك عقاب الكفار وبين تجويز ترك الاصلح كما فهمه من كلام المعترض فمن يجوز الاول كصاحب الكشف يجوز الثاني ايضا فكانه جوزه فكل من الاعتراض والجواب في موقعه مع ان الجواب الذي اشار اليه المحشي ولا اشارة الى هذا الفرق فعنى قول المحشي اولا ولو سلم اي ولو سلم ان كلامه دل على ان عدم المغفرة اصلح حيث انه يجوز ترك العقاب وزعم انه اوفق واصح فيكون عدم المغفرة اصلح بالطريق الاولى لكونه موافقا للنصوص وبالجمله فساد كلامه اظهر من ان يخفى واما ما قاله السلكتوني في رده من اننا لانسلم انه يلزم من جواز ترك الواجب جواز ترك واجب آخر بل جواز ان تكون له خصوصية بها يستحيل تركه فان ترك العقاب ترك واجب هو محض حق الله تعالى وترك الاصلح ترك واجب هو محض حق العبد فلا يلزم من جواز الاول جواز الثاني على ان في لزوم جواز الاول من كلامه ايضا تردد على ما ذكره المحشي فقيه ما فيه ايضا لان العقاب والاصلح كل منهما واجب على الله تعالى عندهم من غير فرق فاذا جاز ترك احدهما

فرضا جاز ترك الاصلح قطعاً والسند الذي ذكره مبني على مذهب اهل السنة والكلام ههنا مع المعتزلة على ان الفرق المذكور يضرب بالمحشي مع انه يصدد توجيه كلامه والعلاوة التي ذكرها بقوله على ان في لزوم اه باي عنها قوله آخر ولو سلم فالكلام مع الجمهور لانه صريح في ان صاحب الكشف جواز ترك العقاب والاصلح بخلاف الجمهور فافهم هذا المقام (قوله وههنا بحث) اي في الجواب الذي ذكره الشارح بحث حاصله انه انما يدل على انه يجوز له ترك الاصلح اذا كان في ذلك ترك حكمه ومصلحة واما اذا لم يكن في ذلك ترك حكمه فلا يجوز له ذلك اذ لاشك ان ترك ما فيه الحكمة مع عدم الحكمة في ذلك الترك بخلافه لا يجوز على الله تعالى فيجب عليه تعالى رعايته اقطعا حذرا من لزوم السفه والخل مع ان مذهب اصحابنا انه لا وجوب عليه تعالى اصلا فالجواب المذكور فيه اعتراف بالوجوب فلا يحسم مادة الاشكال هذا (قوله اللهم الان يقال) في دفع هذا البحث ان جواز اهل السنة من انه لا واجب عليه تعالى نفي الوجوب في الخصوصيات مثل اللطف والاصلح والثواب والعقاب والعوض على الاكلام على ما يقول به المعتزلة لاني مطلق الوجوب يقتضي رعاية الحكمة فانه لازم للحكيم العليم بعواقب الامور فالقرينان متفقان في مطلق الوجوب بمقتضى حكمته وان انكر اهل السنة الوجوب عليه في المواد المعينة ولزوم الاصلح للعباد عليه تعالى وهو المستفاد من الجواب السابق ايضا فلا شبهة في كونه حاسما لمادة الاشكال اذ المقصود ههنا كما حررناه اولا انما هو رد المعتزلة في قولهم بالوجوب في المواد المعينة وبالاصلح بالنسبة الى كل شخص واقول فيه بحث فان الوجوب عليه تعالى ولو مطلقا ما ياتي عنه العقل وترده الادلة فالوجه ان اهل السنة انما يقولون بالوجوب في افعاله بمقتضى حكمته والوجوب ايضا بمقتضى وعده كما يقولون بالايجاب بتخلل الاختيار والحق ان كلمة على تعيد المضرة ولا نافع ولا ضرر الا هو فليس عليه وجوب شئ وان كان يوجد في افعاله ما يشعر بالوجوب بمقتضى حكمته لكونه عليا حكما لا يفعل الا ما فيه حكمه ومصلحة وان الحكمة والمصلحة لا تنفك عن افعاله تعالى كالاتفاق صفاته عن ذاته فلا يلزم عليه شئ وان كان بعض الاشياء لازماله فاحفظ هذا فانه مع وجازته عبارة كلمات المحققين (قوله قيل معناه اقتضاء الحكمة) يعني ان بعضهم وجه كلام المعتزلة بان مرادهم بالوجوب عليه تعالى اقتضاء الحكمة مع كونه تعالى قادرا على تركه وهذا المعنى غير الوجوبين اللذين ابطهما الشارح اعني كون معناه استحسانا تاركة الذم والعقاب وكونه بحيث يلزم منه تقصه تعالى ولما كانت مغايرته لا الاول ظاهرة وللاثنى غير ظاهرة قال وجوابه اه يعني اننا لانسلم مغايرة هذا المعنى للمعنى الثاني الذي ابطه الشارح لانهم جعلوا الاخلال بالحكمة اعني ترك ما فيه الحكمة نقضا يستحيل عليه



تعالى فلزوم المحال يجعل الترك مستحيلا وان ضح هذا بالنظر الى ذاته فيكون فعل ما تقتضيه الحكمة وصدوره عنه تعالى لازما لذاته بمقتضى حكمته وهذا يعني مذهب الفلاسفة حيث قالوا يصح صدور العالم وتركه منه تعالى بالنظر الى ذاته تعالى لكن يجعلون ايجاد العالم لازما لذاته لاشتماله على المصالح ولاقتضائه الحكمة ويقولون انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل ~~لكن~~ مقدم الشرطية الاولى واجب الصدق ومقدم الشرطية الثانية تمتع الصدق واما اهل السنة فلا يقولون باستحالة ترك ما تقتضيه الحكمة ولا باستلزامه نقصا محالا لجواز ان يكون في ذلك الترك حكم ومصالح لا تطاع عليها وان كانت رعاية مطلق الحكمة لازمة له تعالى عندهم كما قررناه وهذا كله مبني على قاعدة التحسين العقلي عندهم فانهم لما قالوا ان ترك الاصل واللاطف وعقاب العصا وثواب المطيع والعوض على الالام قبيح عقلا لا يجوز عليه تعالى ~~لكن~~ كانوا يوجبون تلك الخصوصيات وقالوا ان الاخلال به نقص مستحيل على الله تعالى فلزمهم رفض الاختيار والميل الى الفلسفة الظاهرة العوار كما اشار اليه الشارح قيل اعانة لهم عدم التمكن من الترك على وجهين احدهما ان لا يتمكن من الصعود الى السماء مثلا لان الميل الى السفلى من لوازم ذاتها والثاني ان لا يتمكن من الخروج الى السوق كاشقين لعورتها للمذمة فيه والمسلوب فيه قدرة القلب على الحياء لا قدرة الاعضاء والوجوب بالحكمة نظير الثاني وما ذهب اليه الحكماء نظير الاول حيث قالوا وجود العالم على النظام الاكل من لوازم ذاته لا يقدر على تركه فذهب المعتزلة في هذه المسئلة ليس عين مذهب الحكماء واقول قد اشرنا الى ان الفلاسفة يقولون بان الله تعالى فاعل مختار وان جعلوا صدور العالم عنه تعالى لازما لذاته حيث قالوا انه تعالى فاعل مختار بمعنى ان شاء فعل وان لم يشأ لم يفعل وجعلوا مشيئة الفعل لازمة لذاته وعدمها ممتنع له وهو الحق عند محققى الفلاسفة من الاولين والآخر وليس صدور العالم منه تعالى عندهم كالميل الى السفلى مثلا وكصدور الحرارة عن النار من غير شعور واختيار كما ذهب اليه الاولين ولو سلم ان ما ذهب اليه الحكماء نظير الاول فحين نقول لافرق بين القسمين اذا القاب سلطان القوى فاذا لم يكن له قدرة على شئ لم يكن لساير الاعضاء ايضا قدرة على ذلك ولو سلم فقياس ما نحن فيه على هذا قياس مع الفارق اذا لا شك ان ما يلزم من تركه مذمة عليه تعالى يلزم صدوره عنه تعالى عندهم قطعاً ولا يجوز تركه عليه اذ حقوق المذمة له من اقبح القبيح فكيف يمكن له تعالى كما لا يمكن له تعالى ايجاد العالم عنده الفلاسفة فلا فرق بين لزوم الايجادين له تعالى في الواقع وهذا القدر كاف في رجوع مذهبهم الى مذهب الفلاسفة وان كان يمكن ترك ما فيه الحكمة له تعالى بالنظر الى ذاته عندهم ولا يمكن ترك ايجاد العالم له تعالى عند الفلاسفة على ان المدعى ههنا هو انهم

مالوا الى مذهب الفلاسفة ورفضوا الاختيار ولا يكره عاقل وان عابه ذلك القائل (قوله ويستندونه الى العناية اه) اي يستندون ايجاد العالم الى العناية الاولى وهي علمه تعالى بوجه النظام الاحسن في الاول قال في المواقف قال ابن سينا العناية هي احاطة علم الاول تعالى بالكل وما يجب ان يكون عليه الكل حتى يكون على احسن النظام فعلم الاول تعالى بكيفية الصواب في ترتيب وجود الكل منع ان يفيض الخير في الكل من غير انبعاث قصد وطلب من الاول الحق انتهى ولا يخفى ان هذا صريح في ان الفلاسفة وان قالوا بارادة تعالى واختياره لكن جعلوا تلك الارادة عبارة عن العلم على ما صرح به في المواقف ايضا حينئذ مشكل دعوى رجوع مذهب المعتزلة الى مذهب الفلاسفة في هذه المسئلة لكن قضينا الوتر في ذلك انفسا والتحقيق انه بعد كون الترك مستحيلا على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة لا فائدة في اثبات الارادة لله تعالى وهذا كاف في الرجوع طيفهم (قوله ولهمذا) اي ولاجل ان معنى الوجوب على الله تعالى بهذا المعنى بل لما ذكره الشارح ايضا تابعا لافرق بينه وبين هذا المعنى كان راجعا الى مذهب الفلاسفة اضطررنا الى الرجوع الى المعتزلة فقرار ان لزوم الايجاب عليه تعالى كما ذهب اليه الفلاسفة وقالوا معنى الوجوب عليه ليس هو الاول ولا الثاني بل معناه انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك نظرا الى ذاته فلا يكون شئ من الفعل والترك لازما لذاته بحيث يستحيل الطرف الاخر كما هو شأن العباديات فاننا لم قطعان جبل احد لم يتقلب ذهبوا وان جاز انقلابه فالتعالى اجري عاده بان يفعل ما فيه الحكمة ولا يتركه وان جاز ان لا يفعله ومن البين ان هذا لا يكون رجوعا الى مذهب الفلاسفة هذا (قوله واجيب اه) اي اجيب عما قاله متأخروا المعتزلة بان الوجوب حينئذ مجرد تسمية لان محصله حينئذ ان الله تعالى يفعله بطريق جرى العادة وذلك ليس من الوجوب في شئ بل الامر كذلك عند اهل السنة ايضا واقول مرادهم انه لا بد للطرف الرابع حينئذ من امر يرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر اذ قد يكون لكل من الطرفين رجحان من وجه فيجوز تعلل الاختيار بكل واحد منهما بدلا عن الاخر نظرا الى جهة رجحانه وقد يكون احد الطرفين راجحا مطلقا فلا يتعلق الابه فيكون وجوده من الله تعالى باختياره كما في المواد التي اوجبهوا عليه تعالى وهذا معنى قولهم ان معنى الوجوب انه تعالى يفعله البتة ولا يتركه لما فيه من الحكمة وان جاز الترك نظرا الى ذاته ولعل المتأخرين نظروا الى ظاهر قول قدمائهم فوجدوه صريحا في الايجاب مع انهم من المتكلمين القائلين بانه فاعل مختار فعدلوا الى ذلك دفعنا للشناعة فالتراع المذكور يتناولهم راجع الى وجوب المرجح في الطرف الاخر وعدمه واما ما اخبر الله تعالى بوقوع مثل القيامة واهوالها وما فيها من الجنة ونعيمها والنار والامها بالنصوص



القاطعة فانما يقولوا بوجوبه لاحتمال ان يكون في الطرف المخالف جهة رجحان  
يجوز تعلق الاختيار به فلم يكن وجود الامر مجرد تعلق الاختيار كما ذهب اليه اهل  
السنة في جميع الاشياء بخلاف ما اختاروا وجوبه عليه تعالى فانه راجح مطلق في  
زعمهم فلا يتعلق الاختيار الابه وبهذا يدفع قوله والجب انهم لا يجعلون اه ثم اقول  
هذا وان كان وجهها لتوجيه كلامهم في هذا المقام لكنه لا يتفق في دفع اعتراض  
الشارح عليهم بانه رفض لقاعدة الاختيار وميل الى الفلسفة لانه اذا كان في احد  
الطرفين مرجح يرجح اختياره على اختيار الطرف الاخر كان صدور هذا الطرف  
لازم له بحيث لا يفتقد عنه وهذا هو معنى الايجاب الذي اثبتته الفلاسفة والمختار هو  
الذي يتساوى الطرفان بالنسبة اليه والترجيح الذي يكون هناك من ذاته واما اذا  
كان هناك مرجح من خارج كما زعموا يرجع الامر الى الجبر والاضطرار والفلسفة  
الظاهرة العوار وتسمية هذا الاختيار مجرد اصطلاح حينئذ كما كان تسمية الوجوب  
على ظاهر ما ذهب اليه المتأخرون منهم مجرد اصطلاح فظهر مما حققناه انه اما ان  
تكون تسمية الوجوب منهم مجرد اصطلاح او تسمية هذا الاختيار مجرد اصطلاح  
فقد برر ثم اعلم ان من حجج اهل السنة على مدعاهم انه لو وجب الاصل لعباده لكن في هذا  
قطاعة ولو ادعى ان فيه حكما ومصالح لانعرفها فهذا اعتراف بما قاله اهل السنة  
هذا وبعض الشارحين المتأخرين للمعتزلة اعترض عليه بان القطاعة ترد على  
اهل السنة ايضا من حيث انهم علوا افعال الله تعالى بالمصالح وانكروا وجوب  
رعائتها فبقا ابلليس من مصالح العالم عندهم وان لم يجب عليه تعالى واما الاعتراف  
بما قاله اهل السنة فلازم فيما علم يقينا استناده الى الله تعالى كخلق ابلليس ونحوه من  
الجواهر لا فيما تعارض فيه الدلائل العقلية والنقلية كافعال العباد وما وقع نزاع  
المعتزلة الا فيما انتهى وفيه بحث اما ولا فلانه اشبه عليه الفرق بين القول بالتعليل  
بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى لان الثاني مبني على القول بان افعال الله  
تعالى معللة بالاغراض ولما تفاء الاشاعة نفى الوجوب عليه بخلاف التعليل بالمصالح  
ولعل وجه الفرق ان التعليل بالمصالح من قبيل الاستدلال بالانزعاج على المؤثر بخلاف  
التعليل بالاغراض والقول بالوجوب فاذا فعل الله تعالى فعلا نقول هناك انه تعالى  
لما كان حكما لا يصدر منه الا ما فيه حكمة فلا بد ان يكون هذا الفعل مستمرا على  
حكمة ومصلحة وهكذا سائر الافعال الالهية ومع هذا نقول انه يجوز عليه تعالى  
ان لا يفعل ويجوز ايضا ان يفعل عكسه واذا فعل عكسه فهو ايضا فيه حكمة  
ومصلحة ولا نقول انه تعالى انما فعله لغرض وعلته داعية الى ذلك موجبة له على  
ما زعمه المعتزلة في التعليل بالغرض ومعنى الوجوب عليه تعالى فالفرق بين القول  
بالتعليل بالمصالح وبين القول بالوجوب عليه تعالى واضح وان خفي على هذا المكابر

واما ثانيا فلان الاعتراف بما قاله اهل السنة كما لزمهم فيما علم يقينا استناده الى الله  
تعالى كخلق ابلليس ونحوه كذلك لزمهم فيما يتعلق بافعال العباد من التوفيق  
والخذلان والاقدار والتكليف وغير ذلك من الاشياء الداعية لافعال العباد خيرا او شرا  
فكذلك الحكمة ومصلحة لانعرفها من غير وجوب عليه تعالى هناك على ما حققناه  
في المباحث السابقة فظهر ان قوله آخر لا فيما تعارض فيه الادلة النقاية والعقلية  
كافعال العباد وما وقع نزاع المعتزلة الا فيما لا يتخلو عن خبط لان نزاع المعتزلة معنا  
انما هو فيما هو منشأ لافعال العباد هل الاصل فيه واجب على الله تعالى ام لا وكيف  
يتزعمون في ذلك وافعال العباد عندهم مخلوقة لهم وكذا يتزعمون فيما يترتب  
عليهم من الثواب والعقاب والعوض على آلامهم هل واجب عليه تعالى ام لا  
لا في الافعال انفسها كما لا يخفى على اولى النبي (قوله والجب) اي من متأخري  
المعتزلة انهم لا يجعلون ما اخبر به الشارع من مجيء القيامة مع شدة آلهاء ومجيء  
ما فيها من الخوض والميزان والصراط والجنة ونعيمها والنار ونقمها واجبا عليه  
تعالى مع قيام الدليل على انه تعالى بفعله البتة ويتحقق حينئذ معنى الوجوب  
على ما قالوا كما هو متحقق في المخصوصيات التي اوجبوها عليه تعالى من اللطف  
والاصح وغير ذلك فاللزام لهم على هذا التقرير ان يجعلوا تلك الافعال واجبة عليه  
تعالى لتحقيق معنى الوجوب فيها حينئذ مع انهم لا يجعلونها واجبة عليه تعالى وهذا  
نقص اجمالي للتوجيه المذكور وقد عرفت جوابه انما فتدكر (قوله وقال بعض  
المعتزلة اه) يعني ان بعضهم جعلوا استحقاق تاركه الذم والعقاب اعم من ان يكون  
في نظر الشرع فيكون الوجوب شرعا وهو بعيد جدا اذ ليس فوقه شارع  
اتفاه ومن ان يكون في نظر العقل فيكون الوجوب عقليا بمعنى ان العقل يحكم  
بالوجوب ويحكم بالذمة ان لم يفعل وهذا وان كان فاسدا ايضا لكنه اهون من  
الاول ولذا اقتصر بعضهم على هذا الاخير واليه اشار وقال بعضهم اه فافهم (قوله اذ لا  
معنى للذم) لانه المالك على الاطلاق وله التصرف في ملكه كيف يشاء وقد ثبت بطلان  
قاعدة التحسين والتقيح العقلي فكل ما فعله فهو حسن لا يذم على شيء من افعاله  
والذي يقول من المعتزلة بالوجوب العقلي عليه تعالى يتكرر ذلك ويقول بالوجوب عليه  
تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم عند العقل واما الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق  
تاركه العقاب فلم يقل به احد منهم لاعتقلا ولا شرعا اذ لا يتصور ذلك في حقه تعالى  
والحاصل ان معنى الوجوب عليه تعالى بمعنى استحقاق تاركه الذم والعقاب غير متصور  
لان هذا الاستحقاق ان علم بالشرع يكون الوجوب شرعا وذا فاسد جدا عندهم  
وعندنا اذ ليس فوقه شارع حتى يذمه او يعاقبه وان علم بالعقل يكون الوجوب عقليا  
وهذا فاسد في صورة العقاب قطعا عند الكل اذ العقل لا يجوز ان يعاقبه احد



واما في صورة الذم فكذا عندنا ايضا لانه مالمالك الملك وعندهم يذم ان ترك ما هو  
 الواجب عليه تعالى فقله اذ لا معنى للذم انتهى مبنى على مذهب اهل السنة واما  
 استحقاق تارك العقاب فلا يتصور في حق رب الارباب باتفاق بين اولي الالباب هكذا  
 ينبغي ان يحقق مباحث المبدأ وما يتعلق بها حتى يحسن الشروع في تحقيق مباحث  
 المعاد والى الله تعالى انصرع في كشف العضلات وفتح المغلفات وان يجعلنا من  
 اصحاب الدرجات العاليات وهو المسئول لكل آمال ومقاصد جليلة وهو المعطى  
 لعباده ما يشق صدورهم العلية والحركة لاذهاهم الكلية والكل في قبضته الخلية  
 شعر فكم عبد يسارع في العلوم \* ويقف جل عمر في الفهوم  
 فلم يقدر على تحصيل شئ \* سوى ما كان من كسب الغفوم  
 وكم عبد ينام ويستريح \* بضاحك في هواه مع الطعوم  
 فيفيض الحق اياه \* كمالا \* تقطع دونه عقل الملووم  
 فكل منهما احسان رب \* يربى عبده من غير شوم  
 فكيف يقول اهل الاعتزال \* وهل يوجد هنا من ذا الظلوم  
 دليل مقتضى ايجاب الاشياء \* على الله المستزعة عن قزوم

(قوله وانما قيد بالامكان انتهى) الظاهر ان المراد بالامكان ههنا هو الامكان الذهني  
 بمعنى ان العقل اذا خلى ونفسه لم يحكم بامتناع مثله على ما صرح به الشارح في بحث  
 الرؤية وان نازعه المحشى ههنا البيان الخضم معترف بالامكان بهذا المعنى في رؤية الله  
 تعالى وعلى هذا يكون المراد بالامتناع العقلي الامتناع الذهني التي ياتي عنها  
 العقل اذا خلى ونفسه مثله اذا ورد في حقه تعالى يجب تأويله لتقدم العقل على النقل  
 او يؤمن به ويسكت عن حقيقته وكيفيته وانما حملنا الامكان على ما حملناه لانه كاف  
 في العمل بالظواهر من غير احتياج ههنا الى شئ لان العقل اذا لم ياب ههنا فعمل  
 بالظواهر الواردة فيه ولا تصرفها عن ظواهرها بخلاف الامكان الذاتي المقابل  
 للامكان العادي فانه يحتاج الى حكم العقل بعدم امتناعه فلو كان هذا مراد ههنا  
 لاحتاج الى اقامة الادلة على حكم العقل بعدم امتناعه مع ان القوم لم تعرضوا لههنا  
 ههنا قطعاً وان تعرضوا لها في بحث الرؤية فالامكان ههنا محمول على الامكان الذهني  
 الاعم من الامكان الذاتي لان عدم حكم العقل بالامتناع الذي هو المعنى الاول اعم  
 من حكم العقل بعدم الامتناع الذي هو المعنى الثاني والمعنى الثاني وان كان متبادرا  
 من كلام القوم في بحث الرؤية وان لم يرتضه الشارح لكن الظاهر من كلامهم ههنا  
 هو الامكان بالمعنى الاول اعني الامكان الذهني هكذا ينبغي ان يفهم (قوله لتقدم  
 العقل على النقل) اذا العقل اصل النقل لانه موقوف على اثبات الصانع واتصافه  
 ببعض الصفات العلية مثل العالمية والقادرية فاباه العقل لوقت بالنقل لزم ابطال

العقل بالنقل فاذا ابطال الاصل بطل الفرع ايضا (قوله يجب تأويله بالاستيلاء والغلبة)  
 كما ذهب اليه الاكثرون قال الشاعر  
 قد استوى عمرو على العراق \* من غير سيف ودم مهران  
 اي استولى وقال آخر  
 فلما علونا واستولينا عليهم \* تركناهم موصري لنسر وطائر  
 اي استولينا لا يقال الاستواء بمعنى الاستيلاء بشعره بالاضطرار والمقاومة والغلبة  
 المستحيلة في حقه تعالى وايضا لا فائدة لتخصيص العرش لانا نقول اول الاشعار  
 المذكور ممنوع الا يري الى قوله تعالى والله غالب على امره وثانيا ان الفائدة هي  
 الاشعار بالا على على الاذ في ما تقر في الاوهام ان العرش اعظم الخلق كذا في المواقف  
 وعلى هذا يكون من قبيل التورية وهي ان يطلق لفظ له معنيان قريب وبعيد ويراد  
 البعيد وذكر صاحب الكشف انه تمثيل لانه لما كان الاستواء على العرش وهو سرير  
 الملك بما يرادف الملك جعلوه كناية عن الملك ولما امتنع ههنا المعنى الحقيقي صار مجازا  
 كقوله تعالى وقالت اليهود يد الله مغلولة اي هو بخيل بل يدها ميسوطتان اي هو جواد  
 من غير تصور يد ولا غل ولا يسط هذا والظاهر ان المحشى مشى ههنا على ما ذهب اليه  
 جمهور المفسرين في هذه الآية وترك ما ذكره صاحب الكشف وجعله دخلا في قوله  
 ونحوه كما اشار اليه السلكوني ركنين اذا الظاهر ان المقصود من قوله ونحوه نحو هذه  
 الآية الواجب تأويلها بما يناسبها ولو سلم ان المقصود منه نحو هذا التأويل في هذه  
 الآية لكن المتبادر منه هو التوجيه غير التوجيه السابق مع انه ليس بين ما ذكره  
 القوم وبين ما ذكره صاحب الكشف مغايرة كلية لان معنى الملك الذي اشار اليه  
 صاحب الكشف لازم لمعنى الاستيلاء وانما المخالفة في طريق التوجيه اما تورية  
 كما ذكره القوم واما كناية عن الملك كما اشار اليه فالظاهر على تقدير ان يكون ضمير نحو  
 راجعا الى التأويل ان يكون اشارة الى تأويل آخر بمعنى آخر كما اشار اليه في المواقف  
 ايضا حيث قال وقيل الاستواء ههنا المقصود نحو قوله تعالى ثم استوى الى السماء اي  
 قصد اليها وان استبعد ذلك ههنا لان استوى بمعنى قصديته يدى بالى كقصد دون على  
 كاستيلاء ثم ان وجوب التأويل فيها وفي امثالها انما هو على مذهب من لم يوجب  
 الوقف على الله في قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله وعطف قوله تعالى والراسخون  
 في العلم الآية على الجلالة على معنى ان تأويل المتشابه يعلمه الله تعالى وكذا الراسخون  
 في العلم يعلمونه ايضا واما على مذهب من رأى وجوب الوقف على الا الله وجعل قوله  
 تعالى والراسخون كلاما مستدا فلا يجب التأويل بل يجب ان يفوض علمه الى الله  
 تعالى على ما هو دأب السلف اشارة للطريق الاسلم وان يصدق ان كلاما من ذلك من عند  
 ربنا كما نقل عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله تعالى انه قال الاستواء معلوم وكيفيته







عنهم في الاحياء ثنتين معا فيكون لصدقة اعترافهم بذلك في حياة الحشر فكلام غير جيد  
لان الاعتراف مترتب على الاحياء ثنتين معا وما ذلالت الاحياء القبر وحياة الاخرة اذ ليس  
في حياة الدنيا اعتراف منهم ومنهم من قال المراد بذلك هو الاحياء في الدنيا ثم الامانة  
فيها قبل الدخول في القبر ثم الاحياء في القبر ثم الامانة بعد السؤال لان المقصود ذكر  
الامور الماضية لان حياة الحشر معانية ومشاهدة فلا حاجة الى ذكرها واما اجل  
الامانة الاولى على خلقهم امواتا في اطوار النطفة وجعل الثانية على الامانة بعند  
الحياة في الدنيا وجعل الاحياء ثنتين على الاحياء في الدنيا والاحياء في الحشر كما حازه  
المستدلون المنكرون لعذاب القبر فبقي ما فيه لان الامانة تقتضي سابقية الحياة  
ولا حياة في اطوار النطفة ولعل ما اشار اليه الجمهور اقوى من هذا الاستدلال لان  
تفرع قوله فاعترفوا على الاحياء ثنتين يؤيد ما ذكره لان الاعتراف متفرع على  
الاحياء ثنتين معا وذلك يقتضي ان يكون المراد منهما الحياة في القبر والحياة في الحشر  
واما كونها معانية فلا يقتضي تركها بل هي حقيق بالذكري حيث كان سببا للاعتراف  
قال الفاضل المحشي الخياي والانصاف ان لكل من الفريقين ترك الاستدلال بهذه  
الآية فان المستدلين بهذه الآية على ثبوت عذاب القبر يلزمهم اطلاق الميت على من  
يتحقق فيه الادراك للذة التنعيم والتعذيب والمستدلين بهما على نفيه يلزمهم اطلاق  
الامانة على خلقهم امواتا في اطوار النطفة والاول ليس اقرب من الثاني على ان  
الثاني يشعر بظاهر قوله تعالى وكنتم امواتا فاحياكم ثم يميتكم الآية بجوابه ان  
اطلاق الميت على من يتحقق فيه نوع الادراك غير لازم من استدلالهم ولو سلم  
فلاستبعاد المذكور استبعادا لعين الدعوى وهل الكلام الا فيه والاستدلال ليس  
الا عليه على ان الاطلاق الذي يلزمهم يلزم الفريق الثاني والحق ان ما قرره الجمهور  
في الآية الكريمة اظهر من غيره وهذا كاف في هذا المقام واما الدليل العقلي لهم  
فلا نرى مبيحا في زماننا ولا شاهد عليه اثر للتلذذ والتنعيم والتألم فاقول بهما فيه  
مفسدة وانكار للمعسوس ولو سلم فالتنعم والتلذذ لا يتصوران بدون الحياة ولا حياة  
مع فساد البنية سيما بمن اكلته الوحوش والطيور ومزقت اجزأه في بطونها  
وحواصلها سيما بمن احرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح الى الارض والسماء وقد تجر  
الاصحاب في التفتي عنها ثم قالوا في الجواب ان عدم الرؤية لا يدل على العدم لجواز ان  
لا يخلق الله تعالى رؤيته فينا الحكم ومضالج كما في الملك وغيره ولا تعلم ان البنية شرط  
للحياة فانها ليست بشرط لها عندنا ولو سلم فيجوز ان يبقى من الاجزاء قدر ما يصلح  
ان يكون بنية لها هذا فظهر ان ما ذكره الشارح اشارة الى بعض الادلة العقلية لهم  
وان كان جوابه عاماله ولما اشرنا اليه من الدليل العقلي واعلم ان المولى الخياي قال بعد  
الاشارة الى ما قررناه ههنا اعلم ان الاشياء ان الارواح اجسام لطيفة والعبادة الالهية

جارية باحياء الابدان والاجساد بجعلها احسابا كلسا فاذا فارقت اربعة بها الموت  
ثم يعرج بها الى السماء وتجعل في حواصل طيور خضر تدور في انهار الجنة وتأكل من  
ثمارها وتأوى الى قناديل خضر من نور معلقة تحت العرش ان آمنت وكسبت في  
ايمانها خيرا والا يهبط بها الى جهنم وتعذب فيها الى يوم الدين كما حال صلى الله عليه وسلم  
في قتلى اخدرضى الله عنهم جعل الله تعالى ارواحهم في اجواف طيور خضر تدور  
في انهار الجنة وتأكل من ثمارها وتأوى الى قناديل من ذهب معلقة في ظل العرش  
فلخصم ان يجعل عرض النار صباحا ومساء في قوله تعالى النار يعرضون عليها  
والاحياء والتنعيم في قوله تعالى ولا تحسبن الذين قتلوا في سبيل الله امواتا بل احياء  
عند ربهم يرزقون اشارة الى ذلك ويؤول به ما عدها من الاحاديث فاقطع بذلك  
في النصوص المذكورة مما لا سبيل اليه بل غاية الظن تمسك بطواهرها انتهى واقول  
وبالله التوفيق الحديث المذكور انما هو في حق الشهداء فلهم منية على غيرهم بشهادة  
النصوص فلا يليق تأويل ما عدها به وقد ورد في الاخبار الصحيحة البالغة رتبة  
المشهور بل المتواتر ان النبي صلى الله عليه وسلم تعود بالله من عذاب القبر وامر بالتعود  
منه حيث قال عليه السلام عودوا بالله من عذاب القبر وقد ذكر هذا الحديث  
في الكتب الستة فضلا عن غيرها بطرق متعددة وروايات عديدة ونحن نعلم قطعا ان  
القبر في اللغة محل دفن الميت وان العذاب معناه ظاهرا فلا ينبغي ان يترك كله باحاديث  
واردة في تعميم الشهداء مع احتمال الخصوص لهم لمزيتهم على غيرهم ولو سلم فكون  
ارواحهم في حواصل طيور خضر تسرح في الجنة حيث شاءت لا ينافي ما ذكرنا من  
اثبات التنعيم في القبر لهم لجواز ان يخلق الله تعالى في جميع اجزاء ابدانهم او بعضها  
نوعا من الحياة قد وما يدرك لذة التنعيم على ما هو المدعى ههنا وكذا تعذيب الكافر  
والعاصي ومع ذلك تكون ارواح السعداء في اعلى عليين وارواح الاشقياء في سجين على  
ما اشار اليه الشارح في الجواب عنهم وبالجمل فالتنعم والتألم لا يستلزمان اعادة الروح  
الى البدن فليس في الحديث المذكور رواية للشهداء اشارة الى نفي التنعيم والتألم في القبر  
حتى يحتاج الى تأويل ما عدها من دليل على فضل الشهداء حيث ان ارواحهم  
متنعمون عند ربهم كما ان ابدانهم متنعمون في قبورهم وكذا حال الاشقياء بالتألم  
فالحق ان ما ذكره بعد كونه مخالفا لاجماع الاشاعرة بل لاجماع اكثر الفرق على ذلك مما ترده  
الاحاديث الصحيحة المشهورة التي باع القدر المشترك منها حد التواتر كقيمة التنعيم  
والتألم غير معلومة لكنه كلام آخر ولا يلزم من ذلك ان يكون المدعى ظاهرا ولو سلم انه ظني  
لكن المراد منه انه ليس بقطعي ثابت بالعقل كالتوحيد وغيره بل هو ثابت بالادلة  
اللفظية النقلية ولا ينبغي ان الظنية بهذا المعنى لا تنافي هذا وانما اطنبنا الكلام في هذا  
المقام لتسريح الطلبة من عذاب القبر مما يورث الشك في هذا المرام (قوله جواز



بعضهم تعذيب غير الحى) قال في المواقف واما ما ذهب اليه الصالحى من المعتزلة وابن  
جرير الطبرى من الكرامية من تجوز التعذيب على الموتى من غير احياء فخرج  
عن المعقول وقال الشريف لان الجهاد لا حسم له فكيف يتصور تعذيبه وما ذهب اليه  
بعض المتكلمين من ان الالام تجتمع في اجساد الموتى وتتضاعف من غير احساس  
بها فاذا حشروا احسوا بها دفعة واحدة فهو انكار للعذاب قبل الحشر فيبطل  
لما قررناه من ثبوته قبله انتهى فالمراد من المجوز المذکور الصالحى والطبرى (قوله  
ولاشك انه سفسطة) لان ما لم يكن حيا ولو يخلق نوع حياة فيه من غير اعادة الروح فيه  
كما هو المراد ههنا لا يكون مدركا للالام فلا يتصور تعذيبه وبهذا اندفع ما قيل من انه  
اشهر في الروايات ان بعض الاشجار تكلم وصدق سيدنا محمد عليه السلام وان بعض  
الاشجار قد يبس حتى انقطع ماؤه عنه خوفا من ان يكون وقود جهنم حين ما سمع قوله  
تعالى وقودها الناس والاشجار فالتعالى قادر على ان يخلق في الاشجار والاشجار  
ادراكا يكون سببا لتلذذها وتألّمها انتهى لانك قد عرفت ان المراد بالحى ههنا  
ما خلق الله فيه نوعا من الحياة وقد لا يدرك اللذة والالام كما نص عليه الشارح فاذا  
خلق الله تعالى في بعض الاشجار والاشجار ادراكا يكون سببا لتلذذها والتألّم يكون حيا  
لاجساد الالام في الثانى هذا العلم انهم اتفقوا على انه تعالى يعيد في القبر نوع حياة  
وعلى انه تعالى لا يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية لكن اختلفوا في اعادة  
الروح والمنقول عن امامنا الاعظم رحمه الله التوقف ومنعوا امتناع الحياة بالروح  
وانما ذلك في الحياة الكاملة التى هى منشأ الافعال الاختيارية لكن الاتفاق على انه  
تعالى لا يخلق في الميت القدرة والافعال الاختيارية بشكل بجواب الميت لمنكر ونكير  
لانه فعل اختياري مسبوق بالقدرة وجوابه انه يحتمل ان يكون الجواب بالروح  
بلا عود الى البدن لان مدركة التكليف والمتمم لتحمل مشاقه هو الروح فلا معنى  
لغيته بالكلية عند مجازاة عمله مع ظهور المناسبة بين السائل والجيب (قوله واما  
تعذيب المأ كور انتهى) جواب لما قيل من ان تعذيب من اكلته السباع والطيور  
وتفرقت اجزأؤه في بطونها وحواصلها سفسطة ايضا وحاصل الجواب ان تعذيبه  
واضح الامكان فان كثيرا من المؤذيات فينا داخلنا وخارجنا يتلذذ مع عدم  
شعورنا بذلك وهذا الايراد انما هو بمقتضى المقابلة والافلح المجوز المذكور ان يقول  
ايضا انكم جوزتم تعذيب من احرق بالنار وصار رمادا تذروه الرياح بيننا وشمالا  
ولاشك انه سفسطة والجواب المذكور لا يصلح ان يكون جوابا له كما لا يخفى على من له  
ادنى دراية بل الجواب عنه ما اشرنا اليه في شرح كلام الشارح (قال الشارح  
العلامة والبعث وهو ان يبعث الله تعالى الموتى من القبور ويجمع اجزأءهم  
الاصلية ويعيد الارواح انتهى) اقول هذا هو الحشر الجسماني والمعاد الجسماني وهكذا

في كل موضع اطلق لفظ الحشر والمعاد فالمتبادر منه هو الجسماني اذ هو الذي يجب  
الاعتقادي به ويكفر من انكره واجمع عليه اهل الملل الثلاث وشهدت به نصوص  
القرآن في المواضع العديدة بحيث لا يقبل التأويل بوجه من الوجوه كقوله تعالى  
اولم ير الانسان انا خلقناه من نطفة فاذا هو خصيم مبين وضرب لنا مثلا ونسي خلقه  
قال من يحيى العظام وهى رميم قل يحيىها الذى انشأها اول مرة وهو بكل خلق عليم  
قال المفسرون نزلت هذه الآية في ابي بن خلف خاتم رسول الله صلى الله عليه وسلم  
واتاه بعظيم قدوم وبلى ففته وقال يا محمد ترى الله تعالى يحيى هذا بعد ما رمى فقال  
صلى الله عليه وسلم نعم ويبعثك الله ويدخلك النار وهذا مما يقطع عرق التأويل بالكلية  
ولذا قال الامام الانصاف انه لا يمكن الجمع بين الايمان بما جاء به النبي صلى الله عليه  
وسلم وبين انكار الحشر الجسماني وقال الدواني في شرح العقائد قلت ولا الجمع بين  
القول بقدم العالم على ما تقول به الفلاسفة وبين الحشر الجسماني لان النفوس الناطقة  
على هذا التقدير غير متناهية فيستدعى حشرها جميعا ابدانا غير متناهية وامكنة  
غير متناهية وقد ثبت تهاى الابعاد بالبرهان وباعترا فهم اقول كون النفوس  
الناطقة غير متناهية على هذا التقدير انما هو على القول بجودها حيث نذ كما هو مذهب  
المشائين واما على القول بقدمها حيث نذ كما هو المنقول عن الاشراقين فلا يستدعى  
حيث نذ حشرها جميعا ابدانا غير متناهية لكنه لا يتم الا على القول بالتناسخ وفساده  
اظهر من فساد مذهب المشائين فافهم والذي يظهر من كلام الدواني ان القول  
بقدم العالم كفر اذ لا يمكن الجمع بينه وبين الحشر الجسماني كما بسطه لكن قال بعض  
الفضلاء ان الكفر انما هو اعتقاد قدم العالم مع نفي الحشر الجسماني والافقد ذهب  
كثير من حكماء الاسلام الى قدم بعض الاجسام والفحول من ارباب المكاشفة قدس  
الله اسرارهم ذهبوا الى قدم العرش والكرسى دون سائر الافلاك فلا وجه للتكفير  
بمجرد القول بقدم بعض الاجسام اذ لا تكذيب فيه لشيء صلى الله عليه وسلم واقول  
لا يخفى ان ارباب المكاشفة مصرحون بان كل ما سوى الله تعالى حادث اى وجد بعد  
ان لم يكن كما هو مذهب اهل السنة كيف وهم لا يثبتون لما سوى الله تعالى وجودا  
اقولهم بوحدة الوجود وقالوا

كل ما في الكون وهم او خيال \* بل عكوس في المرايا او ظلال

فالوجودات عندهم حاصلة باتباع الوجود الحق على الهياكل فهى موجودة  
بوجود الله تعالى من غير حلول ولا اتحاد فكيف يتصور قدم بعضها ولو سلم انهم  
صرحوا بقدم العرش والكرسى فمرادهم ان العرش والكرسى خلقا قبل الزمان  
لان الزمان يتعين ويتقدر بهما لان العرش والكرسى قديم مطلقا ولو سلم فالكلام  
انما هو في القول بقدم العالم مطلقا اذ هو الثاني للحشر الجسماني واما القول بقدم العرش



والكريمي ان صح فلا يقتضي نفي الحشر الجسماني ضرورة ان ارياب المكاشفة وان قالوا يقدم العرش والكريمي لكن ذهبوا الى ان السموات السبع والارضين من عالم الكون والفساد فتقبل التخريب والاعدام والايجاد بل هو واقع خاص الانبياء الكرام والحق ان القول يقدم العالم كما قال به الفلاسفة لا يمكن جمعه مع القول بالحشر الجسماني كما اشار اليه الدواني وان امكن الجمع بين القول بتقديم بعض اجزاء العالم وبين القول بالحشر الجسماني كما هو المنقول عن بعض الاسلاميين وبعض الفحول من المكاشفين (فائدة) قال الشريف العلامة في شرح المواقيف اعلم ان الاقوال الممكنة في مسئلة المعاد لا تزيد على خمسة الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول اكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة والثاني ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة الالهيين والثالث ثبوتهما معا وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغزالي والراغب والابن زيد الدبوسي ومعمر من قدماء المعتزلة والجمهور من متأخري الامامية وكثير من الصوفية فانهم قالوا الانسان بالحقيقة هو النفس الناطقة وهي المكلف والمطيع والعاصي والمثاب والمعاقب والبدن يجري مجرى الآلة والنفس باقية بعد فساد البدن فاذا اراد الله تعالى حشر الخلائق خلق لكل واحد من الارواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا والرابع عدم ثبوت شيء منهما وهذا قول قدماء الفلاسفة الطبيعيين والخامس التوقف في هذه الاقسام وهو المنقول عن جالينوس فانه قال لم تبين لي ان النفس هل هي المزاج فينعدم عند الموت فيستحيل اعادةها او هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد حينئذ انتهى ولا يخفى ان توقف جالينوس انما هو في المعاد الروحاني لان قوله فيستحيل اعادةها صريح في ان النفس اذا كانت عبارة عن المزاج يستحيل اعادةها فتوقفه انما هو في ان النفس هل هي عبارة عن المزاج فلا يمكن اعادةها حينئذ او هي جوهر فيمكن اعادةها كما ذهب اليه الفلاسفة المتألهة وليس مراده انه يمكن حينئذ اعادةها مع البدن اذ يمنع اعادة المعدوم عنده فكيف يعاد البدن بعد انعدامه واما مكان اعادة النفس حينئذ فليبقاها على ما هو صريح قوله او هي جوهر باق انتهى الا ان الشريف سماح فيه وحل توقفه على التوقف في جميع الاقسام وبالجملة فهو خالف الفلاسفة المتألهة في اثبات المعاد الروحاني حيث توقف فيه واما في انكار الحشر الجسماني فهو متفق معهم اذ الفلاسفة متفقون في انكار الحشر الجسماني غاية الفرق ان الفلاسفة المتألهة اثبتوا المعاد الروحاني وجالينوس توقف فيه والطبيعيون انكروه ايضا وهذا ظهر ان المراد من قوله عدم ثبوت شيء منهما في بيان القول الرابع عدم ثبوت شيء منهما في الواقع لعدم الدليل على ذلك وعدم الدليل عليه دليل على عدمه فلا يمكن كل منهما عند الطبيعيين فاندفع بهذا ما قاله بعض الافاضل من ان الرابع الذي هو عدم ثبوت شيء

منهما لا يقابل التوقف فالاولى ان يقال الرابع عدم كل منهما اقول قول الشريف الاول ثبوت المعاد الجسماني فقط مبني على جسمية الروح وانكار المجرد قال في شرح المقاصد ذهب جمهور المسلمين الى انه جسماني فقط لان الروح عندهم جسم ساري في البدن سريان النار في الفحم والماء في الورد هذا القول بالحشر الجسماني فقط مبني على جسمية الروح وانكار المجرد فالمعاد جسمان لطيف وكثيف فافهم ولا تظن من ظاهره انهم اثبتوا الاعداد للجسم لا للروح اذ لم يقل به احد من العقلاء وقوله الثاني في ثبوت المعاد الروحاني فقط وهو قول الفلاسفة انتهى قال في شرح المقاصد ذهب المحققون من الفلاسفة الى انه روحاني فقط لان الجسم ينعدم بصورة واعراضه فلا يعاد والنفس جوهر مجرد باق لا سبيل للفناء اليه فيعود الى عالم المجردات بقطع العلاقات وفسر الدواني المعاد الروحاني بالتذاد النفس بعد المفارقة وتالمها بالذات والالام العقلية فافهم وقوله الرابع عدم ثبوت شيء منهما انتهى قال في شرح المقاصد زعم الفلاسفة الطبيعيون الذين لا يعتد بهم في الملل ولا في الفلسفة انه لا معاد للانسان اصلا زعمهم انه هذا الهيكل المحسوس بماله من المزاج والقوى والاعراض وان ذلك يبقى بالموت وزوال الحياة ولا يبقى الا المواد العنصرية المتفرقة وانه لا اعادة للمعدوم وفي هذا تكذيب للعقل على ما يراه المحققون من اهل الفلسفة وللشراح على ما يراه المحققون من اهل الملل فبطلانه اظهر من ان يخفى وقوله الثالث ثبوتهما معا انتهى قال في شرح المقاصد ذهب كثير من علماء الاسلام كالامام الغزالي والكهلي والحلي والراغب والقاضي ابني زيد الى القول بالمعاد الروحاني والجسماني جميعا ذهبوا الى ان النفس جوهر مجرد يعود الى البدن وهذا رأى كثير من الصوفية والشيعة والكرامية وبه يقول جمهور النصارى والتناسخية قال الامام الرازي الا ان الفرق ان المسلمين يقولون بحدوث الارواح وردها الى الابدان لا في هذا العالم بل في الآخرة والتناسخية يقدمها وردها اليها في هذا العالم وينكرون الآخرة وما فيها من الجنة والنار وغير ذلك وانما نهت على هذا الفرق لانه يغلب على طباع العامة ان هذا المذهب يجب ان يكون ككفر او ضلالا لكونه مذهب التناسخية والنصارى ولا يعلمون ان التناسخية انما يكفرون لانكارهم القيامة والجنة والنار والنصارى اقولهم بالتثليث واما القول بالنفوس المجردة فلا يرفع اصلا من الدين بل ربما يؤيده ويبين الطريق الى اثبات المعاد بحيث لا يقدح فيه شبه المتكبرين كذا في نهاية العقول انتهى كلام شرح المقاصد ولقد بالغ الامام الغزالي في تحقيق المعاد الروحاني وبيان انواع الثواب والعقاب بالنسبة الى الارواح حتى سبق الى كثير من الاوهام انه ينكر حشر الاجساد افتراء عليه كيف وقد صرح به في مواضع من كتاب الاحياء وغيره وذهب الى ان انكاره كفر وانما لم يشرحه في كتبه كثير شرح ما قاله انه ظاهر لا يحتاج الى زيادة بيان والا فكيف



يكون من مثله انكاره وهم رؤساء اصحاب الشريعة وفقهاء الملة مع بلوغهم الى الدرجة القصوى من السيادة وقد جمعوا بين الشريعة والحكمة وقاروا بما فاز به كل الامم فاقوا الوهاب بالمعادين الالاجل انهم ظفروا بالرياستين الحكيمية والشريعة النبوية ولذا قال الامام الرازي في بعض تصانيفه اما القائلون بالمعاد الجسماني والرواحي فقد ارادوا ان يجمعوا بين الحكمة والشريعة فقلوا دل العقل على ان سعادة الارواح بمعرفة الله تعالى ومحبة وان سعادة الاجسام في ادراك المحسوسات والجمع بين هاتين السعادتين في هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه في تجلي انوار عالم القدس لا يمكن ان يلتفت الى شئ من اللذات الجسمانية ومع استغراقه في استيفاء هذه اللذات لا يمكن ان يلتفت الى اللذات الروحية وانما تذكر هذا الجمع لكون الارواح البشرية ضعيفة في هذا العالم فاذا فارقت بالموت واستمدت من عالم القدس والطهارة قويت وكملت فاذا اعيدت الى الابدان مرة ثانية كملت قوتها وقادرة على الجمع بين الامرين ولا شبهة في ان هذه الحالة هي الغاية القصوى من مراتب السعادات انتهى وبالجمل فالمتخذ من الاقوال هو هذا القول اعني القول بالمعادين ومن قال به فقد فاز بالقدحين فترجو من الله تعالى ان يحشرنا في زمرة من جمع بينهما لكن كلامه يشعر بان اثبات الرواحي انما هو من حيث الجمع بين الشريعة والفلسفة فاثباته ليس من المسائل الكلامية كما ان اثبات الجسماني فقط انما هو من حيث الشريعة ولا يمكن اثباته بدونها على ما صرح به ابو علي في كتاب النجاة والشفاء وانما اطنبنا الكلام في هذا المقام طلبا لراحة الاخوان وروما لشفائهم مما في قلوبهم من الاحزان وعلى الله التكالان (قوله قالوا انتهى) اي قال النافون لاعادة المعدوم بعينه انه ان اعيد فاما ان يعاد الوقت الاول اي وقت الحدوث ايضا كما اعيد نفسه فهو مبدأ لان المبدأ هو الذي وجد في وقت الحدوث وعلى هذا التقدير فالمدوم وجد في هذا الوقت بعينه مع الوقت الاول بعينه وليس ذلك الا المبدأ لا المعاد لان المعاد هو الموجود في الوقت الثاني من وقت الحدوث فالوجود في وقت الحدوث بعينه هو المبدأ وهو محال لانه خلاف المقروض وايضا يلزم كون الشئ مبدأ من حيث انه معاد وهذا جمع بين المتقابلين حيث صدق على ثني واحد من جهة واحدة في زمان واحد انه مبدأ ومعاد وايضا يلزم حينئذ رفع التفرقة بين المبدأ والمعاد حيث لم يكن معاد الا من حيث كونه مبدأ مع ان التفرقة بينهما ضرورية بحسب العقل والاى وان لم يعد الوقت الاول فلا اعادة بعينه لان الوقت من جملة الشخصيات ضرورة ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غيره بقيد كونه في الوقت الاخر فينبذ يكون الوقت الاول اي وقت الحدوث من جملة الشخصيات ذلك الحادث فاذا لم يعد هذا في وقت اعادته لم يكن هذا اعادته بعينه ضرورة وهو المطلوب (قوله واجب اولاً بان اعادة انتهى) جواب باختصار الشئ الثاني يعني انما لانسلم انه اذا لم يعد

وقت الحدوث يلزم ان لا يوجد وقت الاعادة بعينه لان اعادة العين انما هي بالشخصيات المعبرة في وجوده قولكم لان الوقت من جملة العوارض قلنا لانسلم ان الوقت منها اذ لو كان الوقت من جملة الشخصيات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وهو منسطة ظاهرة لان زياد الموجود في هذه الساعة هو بعينه زيد الموجود قبل هذه الساعة ضرورة وما ذكرتم من ان الموجود بقيد كونه في هذا الوقت غيره بقيد كونه في وقت آخر فحكمكم وهمي والتغاير الذي تحكمكم به الضرورة ههنا انما هو تغاير بحسب الذهن والاعتبار لا بحسب الواقع والخارج ويحكي انه وقع هذا البحث لابن سينا مع واحد من تلامذته وكان التلميذ مصرعاً على التغاير بحسب الخارج بناء على ان الوقت من العوارض الشخصية فقال ابن سينا له ان كان الامر على ما تزعم فلا يلزمنى الجواب لاني غير من بياحثك وانت ايضا غير من بياحثني فبنت التلميذ وعاد الى الحق واعترف بعدم التغاير في الواقع وبان الوقت ليس من الشخصيات كذا في المواقف وشرحه واعترض عليه بانه لو ادعى احد ان زمان حدوث الشئ من الشخصيات دون زمان بقائه لثم الوجه المذكور ولم يتوجه الزام الشيخ للتلميذ فان زمان الحدوث له دخل في سعادة الحادث ونحوه ولذا يعتبر طيب الوقت عند الشروع في العمل والكسب ونحوهما واختلاف العوارض يبدل على اختلاف الذوات ولذا استدلو به على اختلاف الفصول والصور النوعية واقول لا يخفى ان الادعاء المذكور لا بد له من دليل وغايته انه ايراد ايضا بطريق المنع مع السند ولعل قوله لا يقال لانا نقول اشارة الى نقله ورده فافهم ولو سلم ان له دليلاً على الدعوى المذكورة قال كلام ههنا انما هو في الشخصيات الخارجية وظاهر ان الوقت ليس منها لما ذكرناه من الدليل القطعي وما ذكره المعارض انما هو في الشخصيات المعنوية والحق ان كون وقت الحدوث له مدخل في حصول بعض الصفات في الحادث لا يقتضي كون وقت الحدوث من جملة الشخصيات هذا (قوله لا يقال يحتمل ان يراد ان وقت الحدوث انتهى) يعني انما لانسلم انه لو كان الوقت من جملة الشخصيات يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات وانما يلزم ذلك ان لو كان مراد المستدل ان مطلق الوقت من جملة الشخصيات لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون مراده ان وقت الحدوث من جملة الشخصيات فينبذ لا يلزم تبدل الاشخاص بحسب تبدل الاوقات لعدم تبدل وقت الحدوث (قوله لانا نقول هذا مع انه كلام على السند) وهو قوله والا يلزم تبدل الاشخاص انتهى يعني انه غير مفيد للمعلل لبقاء المنع المجروح وهو قوله ولانسلم ان الوقت منها فلا فائدة له في دفع السند بهذا الدفع على انه في الحقيقة عقابله الجواز بالجواز وهو لا يغني عن الحق شيئاً مدفوع بان المعبر في الوجود الخارج ما لا يتصور هو اى الموجود بدونه وظاهر ان الموجود يتصور وجوده بدون وقت



الحدوث والا لم يكن باقيا بعد وقت الحدوث وهو سقسطة فوق الحدوث لا يضر عدمه في بقاء الموجود قطعا وما لا يضر عدمه في البقاء لا يضر في الاعادة ايضا اي كما لا يضر في البقاء وحاصله ان الوقت ليس من جملة الشخصات اذ لو كان لضر عدمه في البقاء لكن التالي باطل فكذلك المقدم بل التحقيق ان وقت الحدوث من جملة معدات وجود الحادث فلا يضر عدمه في البقاء ولا في الاعادة فلا يلزم من عدم اعادة وقت الحدوث في اعادة الشيء ان لا يكون معاد بعينه هذا قوله هذا مع انه كلام على السند مبنى على تقدير ان يكون لا يقال انتهى منع قوله والا يلزم انتهى وقوله مدفوع انتهى الظاهر انه ابطال سند القائل على ما قررناه لكن فيه اشارة ايضا الى انه لو اورد بطريق تحرير المراد من قوله لان الوقت من جملة الشخصات يكون مردودا ايضا وعلى هذا يكون قوله مدفوع انتهى منع مع السند للتحرير فافهم فلا يرد ان الايراد المذكور انما هو تحرير المراد من قولهم لان الوقت من جملة انتهى فلا يصح قوله هذا مع انه كلام انتهى وقد عرفت ايضا ان تعان المعترض ان اورد بطريق الدعوى لا يتم اذ لا يجوز له دليل وقد اشرنا ايضا الى جواب آخر فتذكر وتأمل (قوله وثانيا) اي اجيب ثانيا وخاطبه اختيار الشق الاول ومنع الملازمة يعني اننا لانسلم انه ان اعيد الوقت الاول فهو مبدأ لان المبدأ هو الموجود في الوقت المبدأ وهو الذي لم يسبقه حدوث آخر والمفروض ههنا ان الوقت انعدم ثم وجد فقد سبقه حدوث آخر فلا يكون مبدأ قال الشريف ههنا الواقع في وقته الاول انما يكون مبدأ اذا لم يكن مسبوقا بحدوث آخر اما اذا كان مسبوقا به فيكون معاد لا مبدأ هذا وانما قال والوقت ههنا معاد فرضا لان اعادة الوقت حين البعث غير واقعة وانما هو على التقدير والفرض لغرض تحصيل المدعى الذي هو امتناع اعادة المعدوم بعينه حيث قالوا ان اعيد انتهى وانما قلنا ان اعادة الوقت غير واقعة لان الحشر في وقت واحد وافات ابدانهم بخلافه قطعاً ولا ان اعادة الوقت بعينه محال لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه ضرورة ان الوقت اللاحق بعينه حينئذ هو الوقت السابق لا يقال هذا في الحقيقة من قبيل تحلل العدم بين زمانى الوجود لانه قول مثل هذا وان كان يمكن ان يقال مثله في الموجود المعاد بعينه كما يشير اليه المحشى لكن لا يمكن ان يقال ههنا لانه يلزم ان يكون للزمان زمان وهو محال هذا خلاصة هذا الجواب اننا لانسلم انه على تقدير اعادة الوقت يلزم ان يكون مبدأ لان المفروض ان الوقت ايضا معاد وفيه بحث لان منع الملازمة المذكورة بالسند المذكور لا يتوقف على كون الوقت لان الشيء اذا كان موجودا ثم انعدم ثم وجد فهو معاد لا مبدأ لكونه مسبوقا بحدوث آخر فلا يتوقف هذا المنع على اعادة الوقت المفروض ايضا الان يقال هذا على نجارة ما ذكره الاستدل وان كان الامر كما ذكرته او يقال ان كان ما ذكرته مبني على كون

الوقت من جملة الشخصات كالا استدلال المذكور فلا بد ان يكون الوقت معادا ايضا فيما ذكرته فلا امر كما مشعوه والا فلا يتجه ما ذكرته لان الاستدلال المذكور ومنعه هذا مبنى على كون الوقت من جملة الشخصات فاذا كان الشيء موجودا ثم انعدم ثم وجد لا يكون معادا ايضا على تقدير كون الوقت من جملة الشخصات فيكون هذا خلا في قولهم والا فلا اعادة بعينه فلا يتجه منع الملازمة المذكورة فلا امر كما اشاروا اليه في منعها فافهم قال المحشى المحقق لا يخفى انه لو قرر دليل امتناع اعادة المعدوم بانه اما ان يعاد الوقت الاول وهو محال ولا يعاد فلا اعادة للمعدوم بعينه لم يتم الجواب الثاني انتهى ولا يخفى ما فيه لان قوله وهو محال لا يثبت الا بان يقال لانه مبدأ لا معاد فيرد عليه المنع المذكور ايضا ولو سلم ان الاستحالة وجوها اخرى غير هذا على ما اشرنا اليه آنفا فلا شك ان هذا الوجه اوجه على من يدعى بذاته استحالة اعادة الوقت ولا حاجة الى الاستدلال على امتناع اعادة المعدوم بعينه والحق ان الاستدلال المذكور مبنى على كون الوقت من جملة الشخصات فلا بد من التقرير المذكور فيتم الجواب كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله وقالوا ايضا) اي النافون لاعادة المعدوم بعينه قالوا ايضا لان اعادة المعدوم بعينه محال لانه يستلزم تحلل العدم بين الشيء ونفسه لانه لا معنى لاعادته بعينه الا ان ذلك الشيء وجد اولاً ثم انعدم ثم وجد ثانياً واذا كان الموجود ثانياً عين الموجود اولاً كان العدم متحللاً بين الشيء ونفسه ضرورة وتحلل العدم بين الشيء ونفسه محال ضرورة لانه يستلزم تقدم الشيء على نفسه لان الموجود ثانياً عين الموجود اولاً مع تحلل العدم بينهما فيلزم تقدم الشيء على نفسه قطعاً وهو محال بذاته سواء كان للتقدم ذاتا كما في الدور او زمانا كما ههنا واذا كان تقدم الشيء على نفسه ذاتا محالاً لا لاولى ان يكون تقدم الشيء على نفسه زمانا محالاً واذا كان تحلل العدم بين الشيء ونفسه محالاً فلا بد ان يكون الموجود ثانياً غير الموجود اولاً لا حتى يلزم المحال المذكور فلا يكون المعاد هو المبدأ بعينه (قوله واجيب عن ذلك بمنع الاستحالة انتهى) يعني ان الملازمة ههنا انما هو تحلل العدم بين زمانى الوجود وان كان ظاهر تحلل العدم بين الشيء ونفسه لانه لا معنى لتحلل العدم ههنا الا انه كان موجودا زمانا ثم زال عنه ذلك الوجود في زمان آخر ثم انصفه في زمان ثالث فالتحلل بحسب الحقيقة انما هو زمان العدم بين زمانى الوجود الواحد واذا اعتبر نسبة هذا التحلل الى العدم مجازا كفاه اعتبار المتغاير في الوجود بحسب زمانيه ولا استحالة فيه ايضا وانما المحال تحلل العدم بين الشيء ونفسه بان يكون الشيء موجودا بذون نفسه ثم انعدم ذلك الشيء ثم يوجد نفس ذلك الشيء اذ لا شك انه محال بذاته لاستلزامه تقدم الشيء على نفسه بالوجود بخلاف اللازم ههنا اذ لا استحالة في كون الشيء ونفسه متصفا بالوجود زمانا ثم يكون ذلك الشيء مع نفسه متصفا بالعدم زمانا ثم



يكون متصفا بالوجود ثالثا فلم يتحقق تداخل العدم بين الشيء وبين نفسه في زمان من  
الازمنة اذ التداخل انما يكون بقطع الاتصال فلا قطع ههنا بين الشيء ونفسه فلا تداخل  
وايس هذا الا كلبس شخص ثوبا معين ثم خالعه ثم لبسه فقد ظهر ان هذا الجواب في  
الحقيقة منع الملازمة فالظاهر ان قوله يمنع الاستحالة محمول على حذف المضاف ولك  
ان يمنع الملازمة باعتبار وتتمتع استحالة اللازم باعتبار آخر والتقرير غير خفي عليك ثم  
ان الاستدلال المذكور مبني على ان الوقت ليس من الشخصات اذ لو كان مبنيا على ان  
الوقت من الشخصات يلزم في قوله لزوم تداخل العدم بين الشيء ونفسه ان يكون للزمان  
زمان وهذا ظاهر لزوما وفسادا بخلاف الاستدلال الاول فانه مبني على ان الوقت من  
الشخصات على ما هو صريح فيه فاذا عرفت هذا فاعلم ان هذا الجواب ايضا مبني على  
ان الوقت ليس من الشخصات اما اولاه فلا موافقة بين الجواب وبينه واما ثانيا فلا نه لو  
كان مبنيا عليه لا يصح قوله فانه في التحقيق تداخل العدم بين زمان في الوجود اذ لا يوجد  
حينئذ الازمان واحد وكذا الجواب الا في كما ستقرره (قوله وقد يجاب انتهى) اي وقد  
يجاب بمنع استحالة تداخل العدم بين الشيء ونفسه بانه انما يلزم ذلك التداخل المستحيل اذ لم  
يتم ذلك الشيء مع نفسه في الوقتين اي في وقت الابداء ووقت الاعادة بالعوارض  
الغير المشخصة وهو ممنوع فلم لا يجوز ان يميز في الوقتين بالعوارض الغير المشخصة  
للاوجود مع بقاء الشخصات بعينها من غير تداخل العدم بين الشخصات ونفسها وبين  
ذات الشخص ونفسه اذ التداخل حينئذ يكون بين الامرين المتغيرين من وجه فان  
الشخص المأخوذ من الامور العارضة في وقت الابداء غير الشخص المأخوذ من  
الامور العارضة في وقت الاعادة مع بقاء الشخصات بعينها من غير تداخل العدم ههنا  
وانما المحال هو تداخل العدم ههنا وهو ليس بلازم هذا والفرق بين الجوابين مع كون  
كل منهما يمنع الاستحالة في الظاهر وفي الحقيقة يمنع الملازمة او يمنع الملازمة على تقدير  
الاستحالة على تقدير آخر كما اشرنا اليه انما ان تداخل العدم في الجواب الاول بين زمان في  
الوجود من غير اعتبار العوارض الغير المشخصة فيه وفي هذا الجواب بين العوارض  
الغير المشخصة في الوقتين فلا بد ان يكون العدم متخللا فيه ايضا بين الزمانين خلاصة  
الفرق انه اعتبر المتغير في الجواب الاول بين الوقتين سواء اعتبر ههنا المتغير بين  
العوارض الغير المشخصة غير الوقت اولاه في الثاني اعتبر المتغير بين العوارض الغير  
المشخصة في الوقتين فلا بد ان يعتبر فيه ايضا متغير الوقتين فظهر ان هذا الجواب  
كالسابق مبني على عدم كون الوقت من الشخصات اذ لو كان مبنيا على كون الوقت  
من الشخصات لم يصح قوله مع بقاء الشخصات بعينها اذ تداخل العدم بين الوقتين  
ضروري فلو كان من الشخصات لا يوجد فيه البقاء والا يلزم ان يكون للزمان زمان  
هذا خلف وهذا واضح وان خفي على السلكوني وغفل عن الفرق الظاهر في كلام

الجيب وقال هذا الجواب غير مبني على عدم كون الوقت من الشخصات بخلاف  
السابق انتهى وان اراد انه غير مبني على عدم كونه من الشخصات كما لا يكون مبنيا  
على كونه من الشخصات ففساده واضح اذ لا يتخلو عن احد الامرين على انما اشرنا الى  
ان الاستدلال المذكور مبني على عدم كون الوقت من الشخصات فلا بد ان يكون  
الجواب مبنيا عليه ايضا للموافقة هذا لكن برده عليه انه اذا اعتبر ههنا العوارض  
الغير المشخصة غير الوقتين فالظاهر انها ملحوظة برأسها غير الشخصات بعينها فاعتبار  
تداخل العدم بين العوارض الغير المشخصة في الوقتين لا يدفع في صورة اعادة المعدوم  
لزوم التداخل بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه مع ان المقصود دفعه  
نعم لو اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع الشخصات بعينها يدفع ذلك التداخل  
بسبب تغاير العوارض الغير المشخصة وجواز ذلك التداخل حينئذ بين الشخصات  
ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه بالنظر الى الاعتبار بين المختلفين اذ الشخصات  
المأخوذة مع العوارض الغير المشخصة في وقت غيرها مأخوذة مع عوارض اخر  
غير مشخصة في وقت آخر لكن ما الحاجة حينئذ الى اعتبار تلك العوارض الغير  
المشخصة هنا اذ تغاير الوقتين حينئذ كاف في دفع ذلك التداخل فالجواب هو الاول  
ليس الا فالحق ان هذا الجيب اعتبر في دفع التداخل تغاير العوارض الغير المشخصة  
في الوقتين مع قطع النظر عن ضمها الى الشخصات بعينها فلا يدفع هذا في دفع لزوم  
التداخل المحال ولعل هذا حاصل البحث الا في فليفهم (قوله وايضا انتهى) جواب  
بالنقض الاجمالي وحاصله انه لو صح ما ذكرتم من ان اعادة المعدوم بعينه تستلزم تداخل  
العدم بين الشيء ونفسه لامتناع بقاء شخص تام من الاشخاص زمانا والا لتدخل الزمان  
بالبقاء بين الشيء ونفسه وهو محال اذ لا يمكن التداخل بين الشيء ونفسه فلا يمكن البقاء  
مع ان بقاء الاشخاص متحقق هذا وانت خبير بان من يلزم عدم بقاء الاجسام  
كاسادات الصوفية لا يتم هذا النقص عندهم فاعلمهم استحالة ايضا اعادة المعدوم  
بعينه على ما هو مقتضى قولهم لا تكرار في الوجود ولا تكرار في التحلي مع اعترافهم  
بالخسر الجسماني قطعا فالحق ان الخسر الجسماني ليس مبنيا على امتناع اعادة  
المعدوم بعينه كما اشار اليه السارح (قوله وفيه بحث) اي فيما ذكر من الجواب الثاني  
على ما حققناه وفي الثالث بحث اما في الثاني فلما اشرنا اليه من ان الجيب اعتبر المتغير  
بالعوارض الغير المشخصة مع بقاء الشخصات بعينها وظهر ان ذلك الاعتبار انما يدفع  
في دفع لزوم التداخل المحال اذا اعتبر العوارض الغير المشخصة منضمة مع الشخصات  
اذ حينئذ تكون الشخصات الموجودة اولاه غير الشخصات الموجودة ثانيا باعتبار  
تلك العوارض المأخوذة معها فلا يستحيل حينئذ تداخل العدم بين الشخصات ونفسها  
وبين ذات الشخص ونفسه بمعنى كما انه لا يلزم ذلك التداخل المحال لكن لا فائدة حينئذ



لا اعتبار تلك العوارض بل يكفي في دفع لزوم التخلل المحال تغير الوقتين كما اكتفى به الجيب الاول واما اذا اعتبر تلك العوارض الغير المشخصة من غير اعتبار الانضمام والجزئية كما هو الظاهر من سوق كلامه فلا يدفع اعتبار ذلك التغير بين تلك العوارض الغير المشخصة لزوم التخلل المحال بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشيء ونفسه هذا واما ما قيل من انه ان اراد بقوله وان دفعه بين الشخص المأخوذ مع جميع العوارض ونفسه انه لا يستلزم الاثنية المشخصة للتخلل بين الشخص ونفسه ولا بين شخصاته ونفسها فساد ظاهر اذا المقيد بقيد غير المقيد باخر في الجملة وهذا القدر يكفي لجهة التخلل وان اراد انه لا يدفع به التخلل فيها وان كان مع تغيرها فيطلانه ممنوع انتهى فليس بشئ مع قبح التردد اذا المراد هو الاول ولا فساد فيه لانه اذا اعتبر تلك العوارض الغير المشخصة منضمة الى الشخصات كان التخلل الواقع هنا حين الامانة في الحقيقة بين تلك العوارض لا بين الشخصات ونفسها وبين ذات الشخص ونفسه والمشخصات مع ذات الشخص على حالها في الوقتين فلا اثنية هنا صحيحة للتخلل بين الشخصات وبين ذات الشخص كما لا يخفى على من له ادنى رؤية ولا يلزم من التغير باعتبار القيدين تغير في المقيد نفسه الذي كلامنا فيه والحق انه لا غبار على هذا الكلام اما في الثالث فلان معنى التخلل قطع الاتصال والوقوع في الحال فلا قطع في الشخص الباقي بزمان البقاء بين الشيء ونفسه فلا تخلل ايضا لان القطع لازم للتخلل ضرورة وانما يلزم يستلزم انتفاء المألوم بخلاف اعادة المعدوم بعينه فان القطع هنا موجود قطع ضرورة اعدامه فيلزم التخلل نعم هذا التخلل انما كان بين طرفي الزمان فلم يضر في بقاء ذلك الشخص فلم يكن التخلل محالا كما حققناه في الجواب الاول فقد ظهر مما حققناه ان التعويل ههنا في دفع ما ذكره انما هو على الجواب الاول وان الجواب الثاني من يف اشار اليه بقوله اذا الاختلاف انتهى والثالث ايضا من يف اشار اليه بقوله ثم لا يخفى انتهى فاذا ذكره المحشي المدقق من ان قوله اذا الاختلاف انتهى ناظر الى الجواب الاول والثاني بعيد عن الصواب (قوله وذهب البعض انتهى) الظاهر ان هذا البعض من المتكلمين لا استدلاله بالآية الكريمة سواء كان ممن يقول بامتناع اعادة المعدوم بعينه او لا لان الثاني عنده ليس هو عين الاول ايضا وانه انما ذهب الى اعدام بالمرّة فيما يكون له اجزاء خارجية على ما هو المتبادر من استدلاله لافي مطلق الموجود في الورد السالك في عليهم من انه يلزمهم ان يقولوا باعدام جميع ما سوى الله وهو مخالف لقوله لظاهر قوله تعالى ونفخ في الصور فصعق من في السموات ومن في الارض الا من شاء الله انتهى ليس بشئ ادلا معنى لقبول الآية الاولى ورد الثانية ثم ان المستثنى في هذه الآية الثانية انما هو بعض الارواح العلية التي ليست لها اجزاء خارجية على ان لهم ان يقولوا انها مثل ما يقول الجمهور وادان في كلامهم ان ما عدا

الله بعدم بالكلية ثم يوجد مع ان المستثنى في هذه الآية واراد على قوله تعالى كل شيء هالك الا باني معنى كان الهلاك قاهر جواب الجمهور فهو جوابهم ايضا (قوله واجيب بان هلاك الشيء خروجه انتهى) وبما احتج به هذا البعض ايضا على مدعى اجماع الصحابة وقوله تعالى كل من عليها فان واجيب عن الاجماع بان الظاهر ان الصحابة لم يخوضوا في كيفية فناء العالم وعن الآية بان الفناء عرفا هو الخروج عن الصفات المطلوبة منه وهو يحصل بتفريق الاجزاء وان بقيت دلالاته على الصانع (قوله فالتفريق اهلا للكل) اي الاجسام والاجزاء لخروجها عن صفتها المطلوبة منها وهو الانضمام في الثانية والخواص والا ثار في الاولى هذا واما ما قاله الامام حجة الاسلام في الاحياء الممكن في حد ذاته هالك دائما لانه يهلك ويذل على ذلك ايمان الجملة الاشعية الدالة على الاستمرار وفي مشكاة العارفين ترقى العارفون من حضيض المجاز الى ذروة الحقيقة فرأوا بعين البصيرة ان ليس في الوجود الا الله وان كل شيء هالك دائما لانه يصير هالكا في وقت من الاوقات بل هو هالك ازلا وبدا انتهى فبني على ما قاله السادة الصوفية من ان الممكنات ما شئت رايحة الوجود وقطوعا للوجود انبسط على الهياكل فظهرت الاشياء بالوجود على ما شاهدوا هذا الحال بعين بصيرتهم مما هو خارج عن طور العقل والنظر ولا شك ان مثل هذا لا يكون جوابا عن هذا المذهب كما زعمه في شرح المقاصد وتبعه الناظرون ههنا والحق ان التوجيه المذكور في الآية الكريمة جامع لكل من المذهبين فليس في الآية الكريمة حيز دليل لاحد الطرفين وان لهذا التوجيه مقاما غير هذا المقام كما لا يخفى على اولى الافهام وبالجمله فالهلاك ههنا على مشرب المتكلمين اما عبارة عن الاعدام كما ذهب اليه طائفة واما عبارة عن الخروج عن صفاته المطلوبة كما ذهب اليه الجمهور ففي هذه الآية دليل لكل من الفريقين وان لم يكن الامر مقطوعا به ولذا قال صاحب المواقف والحق التوقف في ذلك اذ لم ينتهض دليل على واحد منهما بخصوصه لانقياد لاثباتها هذا فان قيل يحتمل ان يتولد من الجزء الاصلي للمأ كولد نقطة يتولد منها شخص آخر فعلى هذا اجزاء المولود اما ان تعاد مع الكل او مع المأ كولد والالم يكن الاخر معاد بجميع اجزائه ويلزم ايضا ان لا يكون المولود معادا (قوله لعل الله يحفظه) يعني يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية للمأ كولد من ان تكون جزأ بدن آخر فيجوز ان تكون حينئذ مأ كولة وعلى تقدير كونها مأ كولة لا تكون من الاجزاء الاصلية للبدن الاخر فضلا عن ان تكون نقطة يتولد منها شخص آخر هذا هو الظاهر من سوق كلامه وقال المولى حسن جلي في حواشي شرح المواقف وقد يقال ولولم تولد المولود من الاجزاء الاصلية للمأ كولد فلا دليل قطعي على كونها اجزاء اصلية للمولود محسورة معه لجواز ان تكون اجزاء الاصلية الاجزاء الترابية التي ينشرها الملك على الجرم المتوحي



كما ورد في الصحيح انتهى وقد قبلوه ههنا وفيه ان الاجزاء الترابية المنشورة فقط كيف  
تكون اجزاء اصلية للانسان مع ان كونه مركبا من العناصر مما يشهد به العقل  
كما اتفق العقلاء عليه وتشهده بالاثبات الواردة في خلق آدم عليه السلام فالاحتمال  
المذكور مما لم يقم عليه دليل واما ما قيل في الجواب ايضا من انه يجوز ان تكون  
الاجزاء الاصلية التي هي الانسان في الحقيقة بقضها الملك باذن الله تعالى عند  
حضور الموت فلا يتعلق بها الاكل ولا يختلط بالتراب ولا يحصل منها الثمار والنبات  
والحبوب فقد رد ايضا بانه مجرد احتمال لم يقم عليه شاهد بل يخالف لقوله تعالى قال  
من يحيي العظام وهي رميم قل يحياها الذي انشاها اول مرة الآية فانه صريح في ان  
المحسورة هي الاجزاء الرمية المخلوطة بالتراب ويؤيده ما في سبب نزول هذه الآية  
من ان ابي بن خلف خافم النبي عليه السلام واتاه بعظم وقدر من بلى فقتله بيده فقال  
يا محمد اترى الله تعالى يحيي هذا بعد ما رم فقال نعم يبعثك الله ويدخلك النار هذا لكن  
الانصاف ان الآية المذكورة لا تدل قطعا على ان العظام الحية اجزاء اصلية وكذا  
القصة في سبب نزولها فلم لا يجوز ان تكون هذه العظام اجزاء فضلية للبدن احياها  
الله تعالى في الآخرة لكونها مشاركة للاجزاء الاصلية في الكسب والاكتساب  
وكذا القصة المذكورة ايضا فالجواب المذكور ليس يبعد كل البعد وان زعموه ولذا  
ادرجناه في تقرير جواب المحشى بقولنا فيجوز ان لا تكون مأكولة فتعطن (قوله  
والفساد في الوقوع لا في الجواز) لان الخصم في مقام الاستدلال على امتناع اعادة  
المعدوم فلا يفيد الاحتمال العقلي بقوله لو اكل انسان انسانا انتهى ولك ان تقول  
الفساد في وقوع هذا الاحتمال اذ يلزم منه عدم اعادة الاكل او الماء كقول فيلزم منه  
امتناع الاعادة لا في جواز هذا الاحتمال مع جواز حفظ الله تعالى الاجزاء الاصلية من  
ان تكون مأكولة حيث لا يلزم منه عدم اعادة الاكل او الماء كقول ولا امتناع الاعادة  
ايضا هذا (قوله قيل ذلك بالانتفاخ) يعني ان الصور المذكورة لا تستلزم تغير البدن  
بالكلية حتى يلزم التناسخ المحال كما هو مقصود المعارض بل التغيرات في الصور  
المذكورة بطريق الانتفاخ فتكون الاجزاء الاصلية للبدن متحدة فلا يلزم التناسخ  
المحال ولا اعادة المعدوم بعينه فيما سواه كانت مستحيلة او لا والمستند ظاهر من كلامه  
فافهم (قوله لان العذاب للروح المتعلق به) لانه المدرك للذة والالم سواء كان جسما  
لطيفا ساريا في البدن مزيانا الماء في الورد على ما هو المشهور من النظام وقد عزاه  
الشارح الى جهور المتكلمين او جوهر مجردا في ذاته متعلقا بالبدن تعلق التدبير  
والتصرف وهو اختيار المحققين من الحكماء والمتكلمين واما اذا كان عبارة عن  
الهيكل المحسوس والاجزاء الاصلية على ما هو المختار عند كثير من المتكلمين فلا يتم  
هذا الجواب الا ان يقال على تقرير ان يكون الالم للاجزاء سواء كانت لاجل كونها

روح او لا يجوز ان يحفظ الله تعالى الاجزاء الزائدة من التعذيب واعترض على هذا  
الجواب بانه خروج عن قانون التوجيه لان كلام القائل منع لزوم التناسخ ولزوم  
اعادة المعدوم بعينه كما اشترنا اليه وقوله والالزم تعذيبه انتهى سند للمنع ومقابلة المنع  
بالمنع غير مقيدة الا ان يقرر كلام القائل استدلالا لا لامعا والالزم تعذيبه انتهى في صورة  
الاستدلال فيجوز منعه والامر في مثل هذا بين والتزاع في مثله لا يجدي كثير نفع  
(قوله حاصل الجواب) يعني ان حاصل الجواب منع لزوم التناسخ في الصور المذكورة  
بسند ان التناسخ مغايرة للبدن بحسب الاجزاء الاصلية والتغاير في الصور  
المذكورة ليس بحسب الاجزاء الاصلية اذ قد عرفت ان الله تعالى يحفظ الاجزاء  
الاصلية من ان تكون جزءا اصليا لبدن آخر بل التغيرات ههنا انما هي في الهيئة  
والتركيب وذلك ليس من التناسخ في شيء الا يرى ان الشخص يتبدل من اول عمره الى  
آخره ولا تناسخ ههنا (قوله فيعتراض بان قوله تعالى انتهى) يعني ان كون حاصل  
الجواب المذكور منع التغيرات بسند ان الثاني مخلوق من اجزاء البدن الاول مخالف  
لقوله تعالى كما انضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها لانهما تدل قطعا على تغاير  
الجلودين مع اتحاد اجزاء الجلدين وانما التغيرات في الهيئة والتركيب في الجلدين  
فلواقضى كون الثاني مخلوقا من اجزاء البدن الاول كونه عين الاول كما اشار اليه  
المتوهم لزم ان تكون الجلود الثانية عين الاولى لا اتحاد اجزاء ثمة مع ان التغيرات ههنا  
قطعي كادل عليه النص فخصايل الاعتراض ابطال السند وابطال ما هو متفرع  
عليه اعني قوله فيكون عين الاول والافلو قرر الاعتراض منه المخرج عن قانون  
التوجيه ثم انه لا يساعد ايضا قوله وانت خير بان دعوى انتهى فتعطن (قوله وانت  
خير بان دعوى اتحاد الاجزاء) يعني ان ما يدعيه المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين  
حيث قال مع اتحاد اجزاء ثمة ما غير مسبوقة لم لا يجوز ان تكون اجزاء الجلد الثاني غير  
اجزاء الجلد الاول نقل عنه ولعل المدعي يخفى دعواه على ان مغايرة اجزاء الثاني  
للاول تستلزم التعذيب بلا معصية وقد عرفت جوابه انتهى والظاهر ان مراد  
المعارض من اتحاد اجزاء الجلدين اتحاد الاجزاء الاصلية للجلدين لانه في صدور  
المتوهم بان الثاني لما كان مخلوقا من اجزاء الاصلية للبدن الاول كان عين الاول  
فاورد عليه بان الجلد الثاني مخلوق من اجزاء الاصلية للجلد الاول فيكون عين  
الاول مع التغيرات بينهما كما هو مقتضى النص اعني قوله جلودا غيرها فحينئذ يرد عليه  
انا لان سلم اتحاد اجزاء الجلدين الاصلية وانما اللازم مما ذكره المتوهم اتحاد الاجزاء  
الاصلية للبدن سواء كانت في الجلدين او في غيرهما فاندفع ما قيل يرد عليه ان منع  
اتحاد اجزاء الجلدين ميل الى التناسخ ورجوع عن طريق الحق لان المراد بالاجزاء  
في كلام المعارض الاجزاء الاصلية انتهى ووجه الاندفاع ظاهر هذا واقول والذي



يظهر من قوله المتوهم فيكون عين الاول ان البدن الثاني عين الاول سواء كان في الجلد او في غيره والا فلا يصح منع التعاير فالمعترض انما ادعى اتحاد الجلد في الاجزاء لا لزامه ورده لانه ادعاه برأيه ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ويحتمل ان يكون اشارة الى انه ان كان مراد المتوهم من قوله فيكون عين الاول عين الاول بحسب الاجزاء الاصلية فلا يرد عليه الاعتراض المذكور وان كان مراده عين الاول مطلقا جلد او غيره فيرد عليه الاعتراض لكن دعوى اتحاد اجزاء الجلد لا بد لها من دليل بل اللازم هنا اتحاد الاجزاء الاصلية للبدن فالاعتراض المذكور بقوله وانت خبير انتهى راجع الى كلام المتوهم لا الى المعترض فعلى هذا يحتمل ايضا ان يكون المراد من قوله دعوى اتحاد الاجزاء اتحاد جميع اجزاء البدن مطلقا على ما هو المتبادر من كلام المتوهم فيكون اعتراضا آخر عليه بدل الاعتراض المذكور واشارة الى منشأه ولكونه في صورة القطع او رده هذا المنع عليه ولعل قوله فتأمل اشارة الى جميع ما ذكرناه هكذا ينبغي ان يفهم هذا المقام (قوله وقيل بل يجعل الحسنات انتهى) بناء على ما تقرر في اصول الفقه من ان للاعراض حكم الجواهر ولذا صرحوا بانقباله بسببية الوقت تدريجيا ومرة لانه مخالف لما ورد في الحديث من ان كتب الاعمال هي التي توزن ولانه مخالف لحديث البطاقة والسجلات كما في الترمذي وغيره ولان فيه انقلاب الاعراض جواهر وهو مخالف للعقل وقد يقال في دفعه ان المراد بالجعل المذكور ان يخلق الله تعالى في مقابلة الحسنات اجساما نورانية وفي مقابلة السيئات اجساما ظلمانية لا انقلاب لكنه بعيد والحق وقوع الكيفيتين لان المعاني تظهر بالصورة في يوم القيامة كظهور العلم بصورة اللب في عالم الخيال والذين بصورة القيد وعليه السادة قدس سرهم (قال الشارح وعلى تقدير تسليم انتهى) هذا هو المرضي عند الشارح لكن في بعض افعاله تعالى صرح به في شرح المقاصد (قوله والاصح انه غيره) اختلف فيه هل هو الكوثر او غيره يدل على الاول ما ورد في اثناء حديث طويل من ان الكوثر نهر في الجنة وعذبه ربي فيه خير كثير منه حوضي ترد عليه امتي ولذا ورد في بعض الكتب والحوض في الجنة حق وفسره بالكوثر وقال البيضاوي الكوثر نهر في الجنة وقيل حوض فيها قال الى وجود الحوض فيها وعم الكوثر من النهر والحوض اذا الاول مستلزم للثاني بمقتضى الحديث السابق ويدل على الثاني ما سبقه المحشي من الحديث والظاهر ان الحوض المسمى بهما الثابت بالشهرة او التواتر على ما قيل هو الثاني ولذا مال اليه المحشي ولا نزاع في وجود حوض في الجنة حاصل من الكوثر بل النزاع في حوض الموقف هذا وقال القرطبي الحوض حوضان حوض قبل الصراط وقبل الميزان على الاصح فان الناس يحرجون من قبورهم عظاما فيردونه قبلهما والثاني في الجنة وكلاهما يسمى كوثر اهذا في دفع النزاع والظاهر ان كلام الشارح

مبني عليه وقيل نقلا عن تفسير الزاهدي وورد في الاخبار ان الكوثر حوض على ظهر الملك يأتي به فاذا دخل في الجنة يأتي به فعلى هذا يرتفع النزاع ايضا (قوله ويجوز ان يكون له انتهى) دفع لما يمكن ان يقال ان الحوض اذا كان في الموقف او في الجنة على اختلاف (ثم ان لا يشرب منه بعد الشرب الاول اذا الشرب للظما ولم يبق ذلك مع ان الله تعالى مدح انها الجنة وحياتها ولذا انها وذلك يقتضي ان يكونوا شاربين في اكثر الاوقات وحاصل الدفع ظاهر (قوله ويجوز ان لا يشرب انتهى) دفع لما يمكن ان يقال من ان الحوض اذا كان في الموقف على المختار وكان الواردون عليه شاربين منه الامن ارتد والعياذ بالله كما في الاحاديث ثم دخل الفسقة منهم النار يلزم ان لا يظموا ويقتضي هذا الحديث الظما لازم لتعذيبهم بالنار وحاصل دفعه اولاً يجوز ان لا يشرب منه الفسقة من الامة كالمرتدين وهذا قريب الى العقل ولذا قدمه لكنه مخالف لما في الاحاديث الصحيحة من ان الممنوعين عن الحوض في الموقف ليسوا بالمرتدين وثانياً بان التسليم بان الظما لازم لتعذيبهم بالنار فاذا شربوا ثم دخلوا النار بفسقهم يكون عذابهم فيها بما عدا الظما وهذا وان كان بعيدا عند العقل لكنه غير مستبعد في قدرة الله تعالى وقيل الشرب للفسقة يكون بعد نجاتهم من النار وهذا قريب الى الوجه الاول وجع بين الروايات لكن لا بد له من سند (قال الشارح وسكت عن ذكر الحساب) لان الكتاب من احوال المحاسبة فاكثري بذكره وكذا من احوالها ايضا نظائر الكتب والسؤال وقد صرح به المصنف ايضا وشهادة الشهود العشرة الاليسنة والايدي والارجل والسمع والابصار والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام كل ذلك ثابت بالنصوص ومنها تغير الالوان يوم تبيض وجوه وتسود وجوه ومنها المناجاة بالسعادة والشقاوة والحكمة في هذه المحاسبة واهوالها مع ان المحاسب خبير والناقد بصير ظهور مراتب ارباب الكمال وفصاحيح اصحاب النقصان على رؤس الاشهاد زيادة في لذات هؤلاء ومسراتهم وآلام اولئك واحزانهم ثم في هذا ترغيب في الحسنات وزجر عن السيئات وهل يظهر اثر هذه الاحوال في الاتي بالاولياء وسائر الصالحين فيه تردد والظاهر السلامة تنزل عليهم الملائكة الاتخافوا ولا تحزنوا الا ان اولياء الله لا خوف عليهم ولا هم يحزنون وقيل ان خوف الاكابر خوف اجلال واعظام وان كانوا آمنين من الفرع وبه يحصل الجمع بين الايات والاحاديث المتعارضة (قوله وما روي من الصحابة مع قوله فوجهه ان الطلب انتهى) نقل عنه فيجوز ان يكون الميزان بين الحوض والصراط فطلبه عليه السلام بان يطلب الاول في الحوض ثم في الميزان ثم في الصراط او بان يطلب في الصراط ثم في الميزان ثم في الحوض وفي ذكره عليه السلام هذا الطريق الثاني اشارة الى ان الصراط اقوى المطان وان الاحتياج اليه عليه السلام فيه اكثر فالطلب فيه اولى واجد وانتهى يعني



انه لا منافاة بين المشهور وبين ما نقل عن صاحب الخبر الموقر عليه السلام لان الامر بطلبه عليه السلام في الصراط الاول ثم في الميزان ثم في الخوض ليس لكون الصراط اقدم على الباقي على خلاف المشهور بل لكون الامر بالطلب لاحتياجهم اليه عليه السلام اشد الاحتياج ولا شك ان احتياجهم الى النبي عليه السلام في الصراط اقوى واشد فالطلب فيه اوفر ولذا امر بطلبه هناك اولا ثم اذا لم يوجد فيه بقي الباقي ومحصوله ان كثيرا منهم لا يحتاج اليه عليه السلام في الخوض والميزان فلا يطلبه فيهما ويحتاج اليه في الصراط لكون حاله اشد فاذا لم يجد هناك فليزم عليه الرجوع في الميزان او في الخوض للاشتغال منه وهذا هو محصول الحديث المذكور فلا مخالفة بينه وبين المشهور واما من احتج اليه اولا فيطلبه في الخوض فان وجد فيه فيها والاقى الصراط ثم في الميزان وهذا معنى الاستئناف من كل طرف وتحقيقه ان المحتاج اليه عليه السلام لا يمكن ان يتجاوز الصراط بدونه لكن له ان يجول في الميزان الثلاث لطلبه ولكون الصراط اقوى الميزان قدمه لالكونه متقدما في نفس الامر ولهذا اندفع ما قيل من ان الاستئناف من كل طرف وان جاز عقلا لكن التركيب بأي عنه اذ لا يحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتأخر فاطلبوا في الموقف المتقدم بل الاحسن ان يقال فان لم تجدوا في الموقف المتقدم فاطلبوا في الموقف المتأخر ووجه الاندفاع انه يحسن الامر بالطلب في الموقف المتأخر اذا كان الطلب فيه اجدر كما اشار اليه المحشي لكن لا يتم ذلك الا بما قررنا آتيا ثم اقول لما كان جولا في المحتاج اليه عليه السلام في الميدان بدون الاذن بعيدا وكان هذا يقتضي ان يكون الترتيب المذكور في الحديث على ظاهره سلمه وقال على انه (قال السارح العلامة تمسك المتكروين بالجنة انتهى) اقول ههنا مقامان بيان ثبوت الجنة والنار مطلقا وبيان ثبوتهم مالا في الدنيا بل في الآخرة والمراد ههنا هو الاول واما الثاني ففي قول المصنف موجودتان فالظاهر ان التمسك المذكور انما هو للفلاسفة الذين يتقنون ثبوتهم مطلقا وان ذكر في المواضع وغيره ان التمسك المذكور لبعض المعتزلة وهو عباد الصميري الا ان يوافقهم في ثبوت ثبوتهم مطلقا فيكون تمسكه ايضا والظاهر من طور السارح انه جعله تمسكا لنفي الثبوت مطلقا وهو الذي يقتضيه جوابه ايضا واما ما اشار اليه في شرح المقاصد حيث قال فان قلت هذا الدليل لا يطبق بالافاكتين بوجود الجنة والنار يوم العرض والجزء لانه على تقدير تمامه يتبقى وجودهما مطلقا قلت ممنوع بل يكون ذلك بافتاء هذا العالم بالكلية وايضا في عالم آخر فيه الجنة والنار وغيرهما من النسيان وسائر العناصر من غير لزوم ترق والتمتع وسائر المحالات انتهى فيستفاد من هذا انه جعله لكلا الفريقين اعني الفلاسفة وبعض المعتزلة فحقه ما فيه لانه قد اوجب هناك اولا كما ههنا بانها مبنية على اصول فلسفية غير مسلمة عندنا

كاستحالة الخلاء واستناع الخرق والالتئام ونفي القادر المختار الذي بقدرته وارادته تجديد الجهات فكيف يتصور حية اذا فناء هذا العالم بالكلية وايضا في عالم آخر يدخل فيه الجنة والنار وغيرهما كذا اشار اليه الفاضل المحشي ويمكن ان يقال صراحا في المقاصد توجيه كلام القوم حيث ذكروا في كتبهم هذا التمسك لبعض المعتزلة من ان ذلك البعض اذا تمسك بهذه الاينية على جميع اصول الفلسفة غاية انه يقول ان العالم مادام على هذه الحالة من كونه كرى الشكل لا يمكن وجود الجنة والنار فيه للزوم اللوازم التي ذكرها لان يفتى بالكلية ويخلق عالم آخر يسع الجنة والنار ومن البين انه على هذا يكون تمسك البعض المعتزلة ولا يقتضي اتمام بانه على جميع اصول الفلسفة فلا يرد ما ذكره المحشي على السارح والحق ان هذا التمسك يمكن ان يكون لبعض المعتزلة كما قررناه وهو ظاهر كلام المواقف وغيره كما نصه السارح في شرح المقاصد وان لم يرتضه الشريف ومن تبعه لكن الظاهر من سياق كلام السارح ههنا كونه تمسكا للفلاسفة كما اشارنا اليه ههنا ان السارح ترك وجه الاستحالة في قوله وهو محال لظهوره لانه اذا كان عرض الجنة مثل عرض السموات والارض فكيف يساعدها عالم العناصر اذ يلزم ايراد الكبير في الصغير من غير التوسيع والتضييق وهو محال بداهة وان تكلم عليه الصوفية فلا حاجة الى ما ذكره في وجه الاستحالة من انه قول بالتساميح لان النقص تعلقت بايدان موجودة في العناصر بعد ان فارقت ابدا فيهما وانتم لا تقولون به انتهى مع ان هذا بعيد عن سياق الدعوى قطعاً وقوله في بيان الشق الثاني والثالث مستلزم بل هو ان الخرق والالتئام وجهه ظاهر اما في الثاني فلان الجنة والنار لا يبدان توجد فيهما الاشياء المتكونة والفاسدة وذلك لا يكون الا بالخرق والالتئام واما في الثالث فلانه لا بد ان تحشم الاجساد من هذا العالم الى ذلك العالم الآخر الذي فيه الجنة والنار حتى يدخلوا الى احدهما وذلك يستلزم جواز الخرق والالتئام قطعاً فلذا جمع السارح الوجهين فيما يلزم عليهم فلا حاجة الى ما ذكره في بيان الاستحالة فيه من ان الملك بسيط وشكله الكرة ولو وجد عالم آخر لم يكن كريا ايضا فيعرض بينهما خلاء وهو محال انتهى ويؤيد ما قررناه في توجيه كلام السارح ان صاحب المواقف جمع الثاني والثالث في جواب واحد وان ذكر وجهين مستقلين في بيان الاستحالة كما نقلناه وبهذا اندفع ما توهم بعض الافاضل من ان وجه الاستحالة في الثالث ليس لزوم الخرق والالتئام كما ذكره السارح بل عرض الخلاء بين العالمين حيث قد كذا كروا انتهى وقد طالع المصباح لدى العيني (قال المصنف مخلوقتان انتهى) قال في شرح المقاصد لم يرد نص صريح في تعيين مكانهما والا كثرون ان الجنة فوق السموات السبع و تحت العرش لقوله تعالى عند سدرة المنتهى عندها الجنة المورق ولقوله عليه السلام سقف الجنة عرش الرحمن والنار تحت الارضين السبع والحق



تفويض ذلك الى العليم الخبير انتهى وانما كان ما ذكره حقا لان قوله تعالى عندها  
جنة المأوى لا يقتضي ان تكون كل الجنان عند السدرة كما هو المدعى لان جنة المأوى  
بعض الجنان ولو سلم انها عبارة عن الكل فكون الكل عند السدرة لا يقتضي كون  
كل جزء منه عندها كذا قيل لكن فيه ما فيه وانما الحديث قائم على عين سقفة الجنة  
لا تحتها فيجوز ان يكون تحتها عالم الدنيا والارض هذا الذي عند الاكابر ان القلعة  
الثامن اعني الكرسي ارض الجنة وعرضها وعرض عرش الرحمن سقفة وهذا مقتضى  
النصوص ايضا كما سبق ومقر الكرسي اعني السموات السبع والارض يكون محل  
جهنم بجميع درجاتها على ان السموات السبع من عالم الكون والفساد عندهم  
بخلاف العرش والكرسي فتخرب السموات السبع والارض في يوم القيامة وينقلب  
محلها الى جهنم فتكون النار تحت الجنة يعادل هو آؤها بحرارة النار التي تحتها  
ولا يقطع اكلها كل حين باذن ربها كما ان بعض الملوك يعمر بستانا ويلقي تحته  
نارا فلا يقطع ثمراته صيفا وشتاء وهذا هو الذي تؤيده النصوص وقريب الى التحقيق  
والله اعلم وقال السيوطي في شرح الثقبية ونعتقد ان الجنة في السماء وقيل في الارض  
وقيل بالوقف والذي اخترته هو المفهوم من سياق القرءان والحديث كقوله تعالى  
في قصة آدم قلنا اهبطوا منها جميعا وفي الصحيح سلوا الله الفردوس فانه اعلى الجنة  
وفوقه عرش الرحمن ومنه تفجر انهار الجنة ثم قال وتقف عن النار فلم يثبت عندي  
حديث اعتمد في ذلك انتهى اقول الاحاديث النبوية وان لم تصح بتعيين محل النار  
لكنها تؤيد ما اثرنا اليه ان نسمع قبول العقل اياه والعلم عند الله تعالى واما ما قيل من  
ان الظاهر ان الجنة ظهور رجال الخلق والنار ظهور رجالاته في اي محل كان الا يرى  
ان المصلوب في الهواء والماء كويل في البطون معذب بالنار او منم بالجنة انما هو مثل  
هذا لا يقتضي تعيين المحل وكفى بك حجة ما روى انه عليه السلام صلى صلاة الخسوف  
فقالوا يا رسول الله اننا في الصلاة تناولت شيئا ثم تأخرت فقال اني رايت الجنة  
فتناولت منها عقودا ولواخذته لا كلمت منه ما بقي الدنيا ورايت النار فلم اركل يوم  
منظر افطع انتهى فبعد ما اولادناهم لا يعترفون بذلك الظهور بل النزاع بينهم انما هو  
في تعيين الامكنة واما ثانيا فلانه اشبه بكلام الصوفية مع عدم موافقة لهم  
كما حققنا انما كلامهم واما ثالثا فلان ما ذكره من التنظير انما هو في تعميم القبر  
وتعذيبه وذلك انما هو بما يعلمه الله تعالى ويريد على ما هو المذهب لا يتم الجنة ونعم  
النار على ما سبق واما رابعا فلان ما ذكره من الحديث انما هو في التصوير والتخييل  
كما ورد في الصحيح حيث قال عليه السلام مثلت لي الجنة والنار في عرض هذا الخائط  
الحديث وليس النزاع فيه ههنا وبالجمل فساد هذا الكلام غنى عن البيان (قوله  
والقول اه) رد على ما قيل من انه كان بستانا في ارض فلسطين وفلسطين بالواو والياء

وقد تسمى فلسطين حينئذ يكون الاعراب بالحركات على النون وعلى كل تقدير بكسر  
الفاء وقد تفتح كورة اي ناحية بالشام او قرية بالعراق او كان بين فارس وكرمان  
خلق الله تعالى امتحانا لآدم عليه السلام وفي النهاية فلسطين بكسر الفاء وفتح اللام  
الكورة المعروفة فيما بين الاردن وديار مصر وام بلادها بيت المقدس هذا قال في شرح  
المقاصد وحملها على بستان من بساتين الدنيا يجري مجرى التلاعب بالدين والمرامعة  
لاجماع المسلمين انتهى فلا حاجة الى ابطال مثل هذا القول الى الاستدلال بالقرءان  
كما يتوهم لانه فتح لباب الرين والندم فليتهم (قوله ويرد عليه انه يحتمل انتهى) وايضا  
يجوز ان يكون المراد من الهبوط ما هو بحسب المرتبة كما في قوله تعالى اهبطوا  
مصرافا انه امر بتبديل الادنى الى الاعلى على ما هو مستول بنى امر آيل من موسى  
عليه السلام فلم لا يجوز ان يكون المراد من الهبوط في قوله تعالى قلنا اهبطوا منها  
كذلك على ما هو مستول لسان حال آدم وحواء حيث اكلا من الشجرة التي هي من  
خصائص الزراعة بالمشقة فلا يلزم ان يكون ذلك البستان في مكان مرتفع فلا يزدده  
قوله تعالى قلنا اهبطوا انتهى فلا بد ان يراجع في رد القول المذكور الى المخالفة للاجماع  
(قوله اي تخلفها لاجلهم) اشار بهذا الى توجيه المعارضة التي نقلها الشارح يعنى  
ان الظاهر ان جعل تامة بمعنى الخلق واللام في الذين للاجل فاما في تخلف تلك  
الاشرة في المستقبل على ما هو مقتضى الصيغة لاجل الذين لا يريدون انتهى  
فلا تكون موجودة الآن ويرد عليه ان الظاهر من السوق ان الجعل ههنا بمعنى  
التخصيص او التملك سيما وقد جعل قوله نجعلها على قوله تلك الدار الآخرة وقد تقرر  
ان ثبوت الشيء للشيء فرع ثبوت المثبت له فلا تكون الآية حجة لهم (قوله فان قلت  
يحتمل انتهى) دفع للمعارضة من طرف القائلين بوجودها الآن يعنى ان ما ذكرتم  
انما يتم ان لو كان الجعل تاما بمعنى الخلق واللام للاجل لكن يحتمل ان يكون الجعل  
بمعنى التصيير المتعدي الى مفعولين ويكون قوله تعالى للذين مفعولا ثانيا لنجعل  
ويكون المعنى نجعل الجنة ونصيرها كائنة لهم في المستقبل فغير الحاصل يعنى ما يدل  
من الآية على عدم حصولها حينئذ الآن جعل الجنة وتصيرها كائنة لهم لا  
ان نفس الجنة غير موجودة الآن فلا تكون الآية حجة لهم وفي بعض النسخ بدل قوله  
فغير الحاصل جعلها انتهى فيصير الحاصل نجعلها كائنة لهم لانفسها والمآل واحد  
لكن الظاهر هي النسخة الاولى ولعل الثانية تغيير من الناسخ فافهم (قوله قلت يمكن  
ان يقال انتهى) يعنى ان المنع المذكور وان دفع المعارضة المذكورة بحسب الظاهر  
لكن يمكن ان يقال في دفعه المتبادر من جعل الدار لزيد تمكينه من التمكن فيها  
اذا الظاهر ان الجعل لا بد له من جاعل يمكن الجعول له للمجعول حتى يحصل له التمكن  
منها وهذا ظاهر في الآية المذكورة حينئذ وهذا المعنى اعني التمكين من التمكن فيها



لازم لوجود الجنة لا يفارقه من وقت خلقها لان الله تعالى انما خلق الجنة لاجل عباده فلو كانت الجنة مخلوقة الآن يلزم ان يوجد تمكين الله تعالى ايضا والالكان خلقه عبدا تعالى عن ذلك حيث عبر عن ذلك التمكن بصيغة المضارع التي دلت على الاستقبال دل ايضا على ان الجنة غير موجودة الآن فينبغي ان تكون الآية حجة لهم في صورة كون الجعل بمعنى التصيير ايضا وهذا يدفع ما زعمه المحشي المدقق والباقون من ان لزوم التمكين للوجود ممنوع لم لا يجوز ان توجد الجنة الآن ولم يمكن احد فيها الآن بل يمكن فيها فيما سيحيى انتهى وظاهر ان ما قاله بعض الافاضل في سند المنع من ان هذا الجعل انما يتحقق في الآخرة ولو سلم اصرار لازم ما بوعده الحق في غاية السقوط نعم لو قيل ان التمكين انما يكون بالقوة القريبة الى الفعل والظاهر ان ذلك انما يكون في الآخرة فلم لا يجوز ان تكون الجنة موجودة الآن والتمكين المذكور في الآخرة قبل دخولها لا يمكن ذلك لكنه بالنظر الى علام الغيوب بعيد فالحق ان ما افاده المحشي على ما حققناه في غاية الرزانة (قوله واما الحمل على التمكين انتهى) يعني لا يقال نحن نحمل الجعل المذكور على التمكين بالفعل والتمكين من التمكين فيبار ان كان لازما لوجود الجنة غير منفك عنه وكان مقتضى لوجودها في الآخرة كما كان التمكين كذلك على ما هو مقتضى الصيغة لكن التمكين بالفعل غير لازم لوجودها فلم لا يجوز ان يكون التمكين بالفعل في الآخرة على ما هو مقتضى الصيغة وتكون الجنة موجودة الآن لاننا نقول ذلك الحمل خلاف الظاهر المتبادر جدا اذا المتبادر من قولك جعلت الدار لزيد تمكينه من التمكين فيها لاجل زيد متمكنا فيها هذا ولا يخفى على من له ادق مسكة ان التوجيه المذكور في غاية السقوط اذا الجعل في الآية متعد الى مفعولين والصيغة صيغة المعلوم فكيف يحمل على معنى التمكين الذي هو اما لازم او يكون المعنى حينئذ على صيغة المجهول الا ان يكون مراده الحمل على التمكين واريد التمكين بالفعل لكنه عدل عن الظاهر جدا مع ان عدم المقارعة المذكورة في غاية الخفاء لان التمكين متحقق في وقت خلق الجنة على ما حققناه سابقا سواء كانت مخلوقة الآن او في الآخرة مع عدم التمكين بالفعل قطعا لان ذلك انما يكون وقت الدخول والجنة لا بد ان تكون موجودة قبله ولو في الآخرة فالحق ان التوجيه المذكور اضعف من اصله اعني قوله فان قلت يحتمل انتهى فافهم (قال الشارح قالوا لو كانت انتهى) عزاه في المواقف الى ابى هاشم والظاهر ان مرادهم تخصيص قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه الى افناء ما في الدنيا وهو الذي كان قبيل النفخة على ما خصصه به بعض ائمة التفسير فيندفع عنه حينئذ ايراد المحشي والافلواقي نظم الآية على ما هو الظاهر منها من ان كل شيء هالك الا وجهه دنيا وآخرة لا يتم بها الاستدلال على مطلوبهم وهذا هو الباعث لما اورده المحشي ههنا (قوله ويرد على هذا الاستدلال انتهى) اي يرد على استدلالهم المذكور

انه مشترك الالزام بين القائلين بوجودها الآن وبين المنكرين لوجودها الآن اذا المراد بالشئ هو الموجود المطلق سواء كان الآن او في الآخرة فلو خلقت الجنة في الآخرة كما زعمتم لكان منافيا ايضا لقوله تعالى اكها دآ ثم وحاصله ان دليلكم هذا جار في عدم وجودها ايضا في الآخرة مع تخلف حكم مدعاكم عنه وما هو شأنه كذا فهو باطل فاهو جوابكم اما بحمل الدوام في قوله تعالى اكها دآ ثم على الدوام التجددى او بتخصيص قوله كل شئ انتهى بما عدا الاكل فهو جواب عنه ايضا فنحن نحمل ايضا الدوام على الدوام التجددى او تخصص قوله تعالى كل شئ بما عدا الاكل هذا (قوله لا الوجود وقت النزول انتهى) اي ليس المراد بالشئ في الآية الكريمة الموجود وقت نزولها كما يستفاد من سوق استدلالهم حتى تكون منافية لوجودها الآن لاقتضاها هلاكها في وقت فناء هذا العالم مع ان اكها دآ ثم بقوله تعالى اكها دآ ثم واما ما قيل لعل المراد بالشئ في الآية الموجود في الدنيا فانها دار الفناء دون الموجود في الآخرة فانها دار البقاء فيتم الاستدلال ولا يكون مشترك الالزام انتهى يعني ان الشئ ههنا لما كان محكوما عليه بالهلاك وكانت الدنيا دار الفناء والهلاك تكون الآية مخصصة بالدنيا فيتم الاستدلال بهذه الآية وبقوله تعالى اكها دآ ثم على عدم وجودها الآن كما قرره فقيه ما فيه لاننا لا نسلم ان المراد بالشئ ما هو الموجود في الدنيا اذا ادعى الى ذلك في سوق الآية قطعا لا يرى الى سياقه اعني قوله لا اله الا هو الى سياق قوله له الحكم واليه ترجعون اين زعم عائل انهما مخصصان ايضا بالدنيا ثم انه لو التفت الى مثل هذا التخصيص لخصص ايضا قوله تعالى اكها دآ ثم عن عموم قوله تعالى كل شئ الآية فلا يتم الاستدلال ايضا مع ان الشئ عندهم شامل للموجود والمعدوم وانهم ناقضوا ايضا حيث خصصوا الشئ ههنا بالموجود فالحق ان حكم الآية شامل لما في الدنيا والآخرة وان التناقض بين الايتين مدفوع بما حققه الشارح وبهذا يظهر فساد ما قيل ايضا من ان المعتزلة وان جعلوا المعدوم شيئا ~~يمكن~~ لفظ الشئ ههنا مستعمل بمعنى الموجود اتفاقا اما بطريق الحقيقة او المجاز وعلى كل تقدير فالجنة والبار خارجتان عنه عندهم لكونهما معدومتين عند وجود هذا الكلام منه تعالى انتهى مع انه يستفاد منه ان حكم الهلاك مختص بوقت صدور هذا الكلام منه ولا يخفى ما فيه من الفساد على اهل الرشاد (قوله ومثله قوله تعالى انتهى) يعني كما ان قوله تعالى خلق كل شئ وقوله وهو بكل شئ عليم لا يخص وقتنا دون وقت وزمانا دون زمان فهو تعالى خالق كل شئ دنيا وآخرة وانه عالم كل غيب وشهادة كذلك قوله تعالى كل شئ هالك الا وجهه لا يخص شيئا في زمان فالحق تحت هلاكه في كل اوان (قوله يعني ان المراد انتهى) يعني ان الشارح اراد بما ذكره الدوام التجددى العرفي المجمع عليه لا الحقيقي وهو الذي يتجدد ولا يتقطع في زمان يعتد به بحيث يعتد



في العرف انقطاعا كما في ثمرات الدنيا فانها وان انقطعت في بعض الاوقات لكن لا يعد ذلك انقطاعا في العرف بل يعد دأ ثمة فكذا اكل الجنة وان انقطع وهلاك في بعض الازمان لكن لا يعد ذلك انقضاء فلا ينافي دوامه فلا يلزم التنافي بين الآيتين هذا هو الراجح من كلامه ولا يخفى بعده عن قول الشارح بانه اذا فني منه شيء جني يبدل آخر وهذا لا ينافي في الهلاك لحظة فان المفهوم منه انه لا يرتضى انقطاع ثمرات الجنة في بعض الازمان كما في ثمرات الدنيا بل الانقطاع فيها انما هو في لحظة وليس كذلك في ثمرات الدنيا على ان الامر في نفسه كذلك فان ثمرات الجنة لا تنقطع اصلا ولا كذلك ثمرات الدنيا وقد قال في شرح المقاصد الدوام المجمع عليه هو انه لا انقطاع لبقائهما ولا انتهاء لوجودهما بحيث يقيان على العدم زمانا يعتد به كما في دوام الماء كقول في الدنيا فانه على التجدد والانقضاء قطعاً انتهى فالمفهوم منه موافق لما قررناه من كلامه ههنا ولعل المحشى اشتبه عليه الامر من عموم قوله كما في دوام الماء كقول فقاس دوام اكل الجنة على دوام اكل الدنيا الا ان يقال الدوام العرفي بالنظر الى ثمرات الجنة هو الذي لا ينقطع زمانا وان انقطع آنا ولحظة واما بالنظر الى ثمرات الدنيا فهو الذي يوجد على التتالي والتتابع وان انقطع في بعض الاوقات فالتمثيل انما هو بالنظر الى الوجود على التتابع وهذا متحقق في كليهما وان كان الانقطاع في أحدهما زمانا وفي الآخرة لحظة وسره ان جميع اوقات الجنة كاوقات الصيف في الدنيا فالانقطاع فيها انما يكون لحظة لازمانا كما في الدنيا فافهم هذا فقد غفل عن هذا ناظروا كلامه (قوله ولت ان تقول انتهى) اي ذلك ان تقول في الجواب بدل جواب الشارح المراد بالدوام الدوام الحقيقي وهو عدم طريان العدم عليه اصلا فالمراد حينئذ من دوام الاكل دوام نوعه والمراد من الهلاك في قوله هالك الهلاك بالنظر الى الاشخاص فلا منافاة بين هلاك الاشخاص ودوام نوعها فلا تلزم المناقاة بين الآيتين وانما ترك الشارح هذا الجواب لان الدوام في الاكل فيما اختاره من الجواب مجمع عليه كما صرح به في شرح المقاصد واما الدوام بهذا المعنى فما ذهب اليه الاكثرون الذين لا يجوزون انقطاع الاكل ولو لحظة واما الذين جوزوا ذلك فتحقيقا لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فحملوا الدوام على الدوام التجديدي العرفي الذي لا ينقطع زمانا يعتد به سواء لم ينقطع اصلا وانقطع لكنه لكونه لحظة لا يعتد به فلذا كان الاول اشمل ووافي بظاهر قوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه فلذا اختاره على الثاني ومن لم يفرق بين الجوابين قال في توجيه جواب الشارح يعني ان المراد دوام نوعه في ضمن افراده لا دوام شخصه انتهى وهذا كما ترى ايسر بشيء في توجيه مراده لان الشارح اختار الهلاك في الاكل لحظة فينشد ينقطع النوع فلا يبقى دوامه بالمعنى الذي وجهه فراد الشارح انما هو التوجيه الاول ليس الا لكن يرد على ما اختاره

انه يلزم هلاك خدمة الجنة واهلها ولو لحظة وهذا فاسد ولا وجه لتخصيص هذه الآية بالاكل وعلى ما اشار اليه المحشى يلزم هلاك اشخاص خدمة الجنة مع بقاء نوعها كما في الدنيا ولو خصص حكم هذه الآية بالاخرة كما هو مدعى الخصم لورد ما ذكرناه قطعاً فالحق ان توجيه الآية انما هو بالتوجيه الذي اختاره آخر وهو ان الوجود الامكاني بالنظر الى الوجود الواجبي بمنزلة العدم اي يخص حكمه الى وقت النفع او بلا حظ الاستثناء وقد عرفت ما في الاخيرين فبصير بالعينين (قال الشارح اي لا يطرأ عليهما عدم مستمر) اشار بهذا الى حل الدوام على الدوام التجديدي العرفي كما اختاره اولاً لتحقيق لقوله تعالى كل شيء هالك الا وجهه لكنه التجديدي بقوله على انه لا دلالة انتهى الى ما اضطر اليه آخر اسبقاً على ما حققناه فافهم (قال الشارح وهو قول باطل للكتاب والسنة) فان النصوص شاهدة بدوام هذين الدارين مع النعم والنقم وبقاء اهلها ابد الابدين وليس مراد الجهمية بما ذهبوا اليه انقطاعهما وانقطاع اهلها لحظة لانهم مصرحون بزوال نعم الجنة وفنائها وانقطاع عذاب النار وهلاكها بعد دخول اهلها فيها بما يقتضي قوله تعالى هو الاول والاخر فكيف يجوز تحرير مرادهم بان مذهبهم انما يكون مخالفاً للكتاب والسنة لو لم يكن مرادهم قضاءهما وفناء اهلها لحظة كما زعمه بعض الافاضل وحاشاهم عن ذلك فانهم اتخس الخائن فكيف يحمل على ما هو من النقائص هذا فكما ان هذا القول باطل بالنصوص القاطعة كذلك قول من انكر الخلود فيها بناء على ان آثار القوى الجسمانية متناهية وايضا حرارة الجحيم تقتضي الرطوبة التي هي مادة الحياة على ان دوام الاحراق مع بقاء الحياة خروج عن الانصاف وطور العقل باطل ايضا بالنصوص القاطعة مع انها مبنيّة على القواعد الفلسفية الظاهرة العوار غير مستقيمة عند القائلين بالقادر المختار قال الله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلوداً غيرها ليذوقوا العذاب وبهذا ظهر ان ما قاله بعض الاكابر قدس الله اسرارهم من ان تسرمد العذاب لا يدل عليه دليل قطعي وان اهل النار وان كانوا الذين فيها ابد لكن يتقلب عذابهم بعدمدة مديدة عذوبة ويكونون مستريحين فيها حينئذ فيظهر سر قوله سبقت رجيتي على غضبي كلام مخالف لاجماع الامة ومخالف ايضا لظواهر النصوص سيما لقوله تعالى كلما نضجت جلودهم بدلناهم الآية فانه يدل قطعاً على تسرمد العذاب ولو التفت الى وجوه احتمال التخصيص في هذه الآية وفي غيرها لم يبق الاعتماد على النصوص فالحق انه قدس سره غير مصيب في هذه المسئلة عفا الله عنه وروح ووجه (قوله اي المقصود منه) واللائق بحاله كما يقال هلك الطعام اذا لم يبق صالحا للاكل وان صلح لمنفعة اخرى منها دلالة على وجود الصانع قال الشاعر

وفي كل شيء آية \* تدل على انه واحد



وان لم يقصد ذلك اذ من المعلوم ان ليس مقصود الباري من كل شيء الدلالة عليه  
وان صلح لذلك كما ان مقصود الكاتب مما كتبه ليس الدلالة عليه وان دل على ذلك  
هذا وانت خبير بان المقصود من ثمرات الجنة اكلها فاذا لم يبق صالحا لذلك لم يبق اسم  
الاكل ههنا فلا يصلح هذا توجيه الآية ولذا سلمه فافهم (قوله ان اريد مطلق انتهى)  
حاصله ان اريد به مطلق الكفر سواء كان شركا كصريح او لا فالسحر مندرج فيه  
فلا تصح المقابلة ولو سلم ذلك بحمل التقابل على تقابل العام بالخاص تكون الكائنات  
ثمانية لا تسعة فلا يصح الحصر وما قيل من ان الراوي لم يعين الحصر بل عددها فليس  
بشيء لان التعدد في محل البيان يفيد الحصر وان لم يكن لفظ التسعة في لفظ الراوي  
والاى وان اريد به الشرك في وجوب الوجود او في المعبودية فيخرج السحر عنه لكان  
تبقى اسباب انواع الكفر من اتخاذ الولد والصاحبة والمكان والجهة والجسمية وغير ذلك  
خارجة ههنا فلا يصح الحصر في التسعة ايضا واجيب عنه بان الكفر انما هو العمل  
بالسحر على ما ذكره الشارح في شرح الكشف من انه لا يروى خلافه في كون العمل  
به كفرا واما تعليمه وتعلمه فليس بكفر فيجوز ان يكون المراد بالسحر ههنا تعليمه وتعلمه  
وقد قطع به الجمهور حيث قالوا الصحيح انهم احرمان الا يرى انه وقع في رواية ابى طالب  
المكي ان الكبير تسعة عشر وبينها الى ان قال اربعة في اللسان هي شهادة الزور وقذف  
المحصنة واليمين الغموس والسحر وقد جعل السحر من الكائنات التي في اللسان وما هو  
الاتعليم وتعلمه وانت خبير بان التعليم والتعلم لا يخلو عن العمل ولو سلم فحصل  
اسباب الكفر كفر ايضا ولو سلم فامعنى حل السحر ههنا على التعليم والتعلم اذ المقام  
مقام عد الكائنات المعمولة فاذا كان العمل به كفرا يرد الى ايراد المذكور ولذا قال  
في الحواشي السعدية السحر هو من اولة النفوس الخبيثة لافعال واقوال يترتب  
عليها امور خارقة للعادة ولا يروى خلاف في كون العمل به كفرا وعدة من  
الكائنات مغايرة للاشرار لاني في ذلك لان الكفر اعم والاشراك نوع منه انتهى فقد  
دفع الايراد المذكور بطريق آخر اهون مما ذكره المحجب لكنه لا يسمي ولا يغني عن جوع  
ايضا فالاولى ان يقال الكفر في السحر انما هو في اعتقاد التأثير من الاسباب الخبيثة التي  
فيه واما اذا اعتقد التأثير من الله تعالى وان كان قليا يوجد ذلك فالظاهر انه ليس ذلك  
العمل بكفر وان كان حراما كما في تعليمه وتعلمه واعل المراد من الرواية المذكورة التي  
تقلها المحجب عن الشارح كما نقلناه ايضا ما وجهناه والا فالحكم بكفر من اعتقد تأثير  
السحر من الله تعالى بعيد ويؤيد ما قررناه ان المولى شيخ زاده قال في حواشي  
البيضاوي روى عن ابن قاضي سماوة انه قال قوله لا يروى خلاف في كون العمل به  
كفرا شهادة على النفي فلا تقبل مع انه قد روى عن الائمة الخفيفة ان الساحر لا يكفر  
بعلم ما لم يعتقد تأثيره وعن الشافعي رحمه الله لا يكفر ما لم يعتقد مباحا انتهى فانظر

المبالغة المنقولة عن الشافعي وبهذا التحقيق ظهر ان دفاع ايراد المحشي واختلال  
المذكور من وجوه (قوله هذا) اي المنقول عن الكفاية يخالف ظاهر قوله تعالى  
ان تجتنبوا بكائنا ثم اتهمون الآية لانه لم يتصور حينئذ اجتناب الكائنات لابتراك جميع  
المنهيات سوى واحدة هي دون الكل وانى يتيسر ذلك كذا في شرح المقاصد (قوله  
والتوجيه) اي توجيه الآية ما سيجي في الشرح من ان المراد بالكائنات الكفر وجميعه  
اما باعتبار الانواع المندرجة تحته او بحسب افراد القائمة بافراد المخاطبين على  
ما قيل من ان مقابلة الجمع بالجمع تقتضي انقسام الاحاد الى الاحاد ويؤيده ما وقع  
في قراءة بعضهم ان تجتنبوا كبير ما تنهون عنه بصيغة المفرد فقوله جزئيات الكفر  
يتمثل ان يكون المراد بها انواعه الحقيقية مع قطع النظر عن الاضافة الى المخاطبين  
ويتمثل ان يكون المراد بها الافراد الخاصة بحسب تعلقاتها بالمخاطبين فيكون منطبقا  
على كلا الجوابين هذا لكن لا يخفى ان كلا من التوجيهين انما ارتكبا في الآية لدفع  
اعتراض المعتزلة على اهل السنة حيث يلزم عدم جواز العقاب على الصغيرة  
اذا اجتنبت من الكائنات بمقتضى وعد الله تعالى كما حرره الشارح فالظاهر الموافق  
للبلاغة ان يقال حينئذ ان تجتنبوا الكفر الآية لان يقال عدل الى هذا اشارة الى  
تعدد انواع الكفر كسائر الكائنات ما عدا الكفر والاولى في التوفيق ما اشير اليه في  
البيضاوي من ان اكبر الكائنات الشرك بالله واصغر الصغائر حديث النفس وما بينهما  
وسائط يصدق عليه الامر ان من عن له امران ودعت نفسه اليهما بحيث لا يتمالك  
نفسه فكفها عن اكبرهما ما كفر عنه ما ارتكبه لما استحق من الثواب على اجتناب  
الاكبر ولعل هذا مما يتفاوت باعتبار الاشخاص والاحوال الا يرى انه تعالى عاتب  
نبيه عليه السلام في كثير من خطراته التي لم تعد على غيره خطيئة فضلا عن ان يؤاخذ به  
عليها هذا والذي يخطر بالبال ان لكل معصية مبادئ واسمايا هي صغائر بالنسبة الى  
ذلك المعصية وهي كبيرة بالنظر اليها من شرع في تحصيلها وخاف من الله تعالى فكف  
نفسه عن تلك المعصية كفر عنه ما ارتكبه من بعض مبادئها لما استحق من الثواب  
على اجتنابها وهذا ان كان قريبا الى الاول لكنه اخصر واشمل (قوله اي على وجه  
يفهم انتهى) اريد انه ليس المراد من الاستحلال عدمه جلالا على ما هو الظاهر منه لانه  
عين تكذيب الشارع والكلام فيها هو علامة عدم التصديق القلبي وان كان ظاهر  
حاله التصديق (قال الشارح العلامة) الثاني الايات والا حاديث الناطقة باطلاق  
المؤمن على العاصي كالايات المذكورة اعترض عليه بان الظاهر ان قوله الناطقة  
بمعنى الدالة دلالة صريحة وفي كون ما ذكره من الايات صريح في ذلك لان الخطاب  
للمؤمنين البريئين من العصيان وفرض القصاص واجبات التوبة مبني على فرض  
القتل والعصيان وايات الاقتتال على سبيل الفرض ولا يلزم بقاء الايمان بعد وقوع



المقروض هذا وليس بشيء لأن الظاهر ان الخطابات الالهية انما تصدر لاسباب فلو كانت هذه الاشياء مفروضة الوقوع حين النزول لم يكن لنزولها وجه ضرورة ان المكلف بهذه الاشياء هو المؤمن لا غير على ان قوله تعالى في آية القصص فن عني له من اخيه شيء فاتباع الآية صريح في وقوع القتل بين المؤمنين وان قوله تعالى في آية الاقتتال انما المؤمنون اخوة فاصلحوا الآية صريح في انهم تقع بينهم المقاتلة فيلزم المصالحة مع ان الامة اجعوا على جواز صدور هذه الاشياء من المؤمنين ولم يخرجوهم عن زميرهم حينئذ وما ذلك الا لكون هذه الآية صريحة في صدور هذه الاشياء عنهم فخل هذا الاعتراض بوجه تخطئة الاجماع عصمنا الله واياكم (قوله لا يقال لاجماع مع مخالفة الحسن) فان من تكب الكبيرة ليس بمؤمن ولا كافر بل منافق فقد اثبت المنزلة بين المتزاتين مع انه من اهل الاجماع فلم يثبت الاجماع على ذلك حتى يخالفه (قوله لا نانا نقول التفريق كفر مضمرا انتهى) يعني ان الاجماع انما هو بالنظر الى الكفر المطلق والايمان اذا منزلة بينهما اجماعا والنفاق الذي اثبتته الحسن رحمه الله كفر مضمرا داخل في الكفر المطلق الذي هو اعم من المضمر والمجهر فلا يثبت المنزلة بين المتزاتين عنده ايضا كما هو عند السلف فلا يلزم منه مخالفة الاجماع (قوله وقيل) اي في جواب السؤال المذكور المراد من الاجماع المتقدم على الحسن فاذ هب اليه المعتزلة يخالف اجماع السلف ما عدا الحسن وهذا القول غلط اذ يلزم منه على ما زعمه مخالفة الحسن لاجماع السلف وهو لا يتصور ان يصدر منه لانه كفر مع ان المشهور في الكتب ان المعتزلة رئيسهم واصل بن عطاء اعتزل عن مجلس الحسن بهذه المخالفة وتبعوه الى يومنا هذا فالوجه في الجواب ما قرره اولا (قوله والحديث) اعني قوله عليه السلام لا يرزى الزاني حين يرزى وهو مؤمن وارد على سبيل التغليظ والتهديد عن الوقوع في تلك المعصية التي لا يرضى الله تعالى ورسوله عنها قطعا (قوله لا يقال حينئذ) كان المراد منه التغليظ لاحقيقته يلزم الكذب ظاهرا في اخبار الشارع (قوله لا نانا نقول) انما يلزم ذلك لو لم يكن المراد بالايمان بالايمان الكامل وهو ممنوع بل هو محمول عليه بحمل المطلق على السكال فالنفي الواقع فيه انما هو بالنظر الى هذا القيد تغليظ ومبالغة في الزجر فلا يلزم حينئذ فيه كذب اصلا ومحصوله انه نوع من المجاز فلا يكون كذبا واما ما قيل من انه اذا كان الحديث واردا على سبيل التغليظ كان كفاية عن نقصان ايمانه الذاتي كانه التحق بالمعدوم ومن عادة البلغاء ان يحصروا النوع في فرده الكامل وان يقولوا انه ليس منه ولا كذب فيه اذا حصل اخرج الفرد الناقص عن الجنس لاعتبار خطابي فقرب الى التقرير السابق وقيل يجوز ان يكون الحديث نهيا في صورة الخبر فيكون في قوة لا يرزى الزاني وهو مؤمن قيد انتهى بالجمال المتأخية للزني مبالغة في التنفير عنه كما يقال لا تضرب زيدا وهو اخوك انتهى وهو فاسد لانه اذا وقع الزني منه يلزم رفع

الايمان عنه حينئذ فلا بد من التقييد بالايمان الكامل ايضا فلا وجه لصرفه عن الظاهر (قوله وفيه مذلة صاحبه) لا يقال فيه تحقير منه عليه السلام لا يذري رضى الله تعالى عنه لانا نقول هو كفاية عن خلاف مراده كما اشار اليه ثم هو من جملة لطائفه عليه السلام لاصحابه مثل ترتب عيذك وعقري وحلق وامثال ذلك وسره ان التكل دليل تحت ارادته عليه السلام ومن شأن الدليل ان يضع اليه على الارض فيصل الرغام الى التراب الى انفه ثم المذكور في كتب الاحاديث ان هذه القصة وقعت لا يذري رضى الله عنه بروايات كثيرة وقد وقع مثله لا يذري رضى الله عنه كما في بعض الكتب (قوله وجه الاستدلال) اي وجه استدلالهم على تكفير الفاسق اي من تكب الكبيرة اذ لا شك ان الفاسق انما يطلق في الاصطلاح على من تكب الكبيرة وان الآية لا تتناول حكمها من تكب الصغيرة فلعلمه يحتمل ان يكون لهم دلائل اخر على تكفير من تكبهم ايضا وكذا المراد من الاستدلال الثاني والثالث فلا يرد ان الايات الثلاث لودلت قائما تدل على تكفير من تكب الكبيرة مع ان مدعاهم اعم هذا ثم حاصل الاستدلال ان كلمة من عامة لكل من لم يحكم بما انزل الله فيتناول الفاسق ايضا لانه غير حاكم وعامل ايضا بما انزل الله (قوله والجواب انتهى) يعني ان المتبادر من الحكم بما انزل الله وان كان هو القضاء بين الناس بما وافقه او كان المتبادر منه العمل وكان شاملا لعمل القلب والحوارج لكن يخص في الثاني بعمل القلب اعني التصديق وفي الاول براديه التصديق اذ القضاء يلزمه التصديق بهما بين الادلة فيكون المعنى ومن لم يصدق بما انزل الله ولا نزاع في كفر من لم يصدق بما انزل الله وبما اظهره تصور تقرير السلك وفيه اندفع اعتراض البعض على هذا الجواب لكن لا ينبغي ان هذا مبني على كون الآية متروكة الظاهر فيكون مندرجا في جواب الشارح الا اني ثم انما لا نسلم ان الكفر في هذه الصورة فلم لا يجوز ان لا يصدق بما انزل الله على سائر الانبياء باحتمال نسخها ويصدق بما انزل على محمد عليه السلام فلا بد ان تحمل الآية حينئذ على معنى ومن لم يصدق بشيء مما انزل الله فلا بد ان يرجع الى الجواب الثاني ولذا اشار اليه فاننا هذا اولك ان تقول المعنى ومن لم يحكم بما انزل الله اصلا جلا للعصيان الواقع في ضمن الفعل على الذم وهو يفيد العموم فسواء كان الحكم بمعنى القضاء او بمعنى العمل او المراد منه التصديق لا شك في صحة الحكم به وهذا وان كان خلاف الظاهر لكنه احسن من الجوابين اللذين ذكرهما فافهم (قوله وايضا كلمة ما للجنس) يعني انها مذكورة بمعنى شيء فيعتبر ورودها على النبي فيفيد عموم النبي وشموله كما قيل بمثله في قوله تعالى والله لا يحب كل مختار الاية فيكون المعنى ومن لم يحكم بشيء مما انزل الله ولا نزاع في كفره على اي معنى كان الحكم على ما قررناه لكن لا ينبغي ان الظاهر في مثله ان يعتبر ورود النبي على العموم فيفيد في العموم وشموله بالجنس على ما حققه الشيخ عبد القاهر وقد



بقوله الشارح في شرح التلخيص واما اعتبار ورود العموم على النقي في مثل قوله والله  
لا يحب كل مختال فقيه باغت قولي بخلافه ههنا فهذا الجواب ايضا عني على جعل  
الآية متروكة الظاهر والاطهر ان يقال ان المراد ان من لم يحكم مستنبطه منكره  
قوله انهم الكافرون على ما هو مقتضى سوق الآية على ما صرح به البيضاوي  
ولانزع في كفر هذا المستبين بل نقول المتبادر من السوق كما في الواقعة ان هذه الآية  
في حق اليهود الذين حادوا الله تعالى ورسوله فعلى هذين الوجهين تبقى الآية لهم حجة  
متروكة الظاهر حينئذ وان تعصب فيه بعض الافاضل ولعل الخشي تركه مالا  
مقصوده انما هو تحقيق ما اشار اليه الشارح بقوله والجواب انها متروكة الظاهر انتهى  
خذ هذه السوانح (قوله وجه الاستدلال انتهى) يعني ان ضمير القصد في قوله هم  
الفاسيقون يقيد حصر الفاسق في الكافر لا يتجاوز الى غيره فيكون كل فاسق كافرا  
(قوله والجواب ان هذا الحصر ادعائي) لاحق في المبالغة والمراد منهم الكاملون  
في الفسق ضرورة ان الكفر بعد الايمان نهاية في الفسق وترك هذا القيد مبالغة  
في الزجر عن الارتداد كان الكفر من غير ارتداد والفسق بعد الايمان اعنى العصيان  
قطر في جنبه ملحقان بالعدم وهذا نهاية المذمة (قوله والاى) وان لم يكن الحصر  
ادعائيا بل حقيقيا وافاد ان حصر الفسق في الكفر مطلقا يكون مخالفا للإجماع  
ولو عندهم ايضا لان الفاسق يتناول الكافر بعد الايمان وقوله اجماعا وفيه ان الفسق  
هو الخروج عن الطاعة وهو انما يكون بعد الدخول فلا يستعمل في غير من آمن  
الا ان يقال ان هذا عرف طائري واما في اصل اللغة فالفسق ساحل للكفر مطلقا ولا قيل  
الكفر من اعظم الفسوق ومرة ان الفسق عدم الطاعة عما من شأنه فيمكن فيه امكان  
الطاعة هذا انما قول يرد على استدلالهم هذا ان النزاع بيننا وبينهم انما هو في الفاسق  
غير المرتد لا في الفاسق مطلقا ولا في الفاسق المرتد كما هو المذكور في الآية اذ لا نزاع  
في كونه كافرا فلا تبيح كون الآية حجة لهم وهذا اقرب الى الجواب لكنه اوضح منه  
فافهم (قوله الجواب انتهى) يعني بعد تسليم كون الحديث حجة لانه من قبيل الاحاديث  
فلا يعارض القطعيان انه محمول على الترك مستحلا والمعنى من ترك الصلاة مستحبنا  
بها مستحلا تركها كفر ولا نزاع فيه لاحد او محمول على كفران النعمة والمعنى  
من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر نعمة الله عليه وسترها والظاهر المناسب لقوله  
متعمدا هو الاول ويحتمل ان يكون المعنى والله اعلم من ترك الصلاة فقد سترها ذلك الكفر  
يعنى الستر ومن سترها فقد ستر الدين وما علمنا وقيل يحتمل ان يكون المعنى من ترك  
الصلاة متعمدا فقد شارك الكافر في عدم حرمة دمه وماله ونقل عن الغزالي انه قال  
المعنى من ترك الصلاة متعمدا فقد كفر الى قارب للكفر كما يقال لمن قارب دخول البلد  
انه دخل البلد وجهه على التعليل بدون ملاحظة التوجيهات المذكورة لا بدق

الاستدلال (قوله وجه الاستدلال انتهى) يعني ان تعريف المستد التيه باللام سواء  
كانت الجنس او لا يستغراق يقيد قصره على المستد كما في قوله عليه السلام الاثم  
من قرئش وكقواهم الكرم في العرب والحمد لله فيكون المعنى ان جنس  
العذاب او كل عذاب مقصور على الكون على المكذب فيفيد قصر العذاب على  
المستد اعنى الكون على المكذب اما على الاول فلان بعض العذاب لو وجد في غير ضرورة  
الكذب لوجد الجنس ههنا ضرورة ان الجنس يوجد في ضمن افراده فيلزم ان لا يكون  
الجنس مقصورا على المكذب على المكذب وقد قرئناه ولما التالى فلانه لو وجد  
بعض الافراد في غير لزمن ان لا يكون كل الافراد مقصورا على الكون على المكذب وهو  
خلاف المفروض ايضا فاذا افاد الكلام المذكور القصر بهذا الطريق فلو لم  
يكن كل فاسق كافرا لزم ان يوجد بعض افراد العذاب في غير ضرورة الكذب اذ كون  
الفاسق معذبا من ضروريات الدين فيبطل الحصر الذي افادته القضية فلا بد ان يكون  
كل فاسق كافرا حتى يتم الحصر وتلخيصه انه لما كان العذاب مقصورا على الكون  
على المكذب يحكم التعريف لزم ان تكون الافراد التي يقع عليها العذاب ومن جعلها  
الفاسق المنازع فيه باسرها محكوما عليها بالكذب لئلا يبطل الحصر وهو  
المطلوب هذا (قوله والجواب انه) اى حصر العذاب المذكور ادعائي للمبالغة يعني  
ان المراد حصر العذاب الكامل بقريضة ان شارب الخمر معذب وليس بمكذب وقد وقع  
في صحيح البخاري ان النبي عليه السلام قال لبعض شارب الخمر حين سببه الاصحاب  
لا تسبوه فانه يحب الله ورسوله وانما ترك هذا القيد مبالغة وتعليفا فكان ما عدا  
افرادهم في جنبه ملحقا بالعدم ويحتمل ان يكون المراد بقريضة السابق ان العذاب  
الابدي على من كذب وتولى (قوله وقس عليه نظائره اه) بان يكون المراد من قوله  
تعالى ان الخزي اليوم والسوء على الكافرين ان كل خزي او جنس الخزي والسوء  
الكامل على الكافرين فلا تبيح كون ايضا حجة لهم او يكون المراد ان الخزي الابدي  
والسوء الصرمدى على الكافرين وكذا المراد من قوله تعالى لا يصلاها الا الاشقي  
الا الاشقي الكامل والابدي فلا تبقى حجة لهم ايضا (قوله اى ان يكفر به) اشار بهذا  
الى ان المراد بالشرك مطلق الكفر بقريضة المقابلة لقوله ويغفر ما دون ذلك اه  
لان ذلك انما هو بالنظر الى ما عدا الكافر من تركي الكبر والصغيرة  
كما صرح به الشارح (قوله وانما عبر اه) اى انما عبر المصنف عن الكفر بالشرك  
لما يصح به الشارح من ان في تقرير الحكم ملاحظة الآية الدالة على ثبوته وانما  
عبر به في الآية لان كقوله العرب كانوا خير كين وهم المخاطبون بالآية قال في شرح  
المقاصد في تفصيل فرق الكفرة ان الكافر اسم لمن لا ايمان له فان اظهر الايمان واختر  
الكفر فهو المنافق وان طرأ كفره بعد الايمان فهو المرتد وان قال الله تعالى شريك



في الالهية فهو المشرك وان تدين ببعض الاديان والكتب المنسوخة فهو الكفاي  
وان ذهب الى قدم الدهر واستناد الحوادث اليه فهو الدهري وان كان لا يثبت  
الباري فهو المعطل وان كان مع اعترافه بنبوة النبي عليه السلام يظن عقائده هي كفر  
بالاتفاق فهو الزنديق واقول يخرج من هذا التقسيم اقسام مثل الفاسي الذي  
يذهب الى قدم العالم وانكار الحشر الجسماني ومع ذلك ثابت وجود الواجب تعالى  
فانه غير داخل في شيء من الاقسام المذكورة مع انه كافر وكذا من صدر منه اماره  
التكذيب للشرع فهو كافر مع خروجه عن التقسيم الا ان يقال مراده بيان الاقسام  
المشهوره فافهم (قوله اي ذهب بعض المسلمين) وهم المعتزلة والبعض الاخر منهم وهو  
الذي ذهب الى انه يجوز عقلا وانما علم عدمه بدليل السمع هم الاشعرية واما الماتريدية  
فالظاهر انهم مع المعتزلة في هذه المسئلة وقد ذكر في بعض الكتب ان اهل السنة  
لا يجوزون العقوب عن الكفر خلافا للاشعرية وهو المناسب لما روي عن ابي حنيفة رحمه  
الله تعالى من ان الله تعالى يجازي عباده على افعالهم يثيب على الايمان والطاعة  
ويعاقب على الكفر والمعاصي وان لا يجوز ان ينسب الى الله تعالى ان يعذب من  
لا ذنب له لانه حكيم عادل والعذاب من غير سابقه ذنب لا يليق بالحكمة لا يقال الادلة  
المذكورة في الشرح انما تتم عند من يقول بالحسن والقبح العقلين فكيف يصح تعميم  
البعض الاخر المستندين به الماتريدية فالظاهر انهم هم المعتزلة كما هو ظاهر كلام  
الحشي لانا نقول الماتريدية كالمعتزلة قائلون بالحسن والقبح العقلين في الجملة كما صرح  
به في اصول الفقه والكلام فالاختلاف ههنا انما هو بين الاشعرية وبين المعتزلة  
والماتريدية ولكونه مبنيا في محله تركه فالمراد باهل السنة في هذا المقام كما ذكر في بعض  
الكتب هم الماتريدية وان لم يتفطن له بعض الافاضل حيث جعل اهل السنة  
مقابلا للمعتزلة لانه ان ابقى على عموميه يكون شاملا للاشعرية والماتريدية وقد عرفت  
ما فيه وان خص بالاشعرية فهو صحيح لكنه خلاف المتبادر من المقابلة ههنا واراد  
في ذاته فالصحيح ان لا يطلق اهل السنة على الشق الاخر كما في كلام الحشي او يطلق  
ويجعل مقابلا للاشعرية كما قلناه آنفا عن بعض الكتب (قوله فلا يرد ما قيل)  
اي اذا ا ان ضمير الجمع راجعا الى المسلمين مطلقا ومنهم المعتزلة بل الماتريدية ايضا  
فلا يرد ما قيل من ان هذا اعني قوله لان قضية الحكمة اه قول بايجاب الحكمة  
تعذيبه وهو قول المعتزلة وقد ابطاله اولاف ك كيف يشته ثانيا وان قوله لا يحتمل  
الاباحة قول بالقبح فينبغي قولهم يجوز للشرعي ان يحسن الحسن ويقبح القبح وانما  
لا يرد هذا لان المسلمين ههنا كانوا فرقتين فرقة وهم الاشاعرة قالوا يجوز العقوب  
عقلا وعدمه سمعا وهم لا يقولون بايجاب الحكمة تعذيبه ولا يقولون بالقبح العقلي  
وهم الفرقة الاولى وفرقة وهم المعتزلة والماتريدية قالوا بايجاب الحكمة تعذيبه وقالوا

بالقبح العقلي ايضا فلو كانت الفرقة الثانية عين الاولى لورد ما ذكره القائل ومنشأ  
توهمه توهم ان الخلاف المذكور بين الاشاعرة وليس كذلك كما حققناه فتدبر  
(قوله على انه يجوز اه) علاوة على قوله فلا يرد ما قيل اه اي لو سلمنا ان الخلاف  
المذكور بين الاشاعرة فقط فلا نسلم ان قوله لا يحتمل الاباحة قول بالقبح  
العقلي حتى يكون منافيا للقول بالحسن والقبح الشرعيين اذ يجوز ان يكون عدم  
احتمال الاباحة لمنافاة للحكمة الذي هو مقتضى الحكمة ايضا لا لكونه قبيحا عقلا  
فلا يستلزم القول بالقبح العقلي (قوله نعم يرد) على ما ذكره من الادلة ايرادات  
ثلاثة الاولى والثاني وادان على الدليل الاول والثالث وادان على الثالث مع عموم  
حكيمه على الدليل الثاني اما الاول فهو وانا لانسلم ان قضية الحكمة التفرقة بين المسي  
والحسين اذ يجوز ان يكون عدم التفرقة متضمنا لحكمة اخرى لانطاع عليها ولو سلم  
ذلك فيجوز ان تكون التفرقة بوجه آخر غير تعذيب المسي مثل اثابة الحسن  
بدون اثابة المسي وكوقوعه في النار قبل دخول الحسن اليها وخروجه عنها بعد مدة  
طويلة وكذمه عن رؤية الله تعالى اذا دخل الجنان وغير ذلك ويجوز ان تكون التفرقة  
دينية فقط وهو واقع بمكرمة ذم الحسن وماله وعرضه دون المسي كذا ذكره  
وليس بشيء اذ لا نزاع في جواز العقاب على الكبيرة في الجملة فتجوز العقوب عن الكفر مع  
هذا الجواز خروج عن الحكمة جدا ومنه مكابرة قطعنا واما التفرقة بخمرة دم  
الحسن وماله دون المسي ف خارج عن محل النزاع واما الثاني فهو ان نهاية الكرم  
تقتضي العقوب عن نهاية الجنانية لانه تعالى عفو كريم وهذا اراد على قوله والكفر نهاية  
اه والظاهر انه من جهة الاول فلذا جعلناه اراد اعلى الاول فيندفع هذا ايضا بما اشرنا  
آنفا من ان الكفر نهاية في الجنانية والكبيرة ادنى منه وقد ثبت جواز العقاب عليها  
فلو احتمل الكفر الاباحة ورفع الحرمة مثل الكبيرة لم تساويهما في الدرجة وهو  
خروج عن الحكمة وبهذا اندفع ما اوردوا عليه ايضا من ان هذا دليل خطابي  
معارض بمثل غير مسلم عند الحزم على ان منعه مكابرة لا يضرنا واما الثالث فهو اننا  
لانسلم ان اعتقاد الايدي واجب بمرآة اذ المذهب انه لا وجوب عليه تعالى ولو سلم فلا  
نسلم انه يوجب بمرآة ابدية في قوله دعوى بلا دليل متعان والظاهر ان هذا المنع ايضا  
على قوله وايضا الكافر يعقده اه ولذا استكت من الاراد عليه لكن لا ينبغي اندفاعه  
بما قررناه آنفا لان صاحب الكبيرة مع اعتقاد بطلانها ورجاء عفوها من الله جاز عقابه  
في الجملة قال كافر مع اعتقاد حقيقته وعدم رجاء عفوّه وعدم خوفه من الله الحكيم  
العليم كيف يجوز عقوبه بل هو خروج عن الحكمة لا ينسب الى الله تعالى قطعنا وبهذا  
ظهر فساد ما قيل ايضا من ان الثالث كالدليل الثاني دليل خطابي والحق ان الدليل  
الثاني والثالث مبني على ما بين عليه الدليل الاول فكما انه تام على ما حققناه فكذا



الثاني والثالث هكذا حقق هذا المقام فان تقرر المحشى غفول عما عند الاعلام من  
الماتريدي والناظرون ايضا غفلوا عن تحرير مرام السادات الكرام (قوله وقد يطلق)  
اي قد يظن ان الضمير في تخصيصها بالآيات والاحاديث فيكون المعنى والمعتلة  
يخصصونها اي الآيات والاحاديث ومن جعلها هذه الآية فيعرض حينئذ بانه  
لا يصح تخصيص الكائنات المقررة بالتوبة في هذه الآية وان صح فيما عداها اذ  
المغفرة بالتوبة تم المشرك فلا وجه لتخصيصها بما دونه حيث يلزم تساوي ما نعت عنه  
المغفرة وما ائدت له بل نعم كل عاص مشركا كان او غيره فلا وجه لتقييده حينئذ بقوله  
لمن يشاء اذ التعليق بالمشيئة يفيد البعضية ويكون المعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء  
دون من لا يشاء وهذا غير صحيح ثم ان المغفرة بالتوجه واجبة عندهم على ما ذهبوا  
اليه من ايجاب بعض الاشياء على الله تعالى فلامعنى للتعليق حينئذ اذا ما كان واجبا  
لا بد ان يكون مقطوعا به وكما لا يصح تخصيص الكائنات المقررة بالتوبة لا يصح ايضا  
تخصيصها بالصغائر لان مغفرتها عامة سواء تيب عنها اولم يتب فلا يظهر التعليق  
بالنظر اليها ايضا فان قيل فعل الله تعالى كالمغفرة ههنا وان كان واجبا عليه تعالى  
عندهم لكن لاشك ان ذلك انما يكون بمشيئته وارادته تعالى فيصح تعليقها بها قلنا  
الواجب وان كان فعله بالمشيئة والارادة لكن لا يحسن في الاطلاق تقييده بالمشيئة  
كقضاء الديون والوفاء بالندور لانه انما يحسن فيما يكون له الخيرة في الفعل والترك فاذا  
كانت المغفرة واجبة كما عندهم في الصغائر وفي الكائنات المقررة بالتوبة فلا يصح هذا  
التقييد قطعا ثم الظاهر ان الشارح اشار بهذا الضمير ارجاع الى الآيات والاحاديث  
للاعتراض على المتسكين بالآيات والاحاديث الواردة في هذا المعنى بجواز حمل  
النصوص على الصغائر والكائنات بعد التوبة والذي اشار به الى الاعتراض عليهم هو  
الذي اجاب به عنهم في شرح المقاصد حيث قال ثم هذا عدول عن الظاهر بلا دليل  
وتقييد الاطلاق بلا قرينة وتخصيص العام بلا تخصص ومخالفة لا فاول من يعتد به  
من المفسرين بلا ضرورة وتفريق بين الآيات والاحاديث الصحيحة ولولا كسفي الظان  
الذي نقل كلامه ههنا بهذا لكان احسن الا انه زاد على هذا بما ذكره فكان مطعنا  
للمحشى بقوله بل الصحيح اه وان كان يمكن الخلاص عنه فانظر (قوله والصحيح) اي  
بل الصحيح ان الضمير في قوله يخصصونها للمغفرة والمعنى انهم يخصصون المغفرة  
بالصغائر وبالكائنات المقررة بالتوبة ولا يلزم من ذلك تخصيص جميع الآيات  
والاحاديث الواردة في هذا المعنى حتى يلزم ايضا في هذه الآية ويرد ما ذكره بل الظاهر  
ان الآية المذكورة على عمومها واعتراض عليه بانه لا فائدة في ارجاع الضمير الى المغفرة  
لانه لا بد من تخصيص الآيات والاحاديث فيرد عليهم الاعتراض المذكور ورد بانه  
كلام لا طائل تحته لانه لا حاجة الى تخصيص جميع الآيات والاحاديث بل الظاهر ان

الآيات الواردة بدون التعليق بالمشيئة يخصصونها بالصغائر وبالكائنات المقررة  
بالتوبة كقوله تعالى وان ربك لذومغفرة للناس على ظلمهم وقوله تعالى انه كان غفورا  
رحيما ونحو ذلك والآيات والاحاديث الواردة بالتعليق يتركونها على عمومها  
ويقولون ان من يتعلق به المشيئة هو اصحاب الصغائر والكائنات المقررة بالتوبة كما في  
قوله تعالى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء اي يعذب اصحاب الكائنات الغير التائبين  
ويغفر لاصحاب الصغائر والكائنات المقررة بالتوبة وبالجمله فهم يخصصون المغفرة  
بالصغائر والكائنات المقررة سواء خصصوا الآيات والاحاديث اولا انتهى وفيه  
ما فيه اما اولا فلانهم اولوا النصوص المذكورة بما ذكره عليهم بما ذكره الظان  
على التفصيل سواء جعل هذا الكلام اشارة اليه اولا فلا فائدة في التحرير المذكور  
واما ثانيا فلانهم قد اولوا مثل قوله وان ربك لذومغفرة للناس وقوله انه كان غفورا  
رحيما كما اعترف به الرادف التفرقة بين الآيات والاحاديث تفرقة لا فارق كما اشار اليه  
في شرح المقاصد واما ثالثا فلان تأويل قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء بالتائبين عن  
الكائنات وبمرتكبي الصغيرة وكذا في قوله يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء تأويل بلا دليل  
ومع ذلك لا يدفع اعتراض لزوم فائدة التعليق بالمشيئة اذ التعليق هنا محقق كما لا يخفى  
على من له ادنى مسكة فسواء قيد المغفرة بكونها بالنظر الى الصغائر والى الكائنات  
المقررة اولا بقيد لكن ان اريد بقوله لمن يشاء تلك الطائفة يلزم المحذور عليهم جزما وقد  
اشار الى ما قررنا الامام البيضاوي في تفسير الآية المذكورة فراجع فلا فائدة في ارجاع  
الضمير الى المغفرة في دفع الاعتراض فالحق ان صحيح المحشى غير صحيح وان خفي على  
بعضهم وامر بالتأمل في المقام (قوله ولهم اه) جواب عن سؤال كانه قيل اذا كان  
الضمير واجعا الى المغفرة تبقى الآية المذكورة على عمومها فكيف يصح على مذاههم  
قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك على عموم صغيرة او كبيرة مقررة بالتوبة اولا اجاب بان  
لهم ان يقولوا كلمة ما في هذه الآية مخصوصة بالصغائر جمع ما بين الادلة لان كثير منها  
يقضى العقوبة وهذه الآية تقتضي العفو عنها فتجملها على الصغائر لدفع التعارض  
بينها ولعل هذا التقرير احسن من ان يكون هذا الكلام جوابا عن الاعتراض  
المذكور على تقدير ان يكون الضمير للآيات والاحاديث كما زعمه السلكتونى لانه بعيد  
عن سوق الكلام ثم ان في هذا البيان اعترافا بتخصيص الآية فقد وقع في بعض ما هرب  
عنه فافهم ولما ورد عليه ان مغفرة الصغائر عامة عندهم كما هو عندنا فكيف يصح  
التقييد حينئذ اجاب باننا لانسلم عموم مغفرة الصغائر اذ لا تجب مغفرة صغيرة غير  
التائب بل يغفرها ان شاء ويعذب ان شاء فالمراد بما دون ذلك هو الصغائر ومغفرتها  
في مشيئة الله تعالى بالاتفاق هذا لكن فيه ما فيه لانهم اوجبوا الثواب والعقاب على  
الله تعالى والثواب منفعة دائمة خالصة لا تكون الا لامطعم والعقاب مضرة دائمة



خالصة لا تكون الا للعاصي كافرا كان او غيره فكيف يقع هذا العقاب الواجب على مرتكبي الصغائر فكيف يصح التعليق بالمشيئة بالنظر اليها عندهم ويؤيد ما قرناه ما قاله الشريف في شرح المواقيف من انه لا استحقاق بالصغائر عندهم اصلا مع ان المغفرة هي التجاوز عن العقاب المستحق وما قاله الدواني ايضا من ان الصغائر مغفورة عندهم قبل التوبة وبعدها ولذا نفوا الشفاعة لدفع العذاب انتهى فقوله ولذا نفوا ما صرح فيما قرناه اذا العذاب الواجب على مرتكبي الكبيرة كما هو عندهم لا فائدة للشفاعة في دفعه وما عدا الكبيرة فليس فيه عذاب فلا شفاعة فيه ايضا هذا (قوله انما استطرذ كرهه) يعني ان قوله دون الوجوب لا مدخل له في الجواب اذا الكلام معهم همنا انما هو في وقوع العذاب عليهم او عدمه دون وجوبه لكنه ذكره استطرادا ودلتهم بهذه الايات على وجوب العذاب على مرتكبي الكبيرة يعني لو دلت فانما تدل على وقوع العذاب على مرتكبي الكبيرة الغير التائبين وقد كثرت النصوص في العفو مثل قوله تعالى وهو الغفور الرحيم وقوله تعالى ان الله يغفر الذنوب جميعا وقوله تعالى او يوبقهن بما كسبنه ويعف عن كثير وقوله تعالى وهو الذي يقبل التوبة عن عباده ويعفو عن السيئات والعفو والمغفرة انما هو التجاوز بعد الاستحقاق ولا استحقاق بالنسبة الى الصغائر والكبائر المقرونة بالتوبة فتعين حملها على الكبائر الغير المقرونة بالتوبة على ان مقابلة قوله ويعفو وقوله وهو الذي يقبل التوبة عن عباده صريح في كون العفو بالنسبة الى الكبائر الغير المقرونة بالتوبة وان قوله تعالى يغفر الذنوب جميعا مع تأكيدات عديدة تدل على العفو مطلقا وكذا صيغة المبالغة في العفو فتعارض ادلة الوعيد والعفو والتاريخ محمول فيحمل على تخصيص المذنب الغير التائب عن عموما الوعيد جعلا بين الادلة ودفعها للتعارض بين النصوص (قوله وفيه جواب آخر) الظاهر ان مراده ان في قوله وزعم بعضهم ان الخلف اه بجواب آخر للمعتزلة وحاصله ان عموما الوعيد لا تستلزم الوقوع البتة فضلا عن الوجوب لجواز الخلف اذ الخلف في الوعيد كرم فاذا جاز من احاد الناس لجوازه من الله تعالى اولى لانه كريم يحب العفو والكرم قالوا ويحتمل ان يكون معناه انهم اجابوا آخر ويكون اشارة الى ما ذكره الشارح في شرح المقاصد من ان القول بالايجاب وبطلان استحقاق الثواب بالمعصية فاسد فكيف كان ترك عقابهم بالنار خطفا مذموما ولم يكن ترك ثوابهم بالجنة كذلك مع انهم داخلون في عموما الوعيد بالثواب ودخول الجنة على ما مر انتهى وفيه ان القول ببطلان استحقاق الثواب بالمعصية اذا كان فاسدا يثبت استحقاق الثواب بالمعصية وهو ممنوع عند الكل ثم ان بين الترتين فرقا لان العقاب على العاصي واجب عندهم فتركه يكون مذموما وواوهم بالجنة مذموم فكيف يكون تركه مذموما بل مذموما

فالتعويل

فالتعويل على قوله مع انهم داخلون اه فيرجع الى ما قرناه اولا فافهم (قوله بل كذب متنفذ بالاجماع) لانه تعالى اخبر عما يكون في المستقبل ولولم يقع لزوم الكذب في اخباره تعالى وهو باطل اجماعا وهذا النص ايضا لا يستتبع الكذب عليه عقلا لانه قول بالقبح العقلي (قوله لعل مرادهم) اي مراد ذلك البعض من ان الخلف في الوعيد كرم فيجوز من الله ان الكريم اذا وعد واخبر بالوعد فلا يلتزم بشأن الكريم ان يلتزم اخباره على المشيئة بجميع العمومات الواردة في الوعيد معلقة بالمشيئة وان لم يصرح بها زجرا للعاصين وتغليظا لهم فلا يلزم الكذب والتبديل بخلاف الوعد فانه يلزم ان يكون قطعيا اذ جواز الخلف فيه مذموم لا يليق بشأن الكريم فلا يجوز التعليق بالمشيئة ورد هذا بان خبر الوعد معلق بالمشيئة ايضا ولا يخفى ما فيه وقيل الوعيد تخويف للعباد وتحريض للعباد وليس اخبارا حتى يكون الخلف فيه تبديلا للقول والذي يخطر بالبال ان الوعد ليس باخبار عن وقوع الموعود في المستقبل بل انشاء عزم على ايقاعه وكذا الايمان فلا كذب في الاخلاف في شيء منهما والتحقيق ان يقال كاذب اليه الاشاعة ان الثواب فضل من الله تعالى فيبقى به من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص يجب تنزيه الله عنه وان العقاب عدل او عديه العاصي وله ان يعفو عنه لان الخلف في الوعيد كرم يتدح به ولا يعد عيبا على ما دل عليه قوله واني وان اوعدته او وعدته بالخلف ايعادي ومنجز موعدي

وقد اشار اليه الدواني وما قيل من ان فيه كذبا وتبديلا للقول وقد قال الله تعالى ما يبدل القول لدى فاعله مدفوع بان قوله تعالى ما يبدل القول لدى انما هو في القول البت دون القول المبني على العموم كما ههنا وقد اشار اليه البيضاوي ههنا حيث قال وعفو بعض المذنبين لبعض الاسباب ليس من التبديل في شيء فان دلائل العفو تدل على تخصيص الوعيد انتهى فقد عرفت ان الجواب المشار اليه بقوله وزعم بعضهم اه لا يتم الا بما اشار اليه اولا وان الاجوبة المشار اليها ههنا ارجعة الى ذلك عند التحقيق فتدبر وبالله التوفيق (قوله ويجوز العقاب على الصغيرة اي من غير قطع بالوقوع اه) اشار بهذا الى ان المراد من الجواز في عبارة المصنف هو الجواز بمعنى الامكان الخاص بمعنى سلب الضرورة عن الطرفين بمعنى عدم الجزم بكل منهما فانه المتنازع فيه ينشأ وبين المعتزلة لانهم جازمون بعدم الوقوع فالجواز عندهم محمول على الامكان المقيد بجانب عدم بمعنى سلب الضرورة عن وقوعه وان كان عدم وقوعه ضروريا ولعل هذا اولى عما قاله المحشي المحقق من انه اشار بهذا الى ان المراد بالجواز الجواز الوقوعي لانه المتنازع فيه لا الجواز العقلي لانهم متفقون على ذلك على ما صرح به الشارح بقوله لانه يمنع عقلا لانه خروج عن قاعدة الامكان مع ان هذا ما غاب عما سيجي فافهم (قوله لعدم قيام الدليل) اي انما جلت الجواز على الامكان الخاص ولم يجرم باحد الطرفين اي



بالوقوع او بعده لعدم قيام الدليل على ذلك مع ان المسئلة شرعية لا يستقل العقل  
بأبائها فلا بد لذلك من دليل شرعي يدل عليه فاذ لم يوجد يبقى كل من الطرفين على  
امكانه على السواء بسبب انه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد يجوز ان  
يعاقب ويجوز ان لا يعاقب فلا يردان غاية عدم وجدان الدليل هو التوقف لا الجزم  
بالجواز اذ لا بد له من دليل ايضا انتهى وتحقيقه ان الدليل انما يقام على احد الطرفين  
فاذا لم يوجد يبقى الحكم على جوازه فلا توقف هنا وانما ينشأ التوقف من تعارض  
الدلة ولم توجد ههنا اصلا (قوله وما ذكره الشارح اه) يعني ان المدعى مر كـ  
من جرتين احدهما انه لا قطع بالوقوع والثاني انه لا قطع بعدم الوقوع والادلة التي  
اوردها الشارح انما تدل على انه لا قطع بالوقوع ولا تدل على انه لا قطع بعدم الوقوع  
والا لزم التوقف كما حققناه مع ان الخصم اعنى المعتزلة لا ينكرون الجزء الاول  
من الدعوى اعنى انه لا قطع بالوقوع اذ قد عرفت ان الامكان محمول عندهم على سبب  
الضرورة عن الوقوع فقط وانما خالفنا في الجزء الثاني اعنى انه لا قطع بعدم الوقوع  
حيث يدعى الضرورة في عدم وقوع العقاب ونحن لا ندعيها فيه ايضا اذ لا دليل لنا  
على ذلك فقد ترك الشارح ما يعنيه واشتغل بما لا يعنيه هذا وقوله فتأمل اشارة الى  
الدقة في وجه دلالة الادلة على الجزء الاول من المدعى دون الثاني ولعل وجهه  
في الاول ان الدليل الاول اعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء عام للصغار والكبار  
والمغفرة فيه مقيدة بالمشيئة فالمعنى ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء دون من لا يشاء ولا  
يتعين المراد بمن يشاء فلا يكون وقوع العقاب قطعيا على اصحاب الصغار بل على  
اصحاب الكبار ايضا لاسيما انه وقع في مقابلة الواقع القطعي اعنى ان الله لا يغفر ان  
يشرك به فقد دل على الجزء الاول من المدعى لكنه لا يدل على الجزء الثاني اعنى انه  
لا قطع بعدم الوقوع لان ذلك انما يكون بالوقوع كما لا يخفى على من له انى تأمل وحيث  
لم تدل الآية على ذلك اذ المغفرة مقيدة بالمشيئة والخيرة فلا يكون الوقوع عاما فلا تدل  
على انه لا قطع بعدم الوقوع لان انتفاء اللازم يستلزم انتفاء المزموم واما وجه دلالة  
الآية الثانية على الجزء الاول من المدعى دون الثاني فهو ان الاحصاء انما يكون  
للسؤال والمجازاة كما اشار اليه الشارح لكن لا يلزم من الاحصاء المجازاة قطعيا وان  
كان لها فافهم الفرق بينهما اذ قد تحير فيه بعض الافاضل وانما قلنا لا يلزم من الاحصاء  
المجازاة اذ لو لم ذلك منه لزم ان يكون كل محصى مجزيا وليس كذلك كما دل عليه بعض  
الاحاديث قطعيا حيث بعدد الله تعالى ذنوب بعض عباده ثم يغف عنه فاذا لم يلزم  
من الاحصاء المجازاة وكان يحتمل ان يكون احصاؤه للمجازاة ايضا لا يكون وقوع  
العقاب قطعيا فظهرت دلالة الآية على الجزء الاول من المدعى وتلخيصه ان المذكور  
في الآية هو الاحصاء لا المجازاة وان كان ذلك لا احصاء قطعي دون المجازاة فلا قطع

بوقوع المجازاة فيها وليت شعري كيف خفي هذا على الفاضل السلوكي  
وتكلف في وجه دلالة على هذا المدعى بما لا يرتضيه اولوا النهى واما ان الآية لا تدل  
على انه لا قطع بعدم الوقوع فكما اشعرنا اليه آتفان ان عدم القطع بعدم الوقوع انما  
يكون بالوقوع جزما ضرورة ان نفي النفي اثبات وحيث انتفت دلالة هذه الآية  
على هذا اللازم انتفت دلالتها على المزموم فلا تدل على انه لا قطع بعدم الوقوع وبالجملة  
فكل من الآيتين اذ ادل فانما يدل على عدم القطع بالوقوع كما حققناه ولا يدل على  
عدم القطع بعدم الوقوع اذ الوقوع وعدمه متناقضان جزما فاذا دل الدليل على  
جواز احدهما اعنى الوقوع ههنا لا يدل على جواز الاخر اعنى عدم الوقوع والا لزم  
جواز اجتماع المتناقضين وهو محال واما الامكان الخاص في قولنا الانسان كاتب  
فانما هو بالنظر الى ذاته ولودل الدليل على وجود الطرفين فانما يكون بالنظر  
الى اقراره ولا كذلك ههنا كما لا يخفى فاللازم للشارح ان يسكت عن اقامة  
الدليل او يقيم على ما هو المتنازع فيه هذا هو تحقيق مرام المحشى بعناية الكرم  
المتعال وقد تحير فيه الفضلاء لاسيما السلوكي فانه بقى بيانه على ما ينبغي من  
الشارح نقلا عن المعتزلة وغفل عن الفرق الواضح بينهما من حيث ان المدعى ههنا  
عام حيث قال سواء اجتنب من تكبها الكبيرة او لا والذي يأتي من الشارح نقلا عن  
المعتزلة خاص بصورة الاجتناب وابتدأ من التريث انى في البيان بمقدمات مدخولة  
مع عدم مدخلية اكثرها في المقام ولولا مخافة الملام لنقلتها وينتجها فيها للاعلام بعون  
الله العلم لكن الاولى الاحالة على الكرام ثم ان المستفاد من كلام المحشى وهو ان  
الخصم يثار عن انى عدم القطع بعدم الوقوع ينافى ما قرره سابقا من ان مغفرة صغيرة  
غير التائب غير مقطوع بها عندهم حيث حل قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء على  
الصغار الغير المقرونة بالتوبة توجبها الكلام مهم ولعل قوله فتأمل اشارة اليه ايضا وان  
غفلوا عنه (قوله حاصله اه) اقول لما كان الجواب المذكور غير دافع لاستدلالهم  
بحسب الظاهر من حيث انه اذا حمل السكائر على الكفر يكون ما سواه داخلا في قوله  
تعالى تكفر عنكم سيئاتكم فيلزم حينئذ ان تكون الصغار حين الاجتناب مقطوعا  
لها بالمغفرة وهو دعاهم ويلزم ايضا ان تكون السكائر الغير المقرونة بالتوبة مغفورة  
وهو خلاف مذهبهم فكان الجواب المذكور مع عدم كونه دافعا للاستدلال منافيا  
لمذهبهم حرره بان حاصله ان التمسك في صورة الاجتناب مقيد بالمشيئة والمراد ان  
يجتنبوا كما ترماتنهم عنه يكفر عنكم سيئاتكم ان شاء فيكون الكل تحت المشيئة  
فلا يلزم ان تكون مغفرة صغار المجتنب مقطوعا بها وانما قلنا ان التكفير حينئذ مقيد  
بالمشيئة لان الجواب المذكور انما هو بحمل المراد من الكبيرة على الكفر كما هو ظاهر  
كلامه بحمل السكائر على انواع الكفر او على افراد القائمة بافراد المخاطبين بسبب انه



الكامل فيصرف اليه عند الاطلاق فيكون حينئذ ماعدا الكفر مطلقا داخلا  
في السيئات فلو لم يكن التكفير حينئذ مقيدا بالمشيئة يلزم مع عدم كونه دافعا  
للاستدلال حينئذ ان يكون تكفير الكفار ايضا متيقنا باتباع طاعا وهو مخالف للاجماع  
المعتقد على ان تكفير الكفار امام مقيد بالمشيئة كما ذهب اليه اهل السنة او بالتوبة  
كما ذهب اليه المعتزلة واما المرجئة الذين ذهبوا الى ان المجتنب عن الكفر مكفر عنه  
جميع سيئاته فلا اعتداد بهم واما سكوت المحشي عن كون الجواب حين عدم التقييد  
غير دافع للاستدلال فمن قبيل الاعراض عما ظهر اذ الكلام ليس الا فيه ولذا قال  
حاصله اه وانما اللازم بيان السبب لذلك التقييد الدافع له وهو الذي تعرض له الشارح  
ايضا فعلى هذا قوله ولولم تحمل الكبيرة جواب عن سؤال مقدر كانه قيل السبب  
لتقييد التكفير بالمشيئة انما هو حمل الكبيرة على الكفر لكن ما الداعي الى ذلك الحمل حتى  
يحتاج الى ذلك التقييد بل الظاهر ان تكون الكبيرة على حالها وحينئذ يتم الاستدلال  
المذكور قطعا اذ يكون المعنى ان تجتنبوا الكفار جميعا تكفر عنكم سيئاتكم  
الصغيرة فيلزم ان تكون مغفرة الصغائر قطعية اجاب بانه لولم تحمل الكبيرة في الآية  
على الكفر لبقى التقييد اى تقييد الجزاء بالشرط بلا دليل لان قوله تعالى ويغفر ما دون  
ذلك لمن يشاء ينافية حينئذ والتعليق بالاجتناب بلا فائدة لانه تجوز مغفرة الصغائر  
بدون الاجتناب عن الكفار ايضا على ما هو مقتضى قوله تعالى ويغفر ما دون ذلك  
لمن يشاء فعلى هذا يكون المراد من قوله لبقى التقييد بلا دليل لبقى تقييد الجزاء  
بالشرط بلا مؤيد من الآية الاخرى بل الآية الاخرى تنافيه ويكون قوله والتعليق  
بالاجتناب اه بمنزلة العطف التفسيري فليس على هذا التقرير غبار الاتسار ان  
المراد من التقييد تقييد المشيئة كما جعله الناظرون نصب اعينهم وغلطوا في تقريرهم  
وانت خبير بانه بعد وضوح الامر لا يبعد مثل هذا التعبير ويمكن ان يقرر هذا المقام بغير  
ما ذكره وان مراده ان التكفير في حد ذاته سواء كان في هذه الآية افي غيرها مقيد  
بالمشيئة لانه تعالى فاعل مختار يفعل ما يشاء فلا قطع بالوقوع في شيء من المواضع  
فيندفع الاستدلال وقوله اذا المراد بالكفار اه علة لقوله فلا قطع بالوقوع بخلافه على  
التقرير الاول اذ على هذا يكون علة لقوله ان التكفير مقيد اه فافهم الفرق وعلى هذا  
ايضا يكون قوله ولولم تحمل الكبيرة على الكفر جوابا عن سؤال كانه قيل ما وجه حمل  
الكبيرة على الكفر حتى دلت الآية المذكورة حينئذ على عدم القطع بالوقوع الذي به  
يتم الاستدلال المذكور واجاب بانه لولم تحمل الكبيرة على الكفر لزم محذوران الاول  
تقييد التكفير بالمشيئة الذي هو اللازم في كل موضع لافي خصوص هذا الموضع  
بلا دليل لان دليله حينئذ يكون الاجتناب عن الكفار مطلقا مع انه ليس بدليل له بل  
هو لازم في كل موضع ماعدا الكفر والثاني التعليق بالاجتناب بلا فائدة اذ تجوز

مغفرة الصغائر بدونه وعلى هذا يبقى قوله لبقى التقييد على ظاهره ويكون قوله لانه  
يجوز اه علة لقوله والتعليق بالاجتناب اه فقط هذا هو التحقيق والفاضل  
السلوك في عقل اولي في تقرير قوله حاصله ان التكفير اه ثم حل قوله ولولم تحمل الكبيرة  
اه على سؤال وجواب اخذه من صريح كلام الكسطلي ثم ادعى التفرد فيه وجعله  
حقا حقيقا وخطا سائرا لا فاضلا وتجب منهم ولا يخفى ان الكل صحيح بما هو غلط  
فاحش منه لا يخفى على الفطن فساد تقريره واستلزامه المصادرة كما لا يخفى على ذوي  
الغفانة وانت بعد ما اطلعت على ما حققناه عرفت ان الحق ما هو وان تعجب من قبيل  
التعجب من ابن اخت خالاه ثم اقول الآية المذكورة بعد هذا التأويل تكون في المال  
مثل قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به ويغفر ما دون ذلك لان قوله تعالى ان  
تجتنبوا كائرا ماتنهم عنه حينئذ بمنزلة قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به وقوله  
تعالى تكفر عنكم بمنزلة قوله ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء فقط يبقى الايمان ولعل هذا  
مراد من قال في تحرير هذا المقام ان هذه الآية محتملة وآية الغفران المعارضة لها  
اعنى قوله تعالى ان الله لا يغفر ان يشرك به الآية محكمة فيجب تخصيص المحتملة وقد  
اعتنى به المحشي على وفق مراد الشارح انتهى وان لم يفهمه المحقق الفاضل وقال  
ما قاله والعصمة من الحفيظ المتعال (قوله اى المقبولة) اذ لا نزاع في وقوع الشفاعة  
الغير المقبولة على ما شهدت به النصوص القاطعة (قال المصنف بالمستفيض من  
الاخبار) المستفيض عند بعض الاثمة ما يساوى المشهور وهو الذي يرويه ثلاثة  
جامعة لشروط الرواية لكن الاصح ان المستفيض ما يرويه اكثر من ثلاثة بشرط ان  
لا يظهر فيه حد التواتر صرح به الامام السيوطي لكن الظاهر ههنا انه بمعنى  
المشهور على ما يظهر من تقرير الشارح ثم ان في ايراد الشارح بعض الايات تعريضا  
للمصنف في تركه بيان ثبوت الشفاعة بالكتاب ولعل تركه ان دلالة الكتاب على ثبوتها  
ليست كدلالة الحديث في الوضوح بل دلالة الحديث على ثبوتها واضحة جدا والظاهر  
انه ليس الخصم دليل من الحديث على نفيها كما كان من الكتاب وان كان مجابا ايضا  
كما اشار اليه الشارح (قوله لا يقال مرتكب المكروه) اى كراهة التحريم فانه اذا اطلق  
برأيه ذلك ولانه المناسب للحرمان يستحق حرمان الشفاعة كما نص عليه في التلويح  
في تعريف الققه والاحكام حرمان اهل الكفار منها بطريق الاولى لانه اعظم منه  
جناية فاذا كان مدار الحرمان الارتكاب فالارتكاب في الكبيرة اشد فالحرمان  
فيها اولى والظاهر ان مدار الحرمان انما هو ذلك حرمة النبي عليه السلام فيصير  
مرتكب المكروه من شفاعته واما في الكبيرة فليس فيها الا هتك حرمة الله تعالى  
فقط فله ان يشفع في ذلك وان لم يترك حقه عليه السلام وهو المناسب لقوله عليه  
السلام شفاعتي لاهل الكفار من امتي ويمكن ان يقال ان في ارتكاب الكفار



هتلك جرمة النبي عليه السلام ايضا لان اطاعة احدهما عين اطاعة الاخر وكذا  
 الالهانة هذا (قوله لا نسلم الملازمة اه) اي لا نسلم انه لو استحق مرتكب المكروه حرمان  
 الشفاعة لاستحققه مرتكب الكبائر بطريق الاولى اذ ما يكون جزاء للدني لا يلزم  
 ان يكون جزاء للاعلى لان له جزاء عظيم وهو العذاب فما الحاجة الى ذلك الحرمان  
 وفيه ان الكلام في الاستحقاق ولا شك فيه لاحد ثم ان العذاب الذي هو الجزاء  
 العظيم انما يكون بالحرمان من الشفاعة اذ لو وجدت الشفاعة في حقه لم يكن معذبا ولما  
 ذكرناه سلمه وقال ولو سلم اه اي ولو سلم الملازمة المذكورة فلعلم المراد بالشفاعة المصدر  
 المبني للفاعل اعني كونه شفيعا وان كان المتبادر المصدر المبني للمفعول اعني كونه  
 مشفوعا فلعلم المراد حرمان ان يكون من الاخير الشافعين فيجوز ان يكون مشفوعا  
 ولعله لا يكون خلاف المتبادر تنزل منه وقال او حرمان الشفاعة لرفعة الدرجة  
 لادراء العذاب كما في حق اهل الكبائر ولما كان هذا خلاف الظاهر قال اوفي بعض  
 مواقف الحشر مثل موقف القيام من القبر وموقف تطاير الكتب دون بعض منها مثل  
 موقف الصراط فيجوز ان يكون مشفوعا فيه وفي بعض النسخ او لعدم الدخول وهو  
 فاسد اذ لا فرق بين اثنين مرتكب المكروه وبين مرتكب الكبيرة في الحرمان لعدم  
 الدخول ثم لما كان الكل خلاف المتبادر اذ المقصود الزجر عن ارتكاب ذلك المكروه  
 ولا يحصل ذلك الا بجملة على عمومته مع جعل الشفاعة مصدرا مبنيا للمفعول قال  
 على ان الاستحقاق لا يستلزم الوقوع كما ان استحقاق العذاب لا يستلزم الوقوع فغاية  
 ما لزم من التصريح المذكور استحقاق حرمان اهل الكبائر من الشفاعة وهو  
 لا يستلزم الحرمان بالفعل هذا لا يقال قوله عليه السلام من ترك سنتي لم ينل شفاعة  
 ينل على وقوع حرمان الشفاعة في حق تاركها لاننا نقول النيل انما يكون بالاستحقاق  
 فلعلم المراد منه ذلك وان عبر بالنيل تغليظا ومبالغة فالجواب المذكور جواب عنه  
 ايضا ويمكن ان يقال هذا وعيد وقد سبق ان الخلاف في الوعيد كرم فيليق بالنبي عليه  
 السلام ولا يوجد هنا العارض كما وجد ذلك في حق الله تعالى كما سبق واما الجواب بان  
 المراد لم ينل مرتبة شفاعة ولم يكن من الاخير الشافعين وبانه لم ينل شفاعة لرفع  
 الدرجة وبانه لم ينل في بعض المواضع دون بعض فمعين ما ذكره المحشي وقد عرفت ما فيه  
 من الضعف هذا (قوله اي لذنوبهم) بقرينة العطف وذكر الذنب سابقا (قوله وهي تم  
 الكبائر) وان كان الذنب المذكور سابقا صغيرة بل ترك الافضل ضرورة ان النبي عليه  
 السلام لا تصدر منه الكبائر ولعل هذا اشارة الى دفع ما قيل من ان هذا انما يكون  
 دليلا على المدعى اذا كان الذنب المحظوظ ههنا عاما للصغائر والكبائر والظاهر انه  
 خاص بالصغيرة بقرينة الذنب المذكور في المعطوف عليه فانه صغيرة قطعاً فحينئذ  
 لا يكون دليلا عليه وان كان الزام المعتزلة لعدم استحقاق العذاب بالصغيرة عندهم

حتى يحتاج الى الشفاعة والاستغفار كذا قيل لكن الاولى ان يقال حتى يحتاج  
 الى الاستغفار اذا احتياج الى الشفاعة حينئذ لرفعة الدرجة غير منكر عندهم  
 وحاصل الدفع ان الذنب في اصل الوضع شامل لهما وكون ذنبه عليه السلام خاصا  
 بالصغيرة لا يتنافى الشمول فكان الذنب المقدر مغايرا للمذكور ثم ان تغيير الاسلوب  
 يؤيد ايضا ولذا قال البيضاوي رجة الله وفي إعادة الجار وحذف المضاف اشعار بقرب  
 احتياجهم وكثرة ذنوبهم وانها جئت آخر هذا واما ما قيل من ان الاستدلال بها  
 يتوقف على اثبات ايمان صاحب الكبيرة وان الامر بالاستغفار في الدنيا لا يستلزم  
 الشفاعة في الآخرة لجواز ان تكون نتيجة الاستغفار في الدنيا اذا كان نافعا  
 في كونهم ثابطين وموفقين قبل الاولى ان يكون نافعا في الآخرة من جهة خلاصهم  
 من النار فم دلالة الآية على ثبوت الشفاعة ليست كدلالة حديث الشفاعة في الوضوح  
 لكنها لا تنصر الدلالة (قوله وعلى انها ليست برفعة اه) يعني ان الآية المذكورة كما دلت  
 على ثبوت الشفاعة باسلوب الكلام تدل ايضا على ان تلك الشفاعة ليست لرفع  
 الدرجة حتى يثبت المدعى الذي هو ثبوت الشفاعة لدفع العذاب وانما دلت على ذلك  
 لان عدم تلك الشفاعة التي هي لرفعة الدرجة لا يقتضي تنقيح حالهم وتحقيق بأسهم  
 مع ان الاسلوب دل على ان عدم الشفاعة يقتضي تنقيح وتحقيق اليأس فدل قطعاً  
 على ان الشفاعة المنقبة تفعل عنهم هي الشفاعة التي هي لدفع العذاب فهذا الكلام  
 دفع سؤال يرد على الاستدلال بها وتقرير السؤال والدفع ظاهر مما قررنا (قوله لكن  
 لا يدل اه) يعني وان دلت الآية على ثبوت الشفاعة وعلى انها ليست لرفعة الدرجة  
 لكن لا تدل على انها في حق اهل الكبائر مع ان المدعى ذلك اقول الشفاعة التي لدفع  
 العذاب اما ان تكون للكافرين اولاهل الكبائر اذ لا يحتاج اهل الصغائر الى  
 الشفاعة اذ لا قطع بوقوع عذابهم عند اهل السنة والشفاعة انما تكون لدفع العذاب  
 واما عند الخصم فعدم عذابهم بها مقطوع به لا سيما اذا اجتنب الكبائر هذا اذا لم يخلط  
 بالصغائر الكبائر واما اذا كانتا موجودتين في شخص فالشفاعة انما تكون لكبائره  
 بدون العكس والالزام قلب المعقول واذا كانت الشفاعة في حق هذين المستغنيين فاذا  
 انتفى نفعا لهما للكافرين ثبت لاهل الكبائر قطعاً ولعل هذا هو مراد ما قيل بل يدل  
 لان جهة نفي النفع هي الكفر فاذا انتفى ثبت النفع بها مطلقاً ولانها محل للخلاف فاذا  
 ثبت اصل الشفاعة ثبت المدعى واما القول بان خصم جهة نفي النفع في الكفر غير  
 معلوم من الآية وترتبه عليه لا يدل على ذلك فيجوز ان تكون في حق اهل الكبائر  
 امر اخر وبان المراد انه لا يدل عليه دلالة حقيقية لانه لا يدل عليه دلالة التزامية متبينة  
 على مذهب الخصم فليس بشئ لان السياق انما هو لبين حال الكافرين كما بين في  
 محله فحينئذ ترتب قوله فانما تفهم الآية على سابقه يدل قطعاً على ان جهة نفي النفع هي



الكفر فاذا انتفى ثبت في حق اهل الكبار لان اكبر الاحوال المذكورة قبيل هذه الآية  
من الكبار بحسب الظاهر فاذا انتفى نفعها للكافرين بسبب كفرهم يثبت في اهل  
الكبار بالنظر الى الاحوال المذكورة في الآية وتلخيصه ان الكافر متصف بعد  
الكفر بالكبار وجهة نفي النفع انما هو الكفر دون سائر كباره فاذا انتفى الكفر ثبتت  
الشفاعة في حق الكبار التي في المؤمن اذ لا فرق بينها وبين كافر الكافر واما كافر  
الكافر فلا توجد الشفاعة فيها مادام كافر او بعد التوبة عن الكفر يجمع الجميع ثم ان  
توجيه قوله لا يدل بلا يدل عليه دلالة تحقيقية خارج عن فهم المقام اذ مراد الشارح  
انما هو الدلالة بأسلوب الكلام وذلك ثابت على ما حققناه فان اراد المحشى بما ذكره  
نفي دلالة الاسلوب فذلك ممنوع والسند ظاهر بما قررناه وان اراد بما ذكره القائل فغير  
صالح للنزاع والانصاف ان اسلوب الآية يدل على ثبوت الشفاعة في الجملة كما صرح به  
الشارح فكذلك على ذلك يدل ايضا على انها في حق اهل الكبار على ما قررناه نعم  
الآية ليست قطعية في المدعى لكنه بحث آخر غير ملتزم ههنا على ما يقتضيه سوق  
الشارح (قوله ظاهر الآية اه) يعني كما ان هذه الآية بظاهرها تنفي ثبوت اصل  
الشفاعة كذلك تنفي بظاهرها ايضا ثبوت الشفاعة لزيادة الثواب مع انهم اثبتوها  
فتكون الآية دليلا عليهم ايضا فان صرحوا عن الظاهر وجعلوها على نفي الشفاعة  
لدره العذاب لا تنفي الآية حجة لهم هذا لكن قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس شيئا  
كالصريح في هذا الصنف والجل فلا تضرا حجية فافهم (قوله ثم ان الآية اه) يعني  
ولئن تزلنا عن ذلك فنقول ايضا ان الآية لا تدل على نفس الشفاعة على الاطلاق اذ  
يحتمل ان يكون الضمير في قوله منها للنفس الثانية العاصية فالمعنى ان جاءت هذه  
النفس العاصية بشفاعة في حق الغير لم تقبل منها ففعل الشفاعة تقبل في حقها  
بطريق آخر بان يجبي شفيع آخر بشفاعته فقوله شفاعة شفيع اه فهو بمعنى الشافع  
هذا لكن قوله تعالى لا تجزى نفس عن نفس اه صريح في نفي ارادة هذا الاحتمال  
ولذا قيل هذا الاحتمال بعيد جدا وان قيل ان الموجه مانع يكفيه اذ في شيء (قوله يشير  
الى منع الدلالة اه) وسند المنع جواز كون الكلام لسلب العموم لالعموم السلب  
كذا في شرح المقاصد لكنه بعيد جدا لان سلب العموم انما يتصور فيما اذا امكن  
حصول العموم ههنا مع قطع النظر عن النفي وههنا انما حصل بالنفي ولو كان كذلك  
لامكن حمل كل سالبة كلية على رفع الايجاب الكلي وهو مخالف للواقع (قوله  
اعترض عليه) اي على هذا المنع بان النفس نكرة واقعة في سياق النفي عامة على  
ما بين في محله والضمير في قوله منها راجع الى هذه النكرة العامة فيعم ايضا فيقيدان  
الشفاعة لا تقبل من نفس عاصية او مطيعة فالدلالة على العموم ثابتة جزما (قوله  
ويمكن ان يجاب اه) يعني ان العموم المذكور انما يحصل اذا رجع الضمير الى النكرة

المنفية من حيث عمومها ولا ضرورة في ذلك بل الظاهر انه راجع اليها من حيث ذاتها  
والنكرة المنفية من حيث ذاتها خاصة بحسب الوضع ضرورة انها موضوعة للماهية  
من حيث هي هي مع الفرد المبهم او بشرط تحققها في ضمن فرد مبهم على اختلاف  
الائمة وعمومها على ضرورة ان انتفاء الفرد المبهم انما يكون بانتفاء جميع  
الافراد الا يرى انه لو قيل لا رجل في الدار وانما هو على السطح لا يلزم منه ان يكون  
جميع العالم على السطح وبالجملة ففي النكرة المنفية وضعان وضع شخصي وبهذا  
الاعتبار هي موضوعة للماهية مع الفرد المنتشر او بشرط الفرد المنتشر ولا شك  
انه على هذا تكون خاصة غير مفيدة للعموم والظاهر ان الضمير راجع اليها بهذا  
الاعتبار فلا يحصل هنا عموم ووضع نوعي وبهذا الاعتبار هي موضوعة لكثير غير  
محصور مستغرق لجميع ما يصلح له ولهذا عدتها ائمة الاصول من الفاظ العموم ولا  
ضرورة في ارجاع الضمير اليها بهذا الاعتبار هذا ومن اشتبه عليه الفرق بين الوضعين  
التيس عليه فهم المقام وتكلم بما لا يرضى به الصغار والكبار من اولي الاحلام ومن  
الحيث ان بعضهم ظن ان ارجاع الضمير الى النكرة المنفية من قبيل الاستخدام وهذا  
غلط ايضا اذ الاستخدام انما يكون فيما اذا كان للشيء معنيان وليس للنكرة المنفية الا  
معنى واحد وهو الماهية من حيث هي هي مع الفرد المعين او بشرط تحققها في ضمن  
ذلك وانما العموم عرض لها باعتبار وقوعها في سياق النفي وذلك الاعتبار خارج  
عن وضعه الشخصي الذي باعتبار رجوع الضمير اليها كما هو الظاهر وان كان ذلك  
الاعتبار داخلا في وضعه النوعي كما اشترنا اليه آنفا ولا شك ان مثل هذا لا يكون من  
الاستخدام في شيء والكل نشأ من الغفلة عن توضيحات القوم وتلويحاتهم هذا لكن  
ما اورده في التفسير ضعيف اذ التركيب موضوعه العربي ورجل على السطح اذ لا معنى  
للحصر في قوله وانما هو اه ولو سلم فنظير ما نحن فيه لا رجل في الدار ولا هو في السوق  
لكن بهد وضوح السند بما ذكره لا حاجة الى تأييده حتى يضعف بذلك ما ذكره (قوله  
نعم لو قيل اه) اي في منع الدلالة على عموم الاشخاص الضمير راجع الى النكرة فحينئذ  
يكون عين مرجعه وقد وقع في سياق النفي فوقوقه في سياقه كوقوعه في سياقه  
فيفيد العموم فيكون قوله تعالى لا يقبل منها شفاعة مثل ان يقال لا يقبل من نفس  
شفاعة فكما ان هذا يفيد العموم كذلك ذلك ايضا لم يبعد جدا لا يقال مراد الجيب  
المذكور ذلك لانه قول كلامه صريح في انه ادعى العموم في الضمير راجع الى العام  
وفي هذا ادعى العموم بالنظر الى وقوع الضمير راجع الى النكرة في سياق النفي وبينهما  
بون بعيد لكن هل يفيد مثل هذا الضمير مجرد وقوعه في سياق النفي عموما حتى يتم  
الجواب فيه تردد والظاهر انه يفيد العموم وان كان معرفة صورة ثم انه اختلف  
في كون مثل هذا الضمير معرفة او نكرة والظاهر هو الثاني والمراد انه نكرة حقيقة



والا فلا نزاع في كونه معرفة ظاهرة (قوله وقد سلم عموم الاشخاص) فيكون بين  
التخصيص وبين تسليم العموم نوع منافرة ولذا اقتصر في شرح المقاصد على تسليم  
عموم الازمان والاحوال (قوله المسلم اه) يعني ان ما سلمه اولاهو الدلالة على عموم  
الاشخاص ولا يلزم من ذلك ارادته واللازم من وجوب التخصيص هنا ارادة بعضها  
ولا منافاة بين الدلالة والارادة فكم من شيء يدل على شيء بحسب وضعه ولا يراد ذلك  
لوجود مانع من مخصص او غيره كالتصوص الدالة على ثبوت الشفاعة فمحصول  
جواب السارح ان الادلة على ثبوت الشفاعة خاصة والادلة على نفيها عامة فتعارضت  
الادلة فيجب تخصيص الادلة العامة الدالة على نفيها بالكفار جمعاً بين الادلة ودفعاً  
للتعارض وهذا ما قاله الامام الرازي والجواب عنها اجمالاً ان يقال ان دلائلكم في نفي  
الشفاعة لا بد ان تكون عامة في الاشخاص والاوقات ودلائلنا في اثباتها لا بد ان  
تكون خاصة فيها لاننا لا نثبت الشفاعة في حق كل شخص ولا في جميع الاوقات والخاص  
مقدم على العام فالترجيح معنا هذا (قوله عدم المعنى اه) ارادته فرع عدم المعنى على  
عدم استحقاق التائب ومركب الصغيرة المجتنب عن الكبيرة للعداب في بيان رد  
قولهم بالعفو عن الصغائر مطلقاً وعن الكبائر بعد التوبة فان اراد عدم المعنى بالنسبة  
الى صغيرة غير المجتنب عن الكبيرة فهو ممنوع لان صغيرة غير المجتنب يستحق العذاب  
عليها فيعذبه الله عليها ان شاء اذ لا يدل على مغفرتها وتكفيرها قوله تعالى ان تجتنبوا  
كبائر ما تنهون عنه اه وان اراد عدم المعنى بالنسبة الى صغيرة المجتنب فهو مسلم للاية  
المدكورة لكنه غير مفيد في رد ما قالوه لان مدعاهم ان الصغائر معفو عنها واقول هذا  
مبني على ما يستفاد من ظاهر كلام السارح سابقاً حيث استدل من طرفهم على ان  
صغيرة المجتنب فقط معفو عنها بقوله تعالى ان تجتنبوا كبائر ما تنهون عنه اه فمدعاهم ان  
بصغيرة المجتنب كما خصه ظاهر اه هنا بصورة المجتنب ايضاً لكن التحقيق ان معنى العفو  
هو محو الذنب او التجاوز عن الذنوب المستحقة ولا يوجد الاستحقاق في الصغائر  
عندهم قطعاً وقد صرح به كثير من المحققين ايضاً فلامعنى للعفو عن الصغائر مطلقاً  
عندهم واما تخصيص صورة المجتنب ههنا وههنا لك فبني على الاية المذكورة كما استدلوا  
بها ايضاً وانما تركوا بيان حال الصغائر الغير المجتنب لان صاحبها مخلد في النار بارتكابه  
الكبائر لا لارتكابه الصغائر اذ العذاب عندهم انما هو بالاستحقاق على ما تقتضيه  
اصولهم والاستحقاق فيها عندهم فقوله فلامعنى للعفو ليس تفريعاً على صورة  
المجتنب فقط حتى يلزم الاستدلال في قيد المجتنب اذ انبى كلام السارح على ما تقتضيه  
اصولهم كما زعمه المحقق بل تفريع على عدم استحقاق العذاب وهو موجود في جميع  
الصغائر قطعاً فالتفريع على اطلاقه صحيح ومفيد في رد ما قالوه فقوله فلامعنى للعفو  
مبني على اصولهم لا على ما هو المشهور كما زعمه الناظرون في دفع الايراد المذكور

بل المشهور فيما بينهم انما هو التخصيص بصورة المجتنب هذا هو تحقيق المقام ولعل  
قوله فتأمل اشارة الى هذا المرام فتدبر والله الهادي (قوله وفيه منع اه) لا يقال جزاء  
الايمان هو الجنة لا مجرد التخفيف لقوله عليه السلام يدخل الجنة من كان في قلبه  
مشقة ذرة من الايمان وايضاً تخفيف العذاب خلاف مذهبهم لانه مضرة خاصة  
لا يثبت لها ما يخالفها لانا نقول لعل الحديث بعد تسليم ثبوته مؤول عندهم بعدم  
وجود الكبار فيه وانا لانسلم ان تخفيف العذاب خلاف مذهبهم كيف وهم بنوا  
الامر على الحسن والقبح العقليين فاذا كان صاحب الكبيرة مخلد في النار كما عندهم  
فلا بد من القول بالتخفيف والا فالعقل لا يرضى بتسوية الكافر والفاسق في العذاب  
من كل وجه ولا يلزم من التخفيف عدم كون المضرة خاصة لان معنى الخلوص ان  
لا يشوبه شيء من المنفعة والتخفيف ليس منفعة في حق الفاسق بل هو تخفيف  
بالنسبة الى عذاب الكافر وجعلهم عذاب صاحب الكبيرة مثل عذاب الكافر انما  
هو في الدوام والخلوص عن شيء من المنافع بالنظر الى ذاته فلا يتأف به التخفيف قطعاً  
هذا هو تحقيق كلامه وان غفلوا عنه (قوله مبني هذا الاستدلال اه) يعني ان مبني  
الاستدلال بهذه الاية على عدم خلود صاحب الكبيرة في النار على ان العمل الصالح  
لا يتناول التروك اذ على هذا يكون صاحب الكبيرة الذي عمل الصالحات مع ارتكابه  
داخلاً في الذين آمنوا وعملوا الصالحات وقد حكم عليهم بكون جنات الفردوس نزلاً  
لهم فيتم الاستدلال قطعاً واما اذا كانت الاعمال الصالحات متساوية للتروك فلا يتم  
الاستدلال لان مرتكب الكبائر حينئذ يكون خارجاً عن موضوع القضية لانه  
بارتكابه المنهيات ترك الصالحات التي من جملتها ترك المنهيات فلا يكون محكوماً عليه  
بكون جنات الفردوس نزلاً لكن هذا مبني على دخوله في الذين آمنوا والذلو كان خارجاً  
عنهم لا يتم الاستدلال على تقدير عدم تساؤل الاعمال التروك ايضاً وهو الذي تعرض  
له السارح في الشرح (قوله ثم ان الاستدلال اه) يعني كما ان الاستدلال بالاية  
المدكورة غير تام على تقدير تساؤل الاعمال للتروك كذلك غير تام بالنظر الى الذي  
لا عمل له اصلاً غير الايمان مع ارتكابه الكبائر ايضاً اذ لا تدل على عدم خلود مثل هذا  
المرتكب لترتب الحكم بدخول الجنة على اجماع بين الايمان والاعمال الصالحة لكنه  
يبطل مذهب الاعتزال حيث زعموا ان جميع اصحاب الكبائر سواء كان لهم اعمال  
صالحة غير الايمان او لا مخلدون في النار (قوله فلا يرد جواز اه) اي لما كان الخلود  
في النار جزاء للكفر على الاطلاق من غير تقييد بالشدة ونحوها فلا يرد انه لم لا يجوز  
التفاوت بالشدة والضعف بان يكون عذاب الكافر شديداً وعذاب الفاسق ضعيفاً  
وخفيفاً مع كونهما مخلدن في النار فلا يلزم الزيادة على الجنابة فتكون الملازمة  
في قول السارح فلو جوزي به اه متنوعة ويرد عليه ان الخصم يمنع كون الخلود في النار



جزاء الكفر على الاطلاق بل يقول هو جزاء الكافر والفاسق كليهما والتفاوت  
بالتشديد والتخفيف يمكن هنا فلا تلزم الزيادة على قدر الجناية واما ان الخصم لا يقول  
بالتخفيف وانه منافي للدوام فقد عرفت ما فيه فان اراد به ان يكون الخلود  
في النار جزاء الكفر حينئذ على الاطلاق ثبت بالنصوص فبعد تسليمه يرجع الى  
الاستدلال بالادلة العقلية مع انه في صدد الاستدلال بالدلائل العقلية وبهذا ظهر  
اختلال قوله وهذا الدليل الزاخي اه فافهم (قوله وهذا الدليل الزاخي) مبنى على  
الحسن والقبح العقليين الذي يقول به المعتزلة والاى ولولم يكن الزاميا فلا صحة له لان  
تصرفه تعالى في ملكه لا يوصف بالظلم لان الظلم انما تصرف في ملك الغير والله منزّه عن  
ذلك لان الكل ملكه يفعل ما يشاء واما وضع الشيء في غير ما وضع وهو تعالى ايضا منزّه  
عن ذلك لانه تعالى هو العالم بمواضعها ويضع الاشياء فيما هو اللائق بها وان لم نطلع  
على ما خفي علينا فعلى كل تقدير لو خلد الفاسق في النار لا يكون فيه ظلم لكن اصحاب  
الحسن والقبح العقليين قالوا بذلك فيكون الدليل المذكور مبني على مذهبهم هذا  
اقول قد عرفت ما فيه انما انما ان الماتريدي لا يتكرون الحسن والقبح العقليين كليهما كما  
حققناه سابقا فلو بنى هذا الدليل على مسلك الماتريدي لا يكون الزاميا ثم اقول ان ظاهر  
ان مقصود الشارح انما هو بيان وجه الحكمة في خلود الكافرين دون اهل الكبائر  
مع ثبوت خلود احدى النصوص دون الاخر لا الاستدلال بما هو مبنى على الحسن  
والقبح العقليين الصنفين فيكون تصرفه مخالفا للحكمة مع المخالفة للنصوص فلا  
يوصف تصرفه تعالى بمثله فلا حاجة الى جعل الدليل الزاميا واما ما قاله المحشى المحقق  
من انه اذا كان الدليل الزاميا فلا حاجة في دفع الايراد السابق الى قوله على الاطلاق  
من غير تقييد بالشدة لانهم لا يقولون بالتفاوت في العذاب والالم تكن مضرورة خالصة  
قد عرفت ما فيه من انما تذكر (قوله قالوا لا الخلود لم يتفصل عن مضار الدنيا) لانه  
اذا لم يخلف عن شوائب النفع كانت مشوبة فكانت كضار الدنيا مشوبة بالنفع مع  
ان انكار الفرق بين المنهين باطل عقلا ونقلا لكنه ضعيف اذ من الفرق كون مضار  
الاخرة باقية دائمة بخلاف مضار الدنيا ونحو ذلك من وجوه الفرق فعلى هذا اى على  
منع الملازمة المذكورة يمكن منع هذا القيد اى قيد الخلود ايضا كمنع قيد الدوام  
الذى اشار اليه الشارح كما اشار اليه الشريف في شرح المواقب لكنه اى منع قيد  
الخلوص غير مفيد ههنا اى في ردهم لان منع الخلود لا يستلزم منع الدوام اذ لا يلزم  
من عدم الخلود عدم الدوام مع ان مقصود المعتزلة انما هو دوام اهل الكبائر  
وخلودهم في هذا الكلام تعريض للشريف بانه لا فائدة في منع الخلود وانما اللازم  
منع الدوام ويمكن ان يقال الدوام الذي قصده ههنا يستلزم الخلود حيث قالوا  
خالصة دائمة فالظاهر ان قولهم دائمة صفة كائفة فاما مساو او اعم منه وعلى كل

فلا استلزام ثابت ومنع اللازم يستلزم منع المزموم فان كان منع الدوام مفيدا كان منع  
الخلوص مفيدا ايضا كما اشار اليه الشريف واما اذا كانت الصفة صفة مخصصة فنفع  
الدوام لا يستلزم منع الخلود فنفع الخلود حينئذ مفيد قطعاً والحق ان مرادهم من  
الدوام هو دوام العذاب وخلوصه عن الانقطاع لا يقال كيف يصح منع الدوام اذ حينئذ  
تكون المضرورة والمنفعة منقطعة ولم يكن مضرورة او منفعة وقد فرضناه مضرورة او منفعة  
لانا نقول ذلك ممنوع لحوار ان لا يخلق الله تعالى العلم بذلك الانقطاع فلا يحصل  
في الاول فرج وفي الثاني حزن هكذا حقق هذا المقام وان لم تساعد عبارة الاعلام  
وكان في تقرير الشريف حيث منع الخلود بعد منع الدوام مع عدم الفائدة فيه  
بحسب الظاهر اشارة الى ما حققناه الى تعريضهم فيما قرروه وان لم يتفطن له القاضل  
المحشى فتدبر (قوله بخلاف خلود اهل الكبائر) قيل يعنى فيلزم ارادة المعنى الحقيقي  
والمعنى المجازى معا اقول والظاهر انه لم يرد ذلك بل اراد ان الخلود يراد به المكث  
الطويل اعم من ان يكون مع دوام كما في خلود الكفار او لا بل مع الانقطاع كما في خلود  
اهل الكبيرة والمكث الطويل مطلقا معنى مجازى للخلود قال في شرح المقاصد لا كلام  
في ان المتبادر الى الفهم عند الاطلاق والشائع في الاستعمال هو الدوام لكن قد  
يستعمل في المكث الطويل المنقطع انتهى فالظاهر منه ان الخلود مشترك بين المعنيين  
اذ لا بأس في كون احدى معنيي المشترك اظهر من الاخر فيكون المكث الطويل معنى  
مجازيا من قبيل ذكر المقيّد واردة المطلق او من قبيل ذكر الخاص واردة العام  
وهذا المعنى المجازى شامل للمعنى الحقيقي والمجازى الذي يكون المعنى الاول الحقيقي  
للخلود من افراده فيكون من قبيل عموم المجاز هذا والذي يظهر ههنا ان جعله مجازا  
في مطلق المكث الطويل بعلاقة انه لازم للخلود بمعنى الدوام فيكون من قبيل عموم  
المجاز لان المكث الطويل شامل للدوام وغيره ويحتمل ان يكون مشتركا بين الدوام  
وبين المكث المطلق كما هو محتمل كلامه ههنا فراه انه ان اريد المعنى الثاني ههنا  
بقريضة النصوص مع شموله لكلا الفريقين حينئذ لا يلزم ارادة المعنى الحقيقي  
والمجازى معا بل ارادة الدوام حينئذ لكونه من افراد المكث المطلق لا لكونه معنى  
الخلود ولا حاجة الى اعتبار عموم المجاز لكن لا تخلو هذه الوجوه عن تكلف المجاز  
او الاشتراك الاول ان يحمل كلامه على ان الخلود حينئذ حقيقة في المكث الطويل  
سواء كان معه دوام او لا لا احتراز عن لزوم المجاز او الاشتراك كما اشار اليه الشريف  
في شرح المواقب (قوله والاولى ان يمثل بقوله تعالى انؤمن لك انتهى) لانه صريح  
في التعبدية باللام اذ الفعل لا يحتاج الى تقوية العمل بخلاف ما ذكره الشارح لان اسم  
الفاعل ضعيف في العمل فيحتمل ان تكون الالم في لنا لتقوية العمل لا للتعبدية  
قيل الاحتمال المرجوح لا يدفع الاستشهاد اقول اذا كان المقصود الاستشهاد فالامر



كما قاله المحشي لكن الظاهر انه ليس باستشهاد بل تمثيل فلا يرد ما ذكره لكن الاولى ان يمثل بمثل قوله تعالى فان لم تؤمنوا لي فاعترلون لان كونه صلة ظاهر لا يحتاج الى التمسك بخلاف ما ذكره من الآية فافهم واما ما قيل من ان الايمان في قوله تعالى انؤمن لك انتهى ظاهري الايمان الشرعي والكلام في الايمان اللغوي فالتمثيل غير صحيح فليس بشئ اذا التمثيل انما هو في التعبدية لا في غيرها مع انه غفول عما سيذكره المحشي من انه لا فرق بين الايمان الشرعي واللغوي الا بحسب خصوص المتعلق هذا قال في شرح المقاصد الايمان افعال من الامن للصيرورة وللتعبدية ويتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف والاذعان انتهى فقد ظهر من هذا ان الايمان يتعدى بنفسه وهو الموافق لما في الصحاح وقوله ويتعدى بالباء واللام بملاحظة معنى الاعتراف او الاذعان من قبيل اللف والنشر المرتب وهو الموافق لما في البياضاي حيث قال تعلق الباء بالايمان على تضمين معنى الاعتراف فالظاهر منه ان يكون تعلق الباء به على تضمين معنى الاذعان (قوله اي ان يحصل فيه منسوبة الصدق الى الخبر) اي ان يحصل فيه كون الصدق منسوبا الى الخبر او الخبر ويعقل ثبوته له من غير اذعان وقبول اشار بهذا الى كون النسبة مصدرا مبنيا للمفعول ولذا عطف عليه قوله ثبوته له وانما لم يجعله مصدرا مبنيا للفاعل بمعنى الاثبات لانه عين الاذعان وتعبيره عنه فلا يصح قوله من غير اذعان انتهى واما على الاول فهو عبارة عن المعرفة المقابلة للتكارة والجهالة دون التصديق المقابل للتكذيب والانكار المعبر عنه بكر وريدن وراست كوي داشتن هذا ثم اعلم انهم بعد اتفاقهم على ان ذلك العلم والمعرفة خارج عن التصديق اللغوي وعلى ان المعترف في الايمان هو التصديق اللغوي اختلغوا في ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي فيكون التصديق المنطقي شاملا له وللتصديق الايماني وهو الذي ارتضاه صدر الشريعة في بعض تصانيفه او طارحة عن التصديق المنطقي داخلية في التصديق المقابل له وهو الذي ارتضاه الشارح بناء على انه يجوز ان تكون الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصورا وحقق بان التصديق المنطقي بعينه التصديق اللغوي بناء على ما فسر ابن سينا في الكتب الفارسية بكر وريدن وقد حقق الشريف في بعض تصانيفه بان اهل الميزان لا يخالفون اهل العربية فهم في صديان ما هو في العرف في اللغة فلا يعد في كون التصديق الميزاني متكاملا مع التصديق اللغوي ولهذا قال الشارح في التهذيب العلم ان كان اذعانا للنسبة فتصديق والا فتصور والذي ذهب الى ان تلك المعرفة داخلية في التصديق المنطقي يقول الصورة الحاصلة من النسبة التامة الخبرية تصديق قطعاً فان كان حاصلها بالقصد والاختيار بحيث يستلزم الاذعان والتسليم فهو تصديق لغوي ايماني وان لم يكن كذلك كن وقع بصره على شئ فعلم انه جدارا وقرس فهو معرفة يقينية

وليس بتصديق لغوي ايماني فالتصديق اللغوي الايماني عنده اخص من التصديق المنطقي لان له فردا آخر مثل المعرفة المذكورة وليست بايمان قطعاً هذا اقول ليس مراد الشارح العلامة من ان التصديق الميزاني متحد بالتصديق الايماني ان تلك المعرفة من قبيل التصديق الايماني كما يستفاد من مبالغة المولى صدر الشريعة اذ لا يمكن صدوره من احد فضلا عن الشارح بل الشارح ادخل تلك المعرفة في التصور وادخل كل ما يوجد فيه اذعان وقبول في التصديق سواء كان قطعياً او لا حينئذ يتحد عنده التصديق الميزاني مع الايماني ولا يلزم من الاذعان التيقن بل اللازم فيه التسليم والقبول حينئذ كما يدخل في التصديق المنطقي التصديقات الظنية كما اشاروا اليه يدخل في التصديق الايماني الظن الغالب الذي لا يحظر معه احتمال النقيض كما في المواقف وبه يتدفع ما سيورده المحشي فانتظر (قوله كما للسوفسطائي) فان له يقيناً بوجود العالم لكنه خال عن الاذعان والقبول حيث ينكره عندا وكذا بالنسبة الى اهل الكتاب الذين يعرفون نبوة سيدنا محمد عليه السلام كما قال تعالى الذين آمنوا بكتابنا ويعرفونه كما يعرفون ابناءهم وكذا بالنسبة الى كل من عرف الحق وجمده استكباراً وعناداً كما قال تعالى وجمداً واستيقنتها انفسهم الآية (قوله هكذا حقق بعض المتأخرين) وهو المولى صدر الشريعة حيث حقق بان اليقين الخالي عن الاذعان تصديق وليس بايمان كما في هذه الصور لكن الشارح منع حصول اليقين بدون الاذعان وحقق بان اليقين لا يتحقق عن الاذعان ففي هذه الصور ليس لهم يقين وان حصل وهو الظاهر فلهم اذعان ايضاً على ما يقتضيه قوله تعالى وجمداً واستيقنتها الآية وانما انكره عندا (قوله ان قلت يلزمه انتهى) حاصله انه اذا لم يكن للسوفسطائي اذعان مع ان له يقيناً على ما يستفاد من تقريره يلزم احد المحذورين اما ان يراج يقين السوفسطائي ونحوه في التصور وهو فاسد واما ان لا ينحصر تقسيم العلم الى التصور والتصديق حيث خرج مثل هذا القسم عنه (قوله قلت انتهى) حاصله ان مادة النقص في مثله لا بد وان تكون متحققة فاليقين بدون الاذعان غير موجود وفي المواد المذكورة حصول اليقين ممنوع وان حصل فعدم الاذعان غير مسلم بل الظاهر ان الاذعان موجود فيها ايضاً وان انكره عندا هذا (قوله بقي ههنا بحث انتهى) حاصله انه كيف يكون المعنى الذي يعبر عنه بكر وريدن تصديقاً منطقياً لان ذلك المعنى امر قطعي على ما نص عليه في شرح المقاصد حيث قال فيه انما المقصود ان الايمان تصديق بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي وهو المعنى الذي يعبر عنه بكر وريدن وراست كوي داشتن وينافيه التوقف والتردد ولكون ذلك المعنى امر قطعياً يكفي ذلك في باب الايمان الذي هو التصديق البالغ حد الحزم والاذعان ولا يحتاج الى التصريح بكونه قطعياً مع ان التصديق المنطقي يعنى القطعي والظني اتفاقاً



فانهم قسموا العلم بالمعنى الاعم الشامل للقطع والظن الى التصور والتصديق  
وتوسلوا بذلك الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزائه التي منها الظنيات  
والتقليديات والتخييلات ولو كان التصديق الايماني متجدا مع التصديق الميزاني  
كما هو صريح كلامه ههنا مع كون الاول قطعيا لم يتم بيان الاحتياج الى  
المنطق بجميع اجزائه مع انهم بينوا الاحتياج بهذا الطريق وجعلوا التصديق  
المنطقي اعم من القطعي والظني فدعوى الاتحاد بين التصديقين غير صحيح اذ لابد  
ان يكون التصديق المنطقي اعم حتى يتم بيان الاحتياج الى جميع اجزاء المنطق  
كما فعل به الرئيس وغيره هذا القول وبالله التوفيق في هذا البحث رد للرئيس وغيره  
ومثله لا يليق به والظاهر ان ابن سينا بعد ما صرح في كتابه الشفاء بان التصديق  
المذكور يقابل التكذيب صرح في كتابه المسمى بدلائل نامه علاقي بان التصديق  
المنطقي هو عين التصديق اللغوي في ان الادعان لازم فيه جامع انه يرضى بتقسيم العلم  
بالمعنى الاعم تقسيما حاصرا يتوسل به الى بيان الاحتياج الى المنطق بجميع اجزائه  
بل فعل ذلك في تصانيفه فلعل مراده ان العلم انما يكون تصديقا اذا وجد فيه الادعان  
والقبول الباطني والتسليم كذلك والا فلا يكون تصديقا وهذا المعنى عين ما يستفاد  
من صيغة التصديق فان معناه لغة ان تنسب المخاطب الى الصدق وتقبل كلامه  
فاتحد التصديق اللغوي الذي كان الايمان عبارة عنه مع الميزاني وهذا لا يضر التقسيم  
المذكور ايضا اذ لا يلزم من الادعان والتسليم الباطني كونه قطعيا يقينيا حتى يخرج  
من التصديق المنطقي حينئذ الظنيات بل الجهليات المرجحة كازعمه الا يرى ان  
المقدمات المقبولة المظنونة مسلمة عندنا ومذعنة ايضا مع انها ليست من اليقنيات  
القطعية وكذا الجهليات والتقليديات عند معتقديها فان وجد الادعان والتسليم  
فيها فهي معدودة من التصديقات والافتكون مشكوك فتكون من قبيل التصور  
قطعا وهذا مما لا شك فيه والذي نص عليه في شرح المقاصد من ان المعنى الذي يعبر عنه  
بـ كرويدن امر قطعي بعد تسليمه ليس المراد منه انه امر يقيني بل امر قطعي عند  
المصدق لا يخطر معه احتمال النقيض سواء وجد او لا فيكون موافقا لما في المواقف  
من ان الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض حكمه حكم اليقين في كونه  
ايمانا حقيقيا ويدل عليه صريح ما قاله في شرح المقاصد حيث قال الايمان تصديق  
بالامور المخصوصة بالمعنى اللغوي الذي يعبر عنه بكرويدن وينافيه التوقف والتردد  
انتهى فقوله وينافيه التوقف والتردد دون ان يقول ايضا والظن صريح فيما حررنا  
مراده والحق ان المعنى الفارسي المذكور شامل للظن الغالب على ما يقتضيه كلامه  
في شرح المقاصد كما ان التصديق المنطقي شامل له كما يقتضيه صريح الرئيس فيكون  
التصديق الايماني متجدا مع الميزاني من غير مخالفة لتعميم التصديق المنطقي القطعي

والظني كما هو المستفاد من كلام ابن سينا فيكون كلامه ايضا كما في المواقف كما نقلناه  
ان نقاب هذا ظهر فساد ما نقل عنه ههنا ايضا بناء على بحثه المذكور من ان كون  
الايمان عبارة عن التصديق الجازم الثابت قول جمهور العلماء وكلامنا معهم وقال  
بعضهم عدم كفاية الظن الغالب الذي لا يخطر معه احتمال النقيض محل كلام انتهى  
لانه في صدر رد الشارح بكلامه لا يذهب الجمهور وقد عرفت ان كلام الشارح  
صريح فيما نقلناه على اننا لانسلم ان الايمان عند الجمهور عبارة عن التصديق الجازم  
الثابت بل الظاهر ان الايمان عندهم ايضا عبارة عن التصديق اللغوي الذي هو  
الادعان على ما قررناه وكيف ينسئ الظن بالجمهور بانهم اخرجوا الايمان العوام الذي  
لم يبلغ حد الجزم عن الايمان المشروع فالمنقول المذكور مبنى على البحث المزبور فان  
قلت فما بال المولى صدر الشريعة ومن تبعه جعلوا التصديق اللغوي الايماني نوعا من  
التصديق المنطقي وخالفوا الرئيس وغيره في ذلك قلت لعلمهم بما واذلك على ان التصديق  
قسم العلم الذي هو من مقولة الكيف الذي لا مدخل للاختيار في حصوله فلو كان  
التصديق الايماني عين التصديق الميزاني يكون التكليف بالايمان تكليفا بما لا يطاق  
وهو محال ولذا فسر والتصديق الايماني بان تنسب باختيار الصدق الى المخبر حتى  
لو وقع ذلك في القلب من غير اختيار لم يكن تصديقا بل معرفة وجعلوا هذا التصديق  
نوعا من التصديق الميزاني ضرورة ان المقيد نوع من المطلق ويرد عليه ان الجنس اذا كان  
من مقولة الكيف كيف تكون الانواع المندرجة تحته من مقولة اخرى الا ان يقال  
لا بد لكل نوع من مميز يمتاز به عن النوع الاخر فلا بعد في كون المجموع من مقولة  
اخرى لا يقال الادعان والقبول الذي اختاره الشارح ليس من مقولة الكيف فكيف  
يصح عده قسما من العلم الذي هو من مقولة الكيف لانا نقول لعل الشارح ومن تبعه  
لا يرضى بكون العلم من مقولة الكيف بل يرضى بكونه من مقولة الانفعال كالادعان  
والقبول وفيه ضعف او نقول كون الادعان والقبول اختياريا انما هو بالنظر الى ترتيب  
المقدمات ورفع الموانع وترك التوجه الى سائر ما حصل في القلب وان كان ذات  
التصديق الحاصل ههنا باضطرابا فذلك لا يكون تصديقا الا بالادعان والقبول  
فلذلك جعلوه عين الادعان والقبول وتحقيق هذا ان الحاصل في القلب ايمان يكون  
بترتيب المقدمات ورفع الموانع وتوجه النظر فذلك امر اختياري بالنظر اليها وان كان  
حصول ذاته بعد ذلك لازما واما ان يحصل بعمته كن وقع بصره على جدار فعرّف انه  
جدار او حجر فذلك لا يكون تصديقا الا بادعائه وترك الجود الباطني ففي هذين القسمين  
الذين ينحصر التصديق فيهما لا يكون الامر اختياري بـ كون مدارا للتكليف  
بالايمان وان كان ذات التصديق من مقولة الكيف فلا منافاة بين كونه  
متكلفا به وبين كونه من مقولة الكيف فقد ظهر من هذا ان الفريقين



متفقان في عدم كون اليقين المطروح في القلب الغير المذعن الذي ترك ولم يلتفت اليه  
تصديقا ايمانيا بالنظر الى نفسه وان التصديق الايماني لا بد فيه من صرف الاختيار  
والكسب عما يتنه ان المولى ضد الشر بعة جعل اليقين المطروح في القلب بعة تصديقا  
ميزانيا والشارح اخرج عنه وهو الحق كما هو مقتضى تحقيقه هذا هو تحقيق المقام  
الذي تحير فيه الاذكاء العظام وتستمع لهذا زيادة بسط في المرام (قوله اشارة الى ان  
الكفر انتهى) يعني ان المستفاد من قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه ومن قوله فجعله  
كافرا ان الكفر في مثل هذه الصور انما هو في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام لا فيما بينه  
وبين الله وهذا يناه ما هو المستفاد من شرح المقاصد من ان التصديق المقارن  
لامارة التكذيب غير معتد به بمنزلة العدم اذ المستفاد منه انه ليس بمؤمن فيما بينه وبين  
الله ايضا واجيب بان معنى قوله كان اطلاق اسم الكافر عليه الاطلاق الحقيقي وكذا  
معنى قوله فجعله كافرا فجعله كافرا فيما بينه وبين الله لا في الظاهر فقط كما يستفاد من  
ظاهر العبارة وهو الموافق لما في المواقف وشرحه حيث قال فيه موجود لشمس وصنم  
دليل عدم التصديق يعني بظاهره يدل على انه ليس بمصدق ونحن نحكم بالظاهر فلذلك  
حكمتا بعدم ايمانه لان عدم السجود لغير الله داخل في حقيقة الايمان حتى لو علم انه  
لم يسجد لها على سبيل التعظيم واعتقاد الالهية بل سجد لها وقلبه مطمئن بالتصديق  
لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله وان اجرى عليه في الظاهر احكام الكفر هذا ويمكن دفع  
التناهي بينهم ما توجبه كلام شارح المقاصد وابقاء ما في هذا الكتاب على ظاهره بان يقال  
المراد بقوله غير معتد به غير معتد به في الظاهر وفي حق اجراء الاحكام وان كان معتد به  
فيما بينه وبين الله وكذا المراد من قوله والايمان هو اه الايمان المعبر شرعا في حق اجراء  
احكام الاسلام هو اه فقول شارح المواقف ونحن نحكم بالظاهر فلذلك انتهى يقتضى  
هذا التوجيه وان كان قوله آخر حتى لو علم لم يحكم بكفره فيما بينه وبين الله يقتضى  
التوجيه السابق فتدبر (قوله قلت الكلام انتهى) يعني ان الكلام في ان التصديق  
ركن لا يحتمل السقوط انما هو في الايمان الحقيقي الذي يكون في المكلف به لا الحكمي  
الذي في اطفال المؤمنين فان ايمانهم انما هو تبع لايمان آبائهم لعدم كونهم مكلفين به  
فكانهم مؤمنون تبعا لا بائهم واما في الحقيقة فليسوا مكلفين به حتى يرد انه لا تصديق  
فيهم والقول بانهم مؤمنون بايمان آبائهم ولا سقوط للتصديق فيما اعتبر ايمانا لهم ليس  
بشيء لان الموجود هنا انما هو اعتبار ايمانهم تبعا لايمان آبائهم وظاهر ان الاعتبار  
المذكور غير التصديق ولا يلزم من عدم سقوط الاول عدم سقوط الثاني مع ان سقوط  
الثاني غير خفي على من لم يسقط عن درجة الاعتبار واما ما قيل من ان الجواب المذكور  
ينافي ما سيذكره الشارح من ان الشارح جعل الحق الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في  
حكمه الباقي فانه تصرح بان الكلام فيما هو اعم من الايمان الحكمي فبني على الغفلة

عن قول الشارح جعل الحق انتهى لان خالصه ان الشارح جعل الحق الغير الباقي  
الذي لم يطرأ عليه ما يصادف في حكم الباقي لعدم وجود عارض لا اعتبار بقاءه كما كان  
لانه جعل الغير الموجود في حكم الموجود كما في ايمان الاطفال فالفرق بين المتأمنين لا  
يخفى على ذي العينين (قوله هذا مناف لما عليه المتكلمون من ان النوم ضد الادراك)  
فيكون ضد التصديق ايضا لانه اخص منه وضد الاعم ضد الاخص فلا يجتمعان  
فالنام لا يكون له تصديق وهذا وارد ايضا على قول الشارح فالشارح جعل الحق  
الذي لم يطرأ عليه ما يصادف انتهى لان النوم طرأ عليه وهو ضد الادراك الذي كان  
التصديق بعضا منه فقد طرأ عليه ما يصادف هذا واجيب عنه بان ما عليه المتكلمون  
هو ان النوم ضد الادراك الاشياء ابتداء لانه مناف لبقاء الادراكات الحاصلة  
في البقطة ولوسلم فالتصادم محلهما ممنوع على ما ذهب اليه الاستاذ ويدل عليه قوله  
عليه السلام تمام عيني ولا ينال قاي فتأمل وفيه بحث اما اول فلانهم صرحوا بان  
النوم ضد الادراك فلا يجتمعان وجعلوا الرؤيا من قبيل الخيال الباطل كذا في شرح  
المواقف فقوله فلا يجتمعان صريح في ان النوم ضد الادراك ابتداء وبقاء واما ثانيا  
فلان الاستاذ منع اتحاد الخيلين بعد خبره بان النوم ضد الادراك لكنه زعم ان كلا  
منهما يقوم بجزء غير ما يقوم به الآخر وكون محل الادراك القلب اول المسئلة  
والحديث المذكور لا يدل على ذلك لانه من خواص الانبياء عليهم السلام مع انه  
يستفاد من الحديث ان قلوب سائر الناس نائمة حينئذ يرد الاشكال جزما ولا يدفعه  
بناؤه على مذهب الاستاذ والذي عندي في دفعه ان قولهم النوم ضد الادراك انما هو  
بالنظر الى ادراك المحسوسات كما يقتضيه بيانهم في كتبهم وما لا يحتاج الى احساس  
لا ينافي النوم ادراكه كما في المعقولات الصرفة اذا حواس ليست بالادلة لادراكها حتى  
يكون تغطيلها بالنوم منافيا لادراكها ولعل الحديث الشريف المذكور يشير الى  
ذلك وان لم يتقنوا له فتدبر (قوله والذهول اي في حال النوم انتهى) اراد ان الذهول  
في حالة النوم والغفلة انما هو عن حصول التصديق اي عن العلم بالتصديق لاعن  
التصديق نفسه فتلك الحالة حالة الذهول عن حصوله لاحالة عدم التصديق لوجود  
التصديق نفسه ولما ورد عليه انه يلزم ان يستوى معها حالة الحضور اي حالة عدم  
النوم وعدم الغفلة لان في هذه الحالة ايضا يوجد الذهول عن حصوله اي عن العلم به  
وان كان نفس التصديق موجودا ايضا اجاب بالفرق بان حال الحضور لا يكون كحال  
النوم والغفلة لان الذهول عن حصوله في حال النوم والغفلة كافي لانه حال الذهول  
ليس الا واما حال الحضور اي حال عدم النوم والغفلة فليس الذهول فيها عن حصوله  
كايابل قد يذهل فيها كما اذا كان التصديق حاصل لكن لم يلتفت الى تلك الصورة  
وقد لا يذهل فيها كما اذا كان حاصل والتفت الى تلك الصورة فلا ذهول حينئذ قطعنا



ومبناه ان العلم بالعلم بعد التوجه والاتفات قطعي الحصول على ما قالوا فاذا التفت الى ما حصل في القلب يكون العلم بذلك الحاصل قطعيا واذا لم يلتفت اليه لا يكون العلم بذلك قطعيا بل يجوز ان يذهل عن العلم بذلك الحاصل اذ لا يلزم من العلم بشئ العلم بذلك العلم الا اذا التفت اليه فيكون العلم بذلك العلم ثابتا ايضا على ما قالوه وان كان فيما قالوه نظرا ايضا بمعنى قوله بل قد يذهل انتهى بل يجوز الذهول وعدمه وبهذا يدفع ما قاله المولى المدقق من ان حالة الحضور حالة عدم النوم وعدم الغفلة ومن البين انه لا ذهول في تلك الحالة قطعيا انتهى واما اطلاق الذهول على عدم الالتفات الى شئ فواقع في كلامهم وقد سبق من الشارح في محبث خلق الاعمال انه قال وليس هذا ذهولا عن العلم انتهى فانه صريح في جواز اطلاق لفظ الذهول على الغفلة عن العلم وان لم توجد الغفلة هنا عن المعلوم فاقبل من ان عدم الالتفات الى ما حضر في القلب لا يسمى ذهولا لا لغة ولا عرفا ليس بشئ واما ما قاله في التلويح من ان الذهول عبارة عن عدم الملاحظة للصورة الحاصلة عند العقل بحيث يتمكن من ملاحظتها الى وقت شاء فلا يؤيد ما ذكرناه فضلا عن الصراحة كما زعمه السلكوني لان الكلام ههنا في كون الصورة حاضرة لكن لم يلتفت اليها وما ذكرناه هو في ملكة الاستحضار وابتين الحضور من الاستحضار وملكته فالحق انه خبط (قوله ولذلك) اي لاجل ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاده في حكم الباقي يكفي الاقرار مرة في العمر مع كونه جزءا من مفهوم الايمان على ما اختاره ابو حنيفة النعمان رحمه الله لكونه في حكم الباقي كان الاقرار موجودا في جميع الآتات فلذا جعلوه ركنا بحيث السقوط اذا جبروا كره على ما ينافيه لئلا يلزم الحرج في الدين ويكون التكليف بالاقرار الباقي حكما في كل آن تكليفيا بما لا يطاق عند الاكراه وبهذا يدفع ما قيل من انه لو كفي الاقرار مرة في العمر من غير لزوم اعلان مع انه ركن لم يكن لاحتمال سقوطه عند الاكراه معني اذهو ساقط في العمر الامرة فلا معنى لاحتماله فاللائق ان يكون هذا ركنا على وجه الاعلان في جميع الازمان كما هو كذلك عند من جعله شرطا (قوله على الامام) اي امام محلته وقرينه وغيره من المسلمين ليبروا عليه احكام الاسلام من ترك الجزية وحرمة دمه وماله والصلاة عليه ودفنه في مقابر المسلمين والمطالبة بالعشر والزكاة وغير ذلك من الاحكام بخلاف ما اذا كان ركنا ان يكفي حينئذ مجرد التكلم في العمر مرة ولا يلزم له الاعلان على اهل الايمان وما قيل من انه لا معنى حينئذ لاحتمال سقوطه مع انهم اتفقوا في ذلك فالاعلان لازم على كل تقدير فقد عرفت جوابه آفاذ كفي شرح المقاصد فعلى مذهب من جعله ركنا من صدق بقلبه ولم يتفق له الاقرار في العمر مرة لا يكون مؤثما عند الله ولا يستحق دخول الجنة ولا النجاة من خلود النار بخلاف ما اذا جعل شرطا لاجراء الاحكام عليه فقط انتهى وذكر فيه ايضا ان الخلاف

فما اذا كان قادرا وترك التكلم لاعلى وجه الالباء اذ العاخر كالاخرس مؤمن وفاقا والمصر على عدم الاقرار مع المطالبة كافر وفاقا لكونه من امارات الكفر ولهذا طبقوا على كفر ابي طالب وان كبرت الروافض انتهى لا يقال المصدق الذي علمه اماره الانكار مؤمن عند من لم يجعل الاقرار ركنا كما هو في مسئلة سجود الصنم لانا نقول المصر على عدم الاقرار تارك للالتزام والتسليم وهو لازم للايمان وفاقا واما ما قيل من ان المذهب الاخير يؤيده هذا الحديث اعني قوله عليه السلام يخرج من النار من كان في قلبه مثقال ذرة من الايمان فقيه ما فيه اذ ليس فيه دليل على انه ترك الاقرار على وجه الاعلان بل هو مثل قوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيرا يره فافهم (قوله لدلائلها على ان محل الايمان انتهى) اقول ههنا امران احدهما ان الايمان امر قلبي وثانيهما ان ذلك الامر القلبي الذي يدعي انه الايمان هو التصديق لاسائر ما في القلب من الكيفيات النفسانية من مطلق العلم والحلم والعفة والشجاعة وغير ذلك والنصوص المذكورة اذا دلت فانما تدل على الامر الاول دون الثاني مع ان مدعاهم لا يتم الا بالامر من المذكورين فاشار الى تحقيق انطياق الادلة على المدعي بقوله لدلائلها انتهى وبقوله واما انه التصديق انتهى فقوله واما انه التصديق انتهى بجواب عن سؤال مقدر والتقرير ظاهر مما قررناه يعني ان هذه النصوص تدل على ان الايمان امر قلبي لانها بطواهرها تدل على ان محل الايمان القلب فلا يبيح كون الاقرار الذي هو فعل الانسان داخليا فيه واما ان ذلك الامر القلبي هو التصديق لا غير فلا حاجة الى اثباته بالنصوص اما اولها فلا نكون ذلك الامر القلبي تصديقا لا غير متفق عليه بيننا وبين من جعل الاقرار جزءا واما ثانيا فلا نكون الايمان في اللغة التصديق ولولم يبين في الشرع بمعنى آخر غير التصديق فلا نقل من هذا المعنى اللغوي الى معنى آخر غير التصديق وان كان هنا نقل من مطلق التصديق الى التصديق بالامور الخصوصية ضرورة ان الايمان الشرعي هو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام من عند الله على ما سبق فقد وجد هنا نقل لكن لا الى معنى آخر بل الى المقيد من المطلق ولان الالفاظ الشرعية يراد بها المعاني الشرعية قطعيا وبالجملة فليس فيه نقل الى معنى آخر كما في لفظ الصلاة والزكاة والصوم وان كان فيه نقل الى التصديق بالامور الخصوصية والاى ولو كان فيه نقل الى معنى آخر لكان الخطاب بالايمان مع كثرة في الكتاب والسنة بل كان اول الواجبات واساس المشروعات خطايا بما لا يفهم وهو مستلزم لعدم امكان الامتنال به من غير استفسار مع ان من امتثل به امتثل من غير استفسار ولا توقف الى بيان وانما وقع الاحتياج لهم الى بيان ما يجب به الايمان فينبذه النبي عليه السلام وفصله بعض التفصيل حيث قال لمن يسأله عن الايمان الايمان ان تؤمن بالله وملائكته وكتبه والحديث فذكر لفظ تؤمن تعويلا على ظهور معناه وانما يبين المؤمن به



ثم قال هذا جبريل انا لم لي علمكم دينكم ولو كان للفظ الايمان معنى آخر غير التصديق  
 لسكان هذا تليسا واضلا لا تعلموا ارشادا كذا في شرح المقاصد واما بالتاقلان النقل  
 الى معنى آخر خلاف الاصل لا يصار اليه بلا ضرورة ولا ضرورة ههنا فيكون باقيا على  
 معناه الاصل الذي هو التصديق وان قيده الشرع بالامور المخصوصة (قوله فان  
 قلت يحتمل انتهى) يعني ان دلالة النصوص المذكورة على ان محل الايمان هو القلب  
 مسئلة لكن لا يلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جراً من الايمان الشرعي الذي هو  
 المدعى وانما يلزم ان لو كان المراد من النصوص الايمان الشرعي وهو ممنوع ولا يجوز  
 ان يراد بتلك النصوص الايمان اللغوي الذي هو التصديق فقط ويكون الاقرار جراً  
 من الايمان الشرعي المركب من التصديق والاقرار (قوله لا نزاع في ان الايمان من  
 المنقولات الشرعية) لما اشرنا اليه من ان الالفاظ الشرعية يراد بها المعاني الشرعية  
 قطعاً لا ايمان وان كان معناه اللغوي هو التصديق المطلق لكنه متقل في الشرع  
 الى التصديق بالامور المخصوصة فالنصوص يراد بها ذلك المعنى الشرعي ضرورة  
 ان الشرع انما ينزل لبيان الحقائق الشرعية لا لبيان المعاني اللغوية فلفظ الايمان  
 الواقع في النصوص في كلام الشارع بالنسبة الى معناه اللغوي اعني التصديق  
 مطلقاً يكون مجازاً لا متقرر في محله ان لفظ المنقول في المعنى المنقول عنه مجاز عند  
 الناقل وان كان حقيقة بالنظر الى اصطلاح المنقول عنه وبالنظر الى معناه الشرعي  
 وهو التصديق بما جاء به النبي عليه السلام يكون حقيقة عرفية لكونه اصطلاحاً  
 يقع التجاطب فيه والاصل في الاطلاق الحقيقة فيكون المراد بالايمان في النصوص  
 المذكورة معناه الشرعي لئلا يكون الكلام على خلاف الاصل فالنصوص انما تدل  
 على ان محل الايمان الشرعي القلب فيلزم من ذلك ان لا يكون الاقرار جراً من الايمان  
 وهو المدعى (قوله يرد عليه انتهى) اراد ان الاستدلال بهذه الحديث غير تام اذ يجوز  
 ان يكون ذكر القلب في الحديث لكونه محل جراً الايمان الذي هو التصديق فيكون  
 معناه هل شقت قلبه وعلت ان الجزأ الذي هو التصديق متبني ليلزم من انتفاء  
 انتفاء الكل الذي هو التصديق والاقرار فيحمل لك قتله ولا يحرم دمه وماله واجب  
 بان معنى قوله والنصوص معاضدة لذلك ان النصوص معاضدة لكون الايمان  
 مجرد التصديق القلبى ويكون الاقرار شرطاً لاجراء الاحكام فالنصوص ماعدا هذا  
 الحديث الاول وهذا الحديث الثاني وفيه ان النصوص كما تعاضد الاول تعاضد الثاني  
 ايضا على ما حققناه مع ان سوق الحديث يعاضد الاول ايضا والحق ان اسلوب الحديث  
 وقصته كما وقعت في حق اسامة بن زيد رضي الله عنهم على ما في صحيح البخاري  
 يؤيد مذهب من جعل الاقرار جراً والا فلو كان شرطاً لاجراء الاحكام كما ذهب  
 اليه الفريق الثاني لزم من اسامة رضي الله عنه جراً عظيمة على المقتول لوجود

الاقرار فيه فكيف يجوز له قتله مع انه من الاكابر فاقتله الا بظن ان الجزأ الآخر متبني  
 من مقتضى حاله فعليه عليه السلام بان الجزأ الآخر اذا لم يعلم انتفائه كيف يتجاسر  
 على قتله وذلك عند الله فالابرار قوى جد ابل الحديث المذكور وكما حققناه يكون دليلاً  
 لمن زعم كون الاقرار جراً ولذلك خص الايراد المذكور بالحديث والاقتله يرد على  
 النصوص السابقة ايضا كما اشرنا اليه بعضهم بانه يحتمل ان يكون تخصيص القلب  
 بالذكر لكونه رئيس الاعضاء ومستتبعا لما عداه على ما دل عليه قوله عليه السلام  
 ألا وان في الجسد مضغة اذا صلحت صلح الجسد كله الحديث ولذا قال الشارح معاضدة  
 لذلك وما جعلها محججاً لكن الانصاف ان الآيات ظاهرة فيما ادعاه الشارح دون  
 الحديث الاخير كما اشرنا اليه وان كان الكل حجة على من يجعل الايمان عبارة عن  
 مجرد الاقرار اللساني كالكرامية كما اشرنا اليه في شرح المقاصد (قوله ولا يخفى انه انما  
 يتم انتهى) اراد ان استدلال الكرامية على ان الايمان انما هو الاقرار باللسان بان اهل  
 اللغة لا يعرفون منه الا التصديق باللسان انما يتم اذا ضم اليه عدم النقل في الشرع  
 عن معناه اللغوي الذي هو التصديق باللسان فيرد عليه اي على المقدمة المضمومة  
 ان النصوص المذكورة معاضدة لكونه منقولاً عن معناه اللغوي الذي هو التصديق  
 باللسان الى التصديق القلبى فيكون الايمان عبارة عن الامر القلبى عند الشرع  
 والمقصود ههنا انما هو اثبات معناه الشرعي وهذا ما اشرنا اليه سابقاً من ان الشارح  
 جعل النصوص المذكورة في شرح المقاصد حججاً على الكرامية هذا وما قيل من انه  
 لو قرر قول الشارح فان قيل انتهى بانكم اذا قلتم ان الايمان هو التصديق ونقيض النقل  
 عن المعنى اللغوي وجب عليكم ان تجعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان لان  
 اهل اللغة لا يعرفون منه الا ذلك فلا يرد ما ذكره المحشى فقيه ما فيه لانهم اختلفوا  
 النقل عن معناه اللغوي الى معنى آخر غير التصديق لانهم نقوا النقل عن معناه المطلق  
 الى معناه المقيد اعني التصديق بالامور المخصوصة فابن الوجوب الذي ادعاه ولو سلم  
 فكيف يتفون ذلك مع ان الايمان من الحقائق الشرعية لا بد ان يرجع في مثله الى  
 الشرع ولعل هذا هو مراد المحشى وان غفل عنه ومنشأه ان الشريف قرر هذا  
 السؤال في شرح المواقف بما قرره القائل فانتحل منه ولم ينفذ ان الاعتراض هنالك  
 لورد على الجمهور الذين نقوا النقل عن معناه اللغوي الى معنى آخر غير التصديق فان  
 او ادعى ما ذكره الشريف فغير وارد كما اشرنا اليه وان اراد انهم حكموا بانه لا نقل ههنا  
 اصلاً ممنوع على انه مخالف لكون الايمان من الحقائق الشرعية فافهم (قوله يرد  
 عليه ان ليس الاعتبار انتهى) يعني انه ما يستفاد من هذا القول ان الاعتبار عند الكرامية  
 مجرد اللفظ من غير الدلالة على التصديق القلبى وذلك ممنوع بل الاعتبار عند الكرامية  
 اللفظ الدال على المعنى الذي هو التصديق القلبى من غير ان يجعل ذلك المعنى جراً من



الايان يعنون ان من تلفظ بما يدل على الامر القلبي بآية الفاظ كآية حروف كانت يكون مؤمنا وان لم يكن المعنى القلبي حاصل فيه على معنى انه المعتبر في وضع الشرع واللغة اذ لا شك ان من تكلم بكلمة صدقت مثلاما من حيث دلالة على المعنى القلبي يكون مؤمنا مصداقا للنبي عليه السلام في عرف الشرع واللغة وان لم يوجد التصديق القلبي فيه ولو كان المعتبر عندهم مجرد اللفظ من غير دلالة على المعنى كما يستفاد من مقابلة السؤال المذكور الذي بني على مذهبه يلزم ان يكون المتلفظ بكلمة صدقت مصداقا للنبي عليه السلام سواء كان اللفظ مهما او موضوعا للمعنى آخر غير التصديق القلبي ولا يقول به احد (قوله فبطل ما قيل انتهى) تفريع على قوله بمعنى انه المعتبر انتهى يعني انه لما قلنا ان كون اللفظ دالا على المعنى هو المعتبر عند الكرامية لكن لا مطلقا بل المراد انه معتبر في الوضع الشرعي واللغوي بطل ما قيل على الكرامية من انه اذا اعتبر في الايمان اللفظ الدال لدلالته على التصديق القلبي مع انهم لم يجعلوا التصديق القلبي جزاما وجوزوا انتفاءه فلا معنى لاعتبار تلك الدلالة واعتدادها عند عدم المدلول اذ الغرض من اعتبار الدلالة ان يكون ذلك اللفظ دالا على المدلول فاذا جاز انتفاء المدلول كما ذكره ينتفي الغرض من اعتبار الدلالة قطعاً مع ان الكرامية يعتبرونها ويجعلون المقر الغير المصدق مؤمنا وانما بطل ذلك القول اذ لا دخل ولا نزاع ولا مشاحة في الاوضاع فان الواضع لما عين لفظ الايمان على التصديق مطلقا يجب ان يكون المتلفظ به مؤمنا شرعا ولغة وان لم يتحقق المدلول مع انه لا فائدة في اعتبار الدلالة عند عدم المدلول (قوله نعم لا اعتبار انتهى) تقرير لما سبق وبيان لمنشأ غلط القائل يعني نعم انه لا اعتبار لتلك الدلالة عند عدم المدلول في حق الاحكام عند الكرامية وذلك لان مقصود الواضع من اعتبار الدلالة تحقيق المدلول فاذا لم يتحقق يكون ذلك اللفظ الدال بمنزلة المهمل فيكون المتلفظ به بمنزلة المتلفظ باللفظ المهمل او الموضوع لمعنى آخر فلا يجرى عليه ما يجرى على المتلفظ بذلك اللفظ مع تحقق مدلوله (قوله قالوا) تأييد لعدم الاعتبار في حق الاحكام يعني ان الكرامية قالوا من اضمرا الانكار واظهر الاذعان يكون مؤمنا لانه تلفظ باللفظ الدال على المعنى لكن لم يتحقق المدلول ولذا قالوا انه يستحق الخلود في النار اذ لا اعتبار لمثله عند الشارع لعدم تحقق المدلول الذي هو المقصود من اعتبار الدلالة ويرد عليه ان نتيجة الايمان هو دخول الجنة ونتيجة الكفر الخلود في النار فالقول بايمانه مع الخلود في النار مما لا وجه له ثم ان هذا المنقول مذكور في شرح المقاصد وفي تفسير القاضي ان مذهب الكرامية مجرد كلى الشهادة اذا خلا قلبه عن الاعتقاد حتى لو اعتقد خلافه لم يكن مؤمنا ووفق بان ما في القاضي هو الايمان المني وما في شرح المقاصد هو الايمان مطلقا فيندفع به الايراد الذي اشرنا اليه آنفا (قوله ومن اضمرا الاذعان انتهى) لا دخل له

في تأييد عدم الاعتبار في حق الاحكام عند عدم المدلول نعم فيه تأييد لاصل مدعاهم من ان الايمان هو التصديق باللسان وان اعتبر فيه الدلالة (قوله اي يطابق عليه لفظ المؤمن انتهى) لما كان المتبادر من قول الشارح لانزاع في ان المقر باللسان يسمى مؤمنا لغة وشرعا ان من تكلم بالايمان وتلفظ به يسمى بمجرد التلفظ به مؤمنا لغة وشرعا سواء كان لفظه مهما او موضوعا للمعنى آخر غير التصديق او موضوعا له لكن المدلول متحقق فيه مع ان الكرامية انما يجوزوا الاخير لا الاولين وعلى ما سبق من الايراد اشارة الى توجيهه بما وافق مذهبهم حتى يصح نفي النزاع كليا بخفى هذا التوجيه ما اشرنا اليه آنفا من الايراد فاصلها ان من تكلم واقر باللسان باللفظ الدال على ما في الجنان يطلق لفظ المؤمن حقيقة عليه لان التصديق القلبي امر خفي ووجود اماره الامور الخفية كافية في صحة اطلاق اللفظ على معناه الخفي اذ لو احتاج الى الاطلاع يلزم ان لا تطلق الالفاظ الدالة على المعاني الخفية عليها حقيقة ولم يقل به احد الا يرى ان لفظ الغضبان والفرحان وشحوهما انما يطلق على معانيها بالانوار اللازمة للفرح والغضب ولا يلزم فيه الاطلاع فكذلك فيما نحن فيه ايضا هذا فيه كلام فانظر (قوله وفي المواقف انتهى) قال في المواقف لانزاع في انه اي التصديق اللساني يسمى ايمانا لغة ولا في انه يترتب عليه احكام الايمان ظاهرا وانما النزاع فيما بينه وبين الله تعالى وفيهم منه بمعونة سوجه من حيث انه ذكر هذا الكلام لحل استدلال الكرامية فلا بد ان يكون الامر الذي نفي فيه النزاع مسلما عند الكل مع ان الكرامية يقولون بان الايمان هو التصديق باللسان فقط ان يكون الايمان حقيقة في الاقرار كما كان حقيقة في التصديق القلبي اوفي المجموع وهو يخالف ظاهر كلام القوم والمحشى المحقق قيد قوله سابق كلامه بالياء الموحدة وحله على قول صاحب المواقف بعد قوله حتى لو فرضنا انتهى فالتصديق امام معنى هذه اللفظة وهذه اللفظة لدلالة على معناها ولا يخفى انه بعيد لفظا ومعنى مع انه سبق لرد الكرامية فكيف يستفاد منه ما هو المتفق عند الكل نعم كان هذا ايضا مريبا للكرامية كما اشرنا اليه في الايراد لكن هذا كلام آخر فالوجه ما اشرنا اليه اعلم ان المحشى اشار اولاً في قول الشارح حتى لو فرضنا عدم انتهى الى انه يستفاد منه ان المعتبر عند الكرامية في الايمان مجرد اللفظ من غير الدلالة واستبعده وحرر مرادهم كما حققناه ثم اشار ثانيا في قوله يسمى مؤمنا لغة الى ان ليس المراد به مجرد الاطلاق بل مع قيام دليل الايمان بناء على تحريره السابق ثم اشار ثالثا بناء على ما سبق الى ان المشايخ جعلوا الايمان حقيقة في الاقرار والكل مبني على امر واحد وهو ان المعتبر عند الكرامية في الايمان هو اللفظ الدال من التزامه لذلك الامر اساء الظن في حق صاحب المواقف وفي حق الشارح ايضا بل في حق المشايخ ايضا والتحقيق ههنا ان الايمان في اللغة كما يطلق على التصديق القلبي يطلق ايضا على



الاقرار باللسان لكونه دليلا عليه لكن الكرامية توهموا انه لا يطلق على غير ذلك لغة فالمستفاد من قوله حتى لو فرضنا من ان المعتبر عند الكرامية مجرد اللفظ مطابق لما عندهم وقد عرفت اختلال المنقول الذي ذكره المحشي لتأييد ايراده قيل الحق فيه ما نقله البيضاوي عنهم كما اشرنا اليه وان معنى قوله ولا نزاع في انه يسمى مؤمنا وكذا معنى قول صاحب المواقف انه لا نزاع في ان مثل هذا المقر يسمى مؤمنا لغة واقارره يسمى ايمانا لغة سواء لم يطلق على غيره اصلا كما عند الكرامية او اطلق على التصديق القلبي ايضا كما عند المشايخ لكن لما اطلق عند المشايخ على التصديق القلبي لغة ايضا كان اطلاقه على الاقرار باللسان لغة انما هو لكن كونه دليلا على التصديق القلبي عندهم لا عند الكرامية فلا يلزم من ذلك ان يكون حقيقة في الاقرار ايضا عندهم حتى يحتاج الى ادعاء وضع آخر كما زعمه نعم يلزم ان يكون ذلك كذلك عند الكرامية وليس مدعاهم الا ذلك وكفى من عائب قولنا صحيحا فتدبر في هذا المقام فانه خليق بالاهتمام (قوله لا يقال لعلمهم انتهى) اقول ايراد هذا السؤال مبني على الايراد السابق حيث زعم ان المعتبر عند الكرامية هو اللفظ الدال فيتوهم منه اشتراطهم وجود المدلول وان لم يكن كذلك فاورد هذا السؤال وحقق في الجواب ان ذلك الشرط انما هو مذهب الرقاشي والقطان لا مذهب عند الكرامية لانهم لا يشترطون ذلك ولذا اخذوا في استدلالهم على مدعاهم عدم الاستفسار عما في القلب يعني انهم قالوا ان النبي عليه السلام واصحابه كانوا لا يستفسرون عما في قلوب المقرين باللسان فذلك مبني على ان الايمان هو التصديق باللسان فقط فلعل ايراده بعد ما حرروا ادهم تحقيق مذهبهم وبيان منشأه بانهم لما لم يشترطوا المواطأة ظهروا ان المعتبر في الايمان عندهم هو اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا غير واراد في اشتبه عليه الفرق بين المقامين فاعترض عليه بانه بعد ما صرح في الحاشية السابقة بان المعتبر عندهم اللفظ الدال سواء تحقق مدلوله او لا ثم اجاب بانه بنى ذلك على عدم ملاحظة ذلك لم يلاحظ المقام ثم في عدم الاستفسار الذي ذكره في دليلهم اشارة الى ما حققناه في بيان مذهبهم فتدبر والله الهادي (قوله هذا مذهب الرقاشي انتهى) فعند الرقاشي يشترط مع الاقرار المعرفة القلبية حتى لا يكون الاقرار بدونها ايمانا وعند القطان يشترط معه التصديق للكسب بالاختيار قال الفاضل المحشي في شرح القصيدة يراد عليه لزوم عدم انصاف المؤمن به الاحال مباشرة بذلك وتحصيله كما لا يخفى على من له روية في العلوم الحكمية وصناعة الكلام لانه من مقولة الفعل حينئذ ومن شأنها ان يكون كذلك ما هو منها وبه ظهر ايضا انه لا يصح جعله جزءا من الايمان كما ذهب اليه كثير من المحققين وجوابه ما سبق من الشارح ان الشارع جعل المحقق الذي لم يطرأ عليه ما يضاذه في حكم الباقي والامر ههنا مبني على النقل وقد قيل ديننا مبني على النقول لا على العقول

والا فالمقولات اكثرها امورا اعتبارية على تحقيق المتكلمين ولا يجوز بناء الايمان على مذهب اصحاب الخذلان الذي سقوا من حيم النيران فتدبر وعلى الله التكلان (قوله رد آخر على الكرامية) كما هو صريح المواقف ويؤيده قوله ههنا وايضا انتهى فظهر ان ليس حقيقة انتهى (قوله لا على المصنف انتهى) اي ليس ردا على المصنف وموافقيه ممن يذهب الى ان الاقرار جزء من حقيقة الايمان كما توهمه بعضهم لانهم من اهل الاجماع وانهم مصرحون بان من ترك الاقرار لعذر من خرس ونحوه لا يخرج عن زمرة المؤمنين ولذا جعلوه ركنا يحتمل السقوط لا يقال فلم يستوعب مثل ذلك للكرامية لاننا نقول انهم لما جعلوا الايمان عبارة عن التصديق باللسان فقط لا يمكن لهم ما يمكن للمصنف وموافقيه اذ لا يجوز ترك الايمان للعذر وللغير فافهم الفرق (قال المصنف فاما الاعمال فهي تتزايد في نفسها انتهى) اقول تصوير الاستدلال ههنا ان يقال الاعمال تتزايد في نفسها وما هو كذلك فلا يدخل في الايمان ينتج ان الاعمال غير داخله في الايمان والكبرى المطلوبة نظرية اشار الى اثباته بقوله والايمان لا يزيد ولا ينقص وهذه صغرى ونضم اليها قولنا وما لا يزيد ولا ينقص لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة ينتج ان الايمان لا يدخل فيه الاعمال المتزايدة ويلزمه ان الاعمال غير داخله في الايمان وهو المطلوب فقد تصدى الشارح لبيان هذا الامر في مقامين فاما اشارة اليه في المقام الاول هو اثبات هذه النتيجة بدلائل تقوية بعد ما ثبتت بدليل عقلي مع الاشارة الى اثبات كبرى القياس الثاني اعني قولنا وما لا يزيد ولا ينقص لا يدخل فيه الاعمال حيث قال لما مر من ان حقيقة انتهى وما اشارة اليه في المقام الثاني هو اثبات صغرى القياس الثاني وبهذا التقرير ظهر فساد ما قيل من ان قول المصنف دليل على هيئة الشكل الثاني ينتج ان الاعمال ليست الايمان مع انه ليس بمطلوب اذ لا نزاع فيه لاحد وانما الكلام في كون الاعمال داخله في الايمان وايضا ان قوله ولا ينقص مستدرك فالتعرض لزيادته من النقصان ثم اجيب بان الكبرى ليست قوله والايمان لا يزيد انتهى بل هو ملزوم لها والمراد ان جزء الايمان لا يزيد انتهى وانما التعرض له لاشتهاره فيما بينهم بهذا العنوان فكأنه مثل لا يتغير وان قوله لا ينقص من قبيل التصريح بما علم ضمنا وهو مشهور لا يلزم من التعرض لمثله نقصان انتهى لان هذا نصرف بمجرد ظاهر العبارة الذي تأبى عنه طباع اهل الفطانة ولان تأويل قوله والايمان لا يزيد انتهى بان جزء الايمان انتهى تأويل بعيد على انه يشعر بان المركب من هذا الجزء ومن غيره يقبل الزيادة انتهى والا فلا فائدة في التخصيص مع انه لا يقول به المصنف ومن تبعه ولا الذين ذهبوا الى انه عبارة عن التصديق القلبي فقط وان بنى على مذهب من جعل الاعمال جزءا من الايمان فلا يصلح هذا الكلام لردهم مع انه سيق لردهم وبالحمله فساد



هذا التوجيه غنى عن البيان واندفع ايضا ما قيل من ان قوله الاول ان الاعمال  
تدور داخله في الايمان لما مر من ان انتهى لا ينطبق على ما اراده المصنف لانه جعل  
كلامه دليلا على عدم الدخول على هيئة الشكل الثاني فلا حاجة بل لا وجه  
لإثباته بعده وجعل كلامه دليلا آخر غير الدليل الذي اشار اليه المصنف  
بما لا ينبغي به السوق وان ما ذكره المتن من الدليل على عدم الدخول مستلزم  
للدور لان عدم زيادة الايمان ونقصانه موقوف على عدم دخول العمل فيه  
فإثباته به دور انتهى لان الكل بقي على ما راعه من ان كلام المتن دليل على هيئة  
الشكل الثاني واذ قد عرفت التقرير الحقيقي اندفع ما اورده من وجوه الركابة  
ونعم ما قيل اشهر الشر صغاره والحق ان كلام المتن مشتمل على دليلين كبرى كل  
منهما مطوية فمن المجموع يحصل المطلوب وان ما اشار اليه السارح اولا هو  
اثبات نتيجة القياس الاول بالدلائل النقلية مع الاشارة الى اثبات كبرى  
القياس الثاني بالدليل العقلي وانما جمعهما في مقام واحد لكونهما متقاربين  
في المآل وما اشار اليه ثانيا هو اثبات صغرى القياس الثاني كما لا يخفى على  
اولى انتهى (قوله واما عطف الجزء انتهى) جواب عن سؤال مقدر كانه قيل  
قد عطف الجزء على الكل في قوله تعالى تنزل الملائكة والروح من حيث ان المراد  
بالروح جبرائيل عليه السلام وهو من الملائكة فاجاب بان عطف الجزء على الكل  
في مثله انما هو بآويل جعله خارجا من الكل لاعتبار خطابي وهو ان جبرائيل  
عليه السلام لسكال علوه وبلوغه الغاية القصوى من السكال كان ينفس آخر غير  
بجنس الملائكة فصح عطفه على الملائكة واما في ظاهر الحال فلا يصح هذا العطف كما  
ههنا وكفى به حجة في امثال هذا المقام هذا اذا كان المراد بالروح جبرائيل واما اذا كان  
المراد به خلق آخر اعظم من الملائكة كما في بعض التفاسير فلا يرد به السؤال قطعا  
(قوله لان جزأ الشرط انتهى) يعني اذا كانت الاعمال جزأ من الايمان والحال انه وقع  
شرطا للاعمال يلزم ان تكون الاعمال شرطا لنفسها لان جزأ الشرط اى الاعمال  
شرط ايضا فيلزم ان يكون الشيء مشروطا بنفسه وفيه توقف الشيء على نفسه ايضا  
وهو دور باطل لا يقال يحتمل ان تكون صحة الاعمال مشروطة بنفس الايمان  
لانا نقول جزأ الايمان العمل الصحيح فيلزم ان تكون صحة الاعمال مشروطة بنفسها  
(قوله لا يتصور في غير عصره) اى النبي عليه السلام لا ختام الوحي والفرأض وما  
يجب به الايمان فلا يتصور زيادة الايمان وفيه بحث فان كثيرا من الامور الاجتهادية  
لا سيما ما ثبت بالاجماع مما يجب الايمان به مع انه متصور بعد عصره جوابه ان الامور  
الاجتهادية مما يجب العمل بها والكلام ههنا فيما يجب الايمان به والفرق ظاهر (قوله  
لأنه كثرة بحسب كثرة متعلقاته) من جهة الاطلاع من حيث انها يجب الايمان بها

فان المؤمن بالايمان الاجالى اذا علم فرضية الصلاة يجب التصديق بها ثم اذا علم  
فرضية الصوم يجب التصديق بها ايضا وهكذا فكلما اطلع على فرضية شئ  
يجب التصديق بها فتزايد التصديقات المتعلقة بتلك المتعلقات فيتزايد الايمان  
بخلاف الايمان الاجالى فانه تصديق واحد ومتعلقه امر واحد وهو جميع ما جاء به  
النبي عليه السلام (قوله وان لم تتكرر بحسب ذواتها) لانها بعد اختتام الوحي امور  
متعددة محصورة لا تقبل الزيادة والنقصان وتلخيصه ان التكرار في الايمان التفصيلي  
انما هو بحسب الاطلاع وذلك كما كان ممكنا بل واقعا في عصر النبي عليه السلام  
كذلك هو ممكن بعد عصره عليه السلام كما قررناه وان كان بينهما فرق من حيث ان  
التكرار في ذوات المؤمن به واقع في نفس الامر في عصره عليه السلام وليس بواقع بعد  
عصره لا ختام الوحي وهذا معنى قوله وان لم تتكرر بحسب ذواتها فقيه اشارة الى رد من  
فرق بين العصرين بانه في عصره عليه السلام بحسب ذواتها واما في غير عصره فليس  
الاجتناب الاطلاع هذا (قوله فتأمل) قيل في وجهه ان التكرار بهذا الاعتبار انتقال  
من الاجالى الى التفصيلي وهو لا يفيد الزيادة وانما يفيد كمال الاجالى الا يرى ان من  
علم شيئا اجاليا ثم فصل ذلك الاجالى لا يقال له انه علم علما على الاول بل انما  
يقال انه كمل فيه بخلاف ما اذا كانت المتعلقات متكررة بحسب ذواتها كما في عصره  
عليه السلام فانه كلما ازدادت تلك الجملة ازداد التصديق المتعلق بها وعلى هذا يكون  
اشارة الى رد ما ذكره السارح واقول الايمان هو التصديق بجميع ما جاء به النبي  
عليه السلام ولا فرق في هذا بين ما كان في عصره وما كان بعده فكل ما جاء به عليه  
السلام فهو داخل في هذا المعنى كما كان كل ما اطلع عليه بعد عصره وقتا بعد وقت  
داخليا فيه ايضا ثم انه لا فرق من حيث الاطلاع بين العصرين وان كان هنا فرق  
من وجه آخر والحق ان ما نزل في عصر النبي وقتا بعد وقت موجود في الكتاب المبين  
مقدر نزوله وان كان غائبا عن عقولهم وعلومهم فكذلك الحال بعد عصره عليه السلام  
غائب عن علومهم الا بعد الاطلاع وان كان موجودا في الكتب وفي نفس الامر وعمل  
هذا هو وجه التأمل (قوله وقد يتوهم ان حاضله) اى حاصل ما قيل ان الثبات  
والدوام على الايمان زيادة عليه هو ان الدوام على العبادة عبادة اخرى الا يرى  
انه شاب عليه كل حين فمن هذا يظهر قبول الايمان الزيادة والنقصان لكنه ليس بشئ  
لان النزاع انما هو في حقيقة الايمان وكون الدوام على الايمان وان كان عبادة  
لكنه ليس بايمان ضرورة فان الدوام على التصديق غير التصديق ضرورة واقول هذا  
تدقيق فلسفي فان الدوام على الايمان اذا كان عبادة كما سلمه بعدد الشرع ايمانا  
ويصفه بانه تصديق دائمى ولا شك في قبول الزيادة والنقصان وهذا القدر كاف ههنا  
(قوله وقد يدفع) اى النظر المذكور بان مراد القائل بانه يزيد بزيادة الايمان



زيادة اعداد حصلت بتجدد الايمان وعدم البقاء لكونه عرضا لا يشافي الزيادة بهذا المعنى اى الزيادة بحسب العدد رد عليه بان النزاع في حقيقة الايمان هل تقبل الزيادة والنقصان وكونه زائدا بحسب العدد لا يدخل له في زيادة حقيقته وذاته ويمكن ان يقال ان مراد الدافع انه يكون التصديق دائما بتجدد الامثال ولا شك انه يزيد على التصديق الذى دونه في الدوام فيكون هذا راجعا الى ما نقله آتفا بقوله وقد يتوهم انتهى فيكون متدفع بما ذكره هناك وان كان ذلك مدفوعا بما لنا هنالك فتذكر واقول ان ما ل القول بالثبات والدوام هو انه في كل آن يظهر في قلب المؤمن تصديق من غير ان يزول التصديق السابق فان كان التصديق في الآن الثاني اقوى واشد فيظهر قبوله الزيادة والنقصان قطعاً وان كان مماثله يلزم اجتماع المثليين وهو محال فلا بد ان يزول نور الاول ويحصل في الثاني نور اقوى من نور الاول كما حققنا بمثله في صورة اجتماع الشيعات العديدة في بيت واحد حيث قالوا يزول نور الاول ويحصل في الثاني نور اقوى من نور الاول اذا اجتماع المثليين محال وما يتوهم من الاجتماع فبداهة الوهم لا بداهة العقل وعلى هذا يستقيم قوله وان لم يرض به حاصل الشارح فلا حاجة الى بناءه على القول بتجدد الامثال الفانية وعلى هذا التحريم يقرب هذا القول مع القول بان المراد زيادة ثمرته واشراق نوره وليت شعري كيف غفلوا عن هذا التحريم بحيث تدفع عنه الشبهات التي اوردوها فتدبر والله الهادي (قوله فرضا كما اوتفلا كما هو مذهب الخوارج) هذا صريح في ان الاعمال مطلقا جزئ من الايمان عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والاعمال المفروضة جزئ منه عند الجبائيين قيل هذا موافق لما في شرح المقاصد حيث قرره كذلك لكنه مخالف لما في شرح المواقف حيث قال فيه وقال قوم انه عمل الجوارح فذهب الخوارج والعلاف وعبد الجبار الى انه الطاعات باسمها وذهب الجبائي وابنه واسكن البصريه الى انه الطاعات المفروضة فانه يدل على ان الايمان عندهم هو الاعمال فقط لا سيما وقد جعله مقابلا لمذهب المحدثين من ان الايمان تصديق بالجنان واقرار باللسان وعمل بالاركان والله اعلم بحقيقة الحال واقول الذي يظهر من تقريره ان مقصوده بيان ما به الاعتبار فالإيمان عندهم اى عند الخوارج والعلاف وعبد الجبار والجبائيين وان كان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الاعتبار فيه انما هو للطاعات فان كانت موجودة في العبد يحكم بايمانه والا فلا كما ان الاعتبار عند المحدثين بالتصديق والاقرار فان كانا موجودين فيه يحكم بايمانه والا فلا بقريته عدم جعلهم تارك الاعمال كافرا فالفرقان متفقان في ان الايمان عبارة عن الامور الثلاثة لكن الخوارج ومن تبعهم قصروا النظر الى فعل الجوارح فجعلوا تارك الاعمال كافرا وغير مؤمن وان وجد فيه التصديق قبل الاقرار ايضا والمحدثون قصروا النظر الى التصديق والاقرار

فجعلوا صاحبهم مؤمنا وان كان تاركا للاعمال فلم هذه النكتة جعل صاحب المواقف مذهبهم مقابلا لمذهب المحدثين وان غفل عنه القائل لكن الشارح صرح بحقيقة الحال ههنا حيث قال في صدر البحث ولما كان مذهب جمهور اهل موافقا لما فصله في شرح المقاصد وقال فيه ايضا فعلى هذا المذهب قد يجعل تارك الاعمال خارجا عن الايمان داخل في الكفر واليه ذهب الخوارج او غير داخل فيه ايضا وهو القول بالمنزلة بين المنزلتين واليه ذهب المعتزلة وقد لا يجعل خارجا عن الايمان بل يقطع بعدم خلوه في النار وهو مذهب اكثر السلف وجميع ائمة الحديث وكثير من المتكلمين والمحكي عن مالك والاوزاعي ثم قال وعليه اشكال وهو انه كيف لا ينتفي الشيء بانقضاء ركنه واجاب بان الايمان يطلق على ما هو الاساس والاصل في دخول الجنة وهو التصديق وحده وعلى ما هو الكامل المنجي وهو الذي عد العمل ركائمه وموضع الخلاف ان يطلق الاسم الاول او الثاني انتهى وبما حررنا به مراد صاحب المواقف انقضاء ركنه ضعف ما قاله المحشي في شرح القصيدة من ان المفهوم من كلام بعض اهل الاعتزال هو ان الاعمال جزئ من الايمان الكامل فالمراد بقولهم انه ليس بمؤمن الايمان الكامل وليس بكافر ايضا التحق اصل الايمان فيه لكنه لا يكفي عندهم لدخول الجنة بل لابد من الاعمال الصالحة وعدم العصيان انتهى لان الاعتبار عندهم انما هو بالاعمال فمن تركها فلا اعتبار لايمانه اصلا لان له ايمانا لكنه لا يكون منجيا كما زعمه المحشي ولو كان الامر كما ذكره يلزم ان لا يكون معتزليا فتدبر (قوله كما هو مذهب الجبائيين) نقل عنه الجبائيان هما ابو علي الجبائي وابنه ابو هاشم فهو من قبيل التغليب كالعمرين لابي بكر وعمر رضي الله عنهما (قوله فان قلت انتفاء الجزء اه) حاصله انه اذا كانت الاعمال جزأ من حقيقة الايمان فكونه قابلا للزيادة والنقصان محل بحث لان الاجزاء لا تزيد على الكل حتى يزيد بازديادها ولا تنقص عنه حتى ينقص بنقصانها بل انتفاء بعض الاجزاء يستلزم انتفاء الكل فلا يتصور فيه حينئذ زيادة ونقصان (قوله قلت النوافل اه) حاصله ان النوافل عند الخوارج ليست مما جعله الشارع جزأ حتى يلزم ما ذكرته بل تقع جزأ اذا صدرت فان زادت زاد الايمان والا فلا وكذلك بعض الفقهاء عندهم وعند الجبائيين ليس مما شرع جزأ بل تقع جزأ كزيادة القيام والقرأة في الصلاة فاذا زاد زاد الايمان والا فلا وكان بعض الفقهاء يوقع جزأ من غير ان يشرع كذلك قد ينقص بعض انواع الفقرات بسبب انتفاء وجوبه كالزكاة للفقراء فليس هنا الانتقصان الايمان بالنسبة الى ايمان الاغنياء والى ايمانه بالنظر الى غناه لا انتفاءه وقد ينقص بعض افرادها بحسب قصر العمر كالصلاة والزكاة بل قد لا يجب عليه شيء كمن آمن ومات عقيبه ولو كانت الاعمال جزأ من الايمان لشرعا لانتفى الايمان من الكل ومن هؤلاء الطوائف وهو ليس كذلك والحاصل ان الاعمال



اذا وجدت كانت داخلية في الايمان فيزيد الايمان على ما كان قبل الاعمال هذا لكن  
الظاهر من هذا ان الايمان يريد بزيادة الاعمال او بوجودها ولا يلزم من ذلك ان ينقص  
بنقصانها او بانقضاءها مع ان المدعى كون قبوله الزيادة والنقصان ظاهرا على مذهب من  
يجعل الاعمال جزءا من الايمان ولعل هذا هو وجه التأمل بل يشعر ظاهرا ان من ترك  
الاعمال ولم يجعلها جزءا لم يختل ايمانه وهو خلاف مذهبهم الا ان يقال بعد تقرير  
الوجوب تكون جزءا شرعا واما قبله فمما يقع كذلك والكلام في الثاني ( قوله طاعة  
مطلقا لا يخرج عنها طاعة مطلقة ) يعني انه طاعة شاملة لجميع الطاعات التي يأتي بها  
المكلف من النوافل والواجبات مطلقا وهذا مذهب الخوارج والعلاف وعبد  
الجبار ( قوله او واجب كذلك ) اي شامل لجميع الواجبات افعالا وتركوا هذا مذهب  
الجباثيين ( قال الشارح العلامة وهذا ما ذكره بعض المحققين اه ) قال في شرح المقاصد  
كلام هذا المحقق يشير تارة الى ان التصديق المعتبر في الايمان نوع من التصديق المنطقي  
الذي هو احد قسمي العلم كونه مقيدا بالاختيار وكون التصديق المنطقي اعم  
والفرق بينهما يلزم الاختيار في التصديق الايماني دون الميزاني وتارة الى انه ليس  
من جنس العلم اصلا لكونه فعلا اختياريا وكون العلم كيفيا او انفعالا وعلى هذا  
الاخير اصبر بعض العلماء المتقدمين بتحقيق معنى الايمان وجرم بان التسليم الذي فسره  
الامام الغزالي التصديق ليس من جنس العلم بل امر ورأه ويؤيده ما ذكره امام  
الحرمين من ان التصديق على التحقيق كلام النفس لامع العلم انتهى ثم اورد على هذا  
المحقق وعلى بعض المشايخ لكونهما متقاربين في التقرير بخمسين وجوه خمسة الاول  
انه ليس معنى كون الايمان المأمور به اختياريا ان يكون البتة من مقولة الفعل التي  
ربما ينزع في كونها من الاعيان الخارجية دون الاعتبار العقلية بل ان يصح  
تعلق قدرته به وحصوله باختياره سواء كان في نفسه من الهيئات كالقيام والقعود  
او الكيفيات كالهلم والنظر والانفعالات كالسخن والتبريد والحركات والسكنات وغير  
ذلك كاصلاة والتروك كالصوم الى غير ذلك ومع هذا فالواجب المقدور المشاب عليه  
بحكم الشرع يكون نفس تلك الامور لا مجرد باقاعهم افاكون الايمان مأمورا به مقدورا  
اختياريا مشابا عليه لا ينافي كونه كيفية نفسانية يكتسبها المكلف بقدرته بتوقيفه  
تعالى على انه لو لم كون المأمور به هو الفعل بمعنى التأثير جازا ان يكون معنى الامر  
بالايمان الامر بايقاعه واكتسابه كما في سائر العبادات لا الامر بنفسه الثاني ان ابن سينا  
مع كونه قدوة في الفن وثقة في شرح معاني الفاظه صرح في دانش نامه علاني بان  
التصديق المنطقي الذي قسم العلم اليه والى التصور هو بعينه التصديق اللغوي فيكون  
اللغوي اعم من الاختياري والاضطراري قطعا الثالث ان الانقضاء من نسبة الصدق الى  
المتكلم بالقلب سوى ادعائه وقبوله وادراكه لهذا المعنى اعني كون المتكلم صادقا من

غير ان يتصور هنا فعل وتأثير من القلب وتقطع بان هذا كيفية للنفس وقد تحصل  
بالكسب بمباشرة الاسباب وقد تحصل بدونهما فغاية الامر ان يشترط فيما اعتبر  
في الايمان ان يكون تحصيله بالاختيار على ما هو قاعدته المأمور بها واما ان هذا فعل  
وتأثير من النفس لا كيفية لها وان الاختيار معتبر في مفهوم التصديق اللغوي  
فمنوع بل معلوم الانتفاء قطعا الرابع انه وقع في كلام كثير من عظماء الملة مكان  
لفظ التصديق لفظ المعرفة والعلم والاعتقاد فينبغي ان يحمل على العلم التصديقي  
وتقطع بان التصديق من جنس العلوم والاعتقادات لكنه في الايمان مشروط  
بقيود وخصوصيات كالتحصيل والاختيار وترك الجود الباطني والاستبكار وقد  
روى عن علي كرم الله وجهه ان الايمان معرفة والمعرفة تسليم والتسليم تصديق وما  
نقل عن امام الحرمين وعن الامام الرازي وغيرهما من ان التصديق من جنس  
الكلام النفسي وكلام النفس غير العلم والارادة لا ينافيه لان مرادهم ان كلام  
النفس لا يتعين ان يكون علما واردة بل قد يكون احدهما وقد يكون غيرهما فكلام  
النفس اعم من العلم والارادة وليت شعري بانه اذا لم يكن الايمان من جنس العلوم  
والاعتقادات فاما معنى تحصيله بالدليل او التقليد وهل يعقل ان تكون عمدة النظر  
والاستدلال غير العلم والاعتقاد والى هذه الابحاث ما عدا الثاني اشار بقوله ههنا وهذا  
مشكل اه واما الثاني فقد اشار اليه في صدر المبحث الخامس ان اعتبار الاختيار  
في نفس التصديق اللغوي وكون الحاصل بلا كسب واختيار ليس بايمان يدل على ان  
تصديق الملائكة بما اتى اليهم والانبياء بما اوحى اليهم والتصديقين بما سمعوا من النبي عليه  
السلام كله مكتسب بالاختيار وان من حصل له هذا المعنى بلا كسب كمن شاهد  
المجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام بلا اختيار مكلف بتحصيل ذلك اختيارا  
بل صرح هذا القائل بان العلم بالنبوة الحاصل من المجزات احديس ربما يقع في القلب  
من غير اختيار ولا ينضم اليه التصديق الاختياري المأمور به وكل هذا موضع تأمل  
انتهى كلام شارح المقاصد اقول اما كون الثلاثة الاول موضع التأمل فلان الظاهر  
ان تصديق الملائكة والانبياء عليهم السلام والتصديقين ضروري لا اختياري فلو كان  
الايمان مختصرا في التصديق الاختياري يلزم ان يكون تصديقهم ايمانا شرعيا وهو  
ظاهر البطلان واما كون الرابع موضع تأمل فلان ذلك الشخص الحاصل له التصديق  
من المجزة ضرورة بل بطريق الحدس الغير الاختياري كما صرح به لو كان مكلفا بعد  
ذلك تصديق آخر اختياري لزم تكليفه بما لا يطاق اذ لا يتقلب تصديقه الضروري  
الى الاختياري وهو ظاهر ولا ينضم اليه تصديق آخر اختياري لاستلزامه اجتماع  
المثلين فان التصديق المتعلق بعلوم واحد نوع حقيقي كما صرح به الشارح في كتبه  
فلو اجتمع فردان منه في نفس واحدة في زمان واحد يلزم اجتماع المثلين في محل واحد



وهو محال وتلخيص الكلام ان المعترف في الايمان نوع التصديق المنطقي الذي هو  
 اللغوي بعينه وذلك النوع هو التصديق المنطقي المقرون بترك الجود الباطني  
 والتبري عن سائر الاديان الباطلة فهو مشروط بالاختيار اما في نفس التصديق  
 كما اذا حصل بمباشرة الاسباب اختيارا كالنظر وتوجيه الخدقة واما في جعله  
 مقارنا لذلك الترك كما اذا حصل له ذلك التصديق ضرورة فذلك الشخص بعده مكلف  
 بجعله مقرونا بذلك الترك لا بتصديق آخر ولا يلزم التكليف مما لا يطاق فالصديق  
 الايماني عند الشارح عين التصديق المنطقي لكن لا مطلقا بل عين التصديق المنطقي  
 المقرون بترك الجود الباطني واما التصديق المنطقي الذي يساوي التصديق اللغوي على  
 ما صرح به الرئيس فهو اعم منه حيث يكون اختياريا واضطراريا واما عند المحقق  
 المذكور فالفرق بين التصديق الايماني والمنطقي ليس الا يلزم الاختيار وعدمه  
 فالايما في اختياري والمنطقي لا يلزم ان يكون اختياريا وبهذا عرفت المسامحة في كلام  
 الفاضل المحشي حيث يصرح بان التصديق الايماني عند المحقق نوع اعم من المنطقي  
 بخلاف ما عند الشارح من تساويهما وكيف يقول الشارح بذلك والمنطقي عين  
 التصديق اللغوي على ما نقل عن الرئيس وانه اعم من الاختياري والاضطراري مع انه  
 لا بد ان يكون التصديق الايماني اختياريا على ما قررناه فالنزاع بينهما في امور كون  
 التصديق الايماني عين التصديق اللغوي مع كونهما اختياريين وكون كل منهما نوعا  
 من التصديق المنطقي وكون التصديق المنطقي الذي هو اعم من اللغوي اعم  
 من ان يكون اختياريا او لا كل ذلك يقول به المحقق ولا يقول به الشارح  
 وبهذا التحقيق اندفع اعتراض الشريف في جواشي التلويح عند قوله مغايرا  
 للتصديق المنطقي وهم حيث قال عدم مغايرته وهم لما فيه من التزام النفس على  
 موجبته يعني ان مدار الايمان الشرعي هو الاختيار في التزام موجبته لا الاختيار  
 في حصول التصديق كما زعمه القوم فالمغايرة ظاهرة جدا ووجه الانتدفاع ان الشارح  
 انما ادعى عدم المغايرة بين التصديق الايماني وبين التصديق الميزاني المقرون بترك  
 الجود الباطني ففيه التزام ايضا لا يشبه وبين التصديق الميزاني مطلقا على ان  
 ما ذكره من الالتزام خارج عن المرام اذا النزاع انما هو بين حقيقتي التصديقتين  
 والمغايرة المذكورة حاصلة من المتعلق ولا ينكره احد هذا ما وعدناه في صدر  
 البحث فعليك بالتأمل في هذا المقام فانه من مجاز الافهام (قوله فان التكليف  
 بالشئ اه) تعليل للحضرة المستفاد من التقديم يعني ان التكليف بشئ بحسب نفسه  
 يقتضي ان يكون ذلك الشئ مما يتعلق به القدرة الحادثة كالضرب والقيام وذلك  
 لا يتصور الا فيما هو من مقولة الفعل والتصديق من الكيفيات النفسانية التي لا تتعلق  
 بها القدرة الحادثة فالتكليف به لا يتصور بحسب نفسه اذ لا تتعلق القدرة الحادثة بما

هو مقولة من الكيف فالتكليف به انما هو باعتبار تحصيله لان نفسه وان كان من مقولة  
 الكيف لكن حصوله موقوف على النظر والكسب وكل منهما مما يتعلق به القدرة  
 الحادثة فهذا الاعتبار كان مقدورا للبشر يمكن تحصيله فلا يكون التكليف بالايمان  
 تكليفا بما لا يطاق ولك ان لا تجعله علة للحصر وان تجعل التقديم مجردا للاهتمام وقوله  
 فان التكليف حينئذ جواب عن سؤال كانه قيل لافرق بين التكليف بحسب نفسه  
 فلم خصص الاول بالذكر وتطبيق الجواب ظاهر على الفطن وقد نقلنا من شرح المقاصد  
 آتقان كون المأمور به اختياريا ليس معناه ان يكون نفسه اختياريا بل معناه ان  
 يمكن المكلف من تحصيله فالايما وفروعه من الصلاة والصوم وغير ذلك كلها  
 من هذا القبيل فتذكر (قوله واما جعل التكليف) يعني ان الجواب عن اشكاله ان  
 التصديق اذا كان من الكيفيات كيف يصح التكليف بالايمان اذ لا يتعلق به القدرة  
 الحادثة ما ذكرناه من ان تحصيله مقدور للبشر فيقع التكليف به باعتبار تحصيله واما  
 الجواب عن هذا الاشكال بان التكليف بالايمان تكليف بالنظر الموجب له لان النظر  
 لما كان موجبا له ومؤديا اليه بحيث يمنع تحلفه عنه كان ايجابا بالسيبه  
 فالخطاب الشرعي وان تعلق في الظاهر بالمسبب الا ان المراد به التكليف بالسبب  
 الموجب له لان القدرة ههنا لا تتعلق الا به وذلك كالامر بالقتل الذي هو اذهاق  
 الروح وهو غير مقدور له بذاته فانه امر له بمقدوره الذي هو السبب الموجب للارهاق  
 وهو ضرب السيف والحاصل ان التكليف ههنا انما هو بالنظر المقدور لا بالعلم النظري  
 الواجب الحصول كما ذكره الامدي فهو عدول عن ظاهر قولهم معرفة الله تعالى  
 واجبة اجماعا وقوله تعالى آمنوا بالله ورسوله بخلاف الجواب السابق فانه ليس فيه  
 عدول عن هذا الظاهر اذ معنى وجوب المعرفة حينئذ وجوب تحصيل المعرفة ومعنى  
 آمنوا حصلوا الايمان والامر كذلك في نفسه فان الخطاب الشرعي لا يتعلق بالحاصل  
 ولو كانت معرفة الله تعالى بديهية لم يكن للاجماع على وجوبها معنى فالاجماع ليس الا  
 على وجوب تحصيلها وكذا لو كان الايمان بالله بديهيا وحاصلا لم يكن للخطاب به معنى  
 فالخطاب ليس الا بتحصي له فاقبل من ان في التوجيه السابق ايضا عدولا عن الظاهر  
 المذكور اذ الظاهر وجوب التصديق ومعنى قوله تعالى آمنوا كونه اصدقين فقد عدل  
 فيه عن هذا الظاهر ايضا لكن لا بمثابة العدول السابق ليس بشئ على ان معنى قوله  
 كونه اصدقين حصلوا التصديق ليس الا وان الوجوب لا يضاف الى التصديق الا  
 باعتبار تحصيله هذا (قوله والحق اه) تأييد وترجيح لجواب الشارح بعد ترتيب  
 ما ذكره الامدي وهذا ما خوذ مما ذكره الامام الرازي كما في شرح المواقف يعني ان الحق  
 ان العلم النظري وهو ما يحصل بعد ترتيب المقدمات كالايما مقدور بحسب التحصيل  
 وان لم يكن نفسه مقدورا ولهذا قد يعتد بنقيض ذلك العلم بالنظر الى متعلقه عند



العقل عن النظر لان موجبه النظر فاذا عقل عنه امكن ان يعتقده ما يناقض ذلك  
النظري فيكون النظري مع وجوب حصوله عن النظر مقدورا للبشر فلا يقع  
التكليف به بخلاف الضروري اذا الموجب للعجب فيه انما هو تصور طرفيه فاذا  
وجب تصورهما حكما ايجابيا لم يمكنه بعد تصورهما ان يعتقدهما السلب بينهما  
والحاصل ان النظري الواجب الحصول حكمه حكم الضرورى الا في المقدورية  
وما يتبعها فهي من خواص النظري فلا يقع التكليف به وقوله هذا خلاصة  
ما في شرحه اشارة الى قوله والحق اه وقد اوضحناها ويحتمل ان يكون اشارة الى  
مجموع قوله واما جعل اه امكن الانصاف ان ملأ التوجيهين واحدا وان كان  
الثاني اوضح من الاول فالوجه ان يقول فالاولى ان النظري مقدورا كما عبر به  
الشريف فكلام الشريف شريف الكلام كما لا يخفى على اولى الافهام (قوله يكون  
مكافا بتحصيل ذلك اه) يعنى يلزم على هذا القائل على تقدير هذا الخبر ان لا يكون  
من شاهد المعجزة فوقع في قلبه صدق النبي عليه السلام مؤمنا مع انه قد حصل له  
المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن بل يكون مكافا بتحصيل ذلك اختيارا وهو تكليف  
بما لا يطاق اذ لا ينقلب تصديقه الضرورى الى الاختيارى وهو ظاهر ولا ينضم  
اليه تصديق آخر لا سئلنا اجتماع المثليين على ما اشرنا اليه فالصواب ان التكليف  
بالايمان تكليف بتحصيله ان لم يكن حاصل او بعدم مقابله بالرد والانكار بعد حصوله  
اعنى به ترك الجحود الباطنى كما لخصناه كما يشير اليه قوله وعلى تقدير الحصول  
فتكفيرهم اه (قوله فينشد) اى حين اذ كان المراد يكون التصديق اختياريا ان  
يكون مقدورا بحسب التحصيل ولا تكن المعرفة لكونها حاصلة بدون ذلك في بعض  
الاقوات يكون حاصل كلام اه هذا هو الظاهر ولك ان تقول اى حين اذ كان  
المراد يكون التصديق اختياريا ان يكون مقدورا بحسب التحصيل كما حققه الشارح  
يكون حاصل كلام بعض المتأخرين وهو قوله التصديق ان تنسب باختيارك الصدق  
الى الخبر اه ان التصديق هو العلم اليقيني الذى يحصل بمباشرة اسبابه والمعرفة اعم  
من ان تحصل بمباشرة الاسباب او لا فيكون التصديق عنده نوعا من المعرفة مطلقا  
اختيارية او لا وان كان عين المعرفة الاختيارية المكتسبة (قوله فان قلت يلزمه) اى  
يلزم هذا البعض ان تكون المعرفة اليقينية الغير الاختيارية تصورا عنده لانه غير داخل  
في التصديق لكونه اختياريا فلا بد ان يكون داخل في التصور والالتزم بواسطة (قوله  
قلت) كلام القائل انما هو في التصديق الايمانى وهو الذى اعتبر الاختيار فيه ولا يلزم  
من ذلك ان يكون الاختيار معتبرا في كل تصديق فالتصديق الايمانى نوع من  
التصديق الميزانى وهو اعم من ان يكون اختياريا ولا فذلك المعرفة وان كانت خارجة  
عن التصديق الايمانى لكنها داخل في التصديق الميزانى المقابل للتصور فلا شك

نعم يلزم ذلك على الشارح لكنه داخل في التصور عنده كما سبق (قوله وليس يختار  
عند الشارح اه) بل المختار عنده ان المعتبر في التصديق الايمانى والميزانى واحد وهو  
المعنى الذى يعبر عنه بكرويدن والاذعان معتبر فيهما وان المنطق واللغوى واحد وهو  
الاذعان للنسبة وان كان الايمانى اخص منهما من جهة ان التصديق الايمانى مقيد  
بشرائط مخصوصة فالايما فى نوع منه عنده بالنظر الى هذه الجهة ومحدوده بالنظر  
الى ذاته وان المعرفة الخالية عن الاذعان داخل في التصور وان اليقين لا يتك عن  
الاذعان فلو حصل هذا المعنى للكفار فتكفيرهم بانكارهم وعنادهم وان من حصل له  
التصديق بغتة او بطريق الخدس فهو مكلف بترك الجحود الباطنى وعدم مقابله بالرد  
والانكار فلا يصح كون تكليفهم بما لا يطاق كل ذلك بقوله به الشارح المحقق ولا  
يقول به ذلك المحقق نعم كل منهما يقول التصديق الايمانى لا بد ان يكون اختياريا  
لكن بين مذهبيهما فرق من وجوه كثيرة كما بسطناها واعلم انه يمكن توجيه كلام هذا  
المحقق الذى تبع بعض المشايخ في هذا البحث بحيث يرتفع النزاع بينه وبين الشارح  
بان يقول مراده بالتصديق الايمانى ان تنسب باختيارك الصدق الى الخبر ولا تكن  
المعرفة المجردة الحاصلة بغتة في ذلك فلا بد هناك ايضا من امر اختياري وهو ترك الجحود  
الباطنى وعدم مقابله بالرد والانكار فيكون صاحب هذه المعرفة مكافا بتحصيل  
ذلك ايضا فتصديق الملائكة والانبياء والصديقين والتضديقات الحدية كلها من هذا  
القياس وكذا امر ادبعض المشايخ يمكن ان يكون هذا ايضا فيندفع عنهم كثير من  
الاعتراضات التى اوردوها الشارح عليهم ويقل النزاع بينهم لكن لما كان بعض النزاع  
باقيا بينهم قطعنا عن النزاع بينهم لفظيا مع انه لا يحسن جعل النزاع بين العقل واللفظيا  
لا شعاره بالقول بعدم فهم كل منهم مراد الاخر فلذا وضعنا الخط على الحواشى  
المشعرة بذلك في تحشية قوله سابقا لى ههنا بحث اه (قوله وهو معنى التصديق اه)  
هذا بظاهره يدل على انه محل قول الشارح وذلك حقيقة التصديق اه على الاتحاد  
معنيهما فيكونان مترادفين حقيقة فلا وجه للقول بانه محمول على المبالغة كما في قولهم  
في بحث الصفات فعدمها عدمه ووجودها وجوده لكن في كونها مترادفين في المعنى  
كلام لان المشايخ قالوا في بيان اتحادهما كل مؤمن مسلم وكل مسلم مؤمن فهذا  
العنوان يقتضى ان يكون بينهما تساوى في الصدق اذ لا يصح هذا التعبير الا في صورة  
التساوى لا في صورة الاتحاد في المعنى كما لا يخفى ولو وقع اطلاق الترادف في كلام  
المشايخ ههنا فالمراد به التساوى في الصدق لا الاتحاد في المعنى لان كلامهم كما نقله  
الشارح من الكفاية صريح في ذلك وقد سبق من المحشى ان قدماء المتكلمين يريدون  
بالترادف التساوى وايده بما وقع في التبصرة حيث قال الايمان والاسلام من قبيل  
الاسماء المترادفة فكل مؤمن مسلم وبالعكس ثم بين لكل منهما معناه على حدة ولعل



قوله فتأمل حينئذ إشارة إلى أنهما إذا كانا مترادفين حقيقة كما يفهم من ظاهر كلام الشارح كيف يستلزم الاتحاد المطلوب ههنا لأن المطلوب هو التساوي في الصدق ولا بد فيه من التغاير في المعنى كما هو الواقع أيضا فإن الإيمان عبارة عن التصديق والاسلام عبارة عن الخضوع والانقياد والتسليم ولا شك أنهما متغايران جزمًا وظاهرًا أنه يفهم من كلام الشارح بعد قوله وذلك حقيقة التصديق أنه من قوله وظاهر كلام المشايخ أنهم أه أنه حل الاتحاد الواقع في كلام المشايخ على الترادف الحقيقي فلذا قال المحشي وهو معنى التصديق أه إشارة إلى الترادف الحقيقي ولما كان هذا تخالفًا لظاهر كلام المشايخ بل لقول الشارح أيضا عقيب وبالجمله لا يصح في الشرع أه قال فتأمل إشارة إلى أنه ينبغي أن يصرف كلام الشارح عن ظاهره ويحمل على المبالغة لكن بآبي عنه قطعًا وقوله وظاهر كلام المشايخ أنهم أرادوا به عدم تغايرهما إلا بالاتحاد بحسب المفهوم فافهم وإلى هذا أشار المحشي في شرح القصيدة حيث قال قد يفهم من كلام الأصحاب أن المراد بعدم التغاير بين الإيمان والاسلام هو الاتحاد بحسب المفهوم لكن وهما عبارتين عن الأذعان والقبول وقد يفهم أن المراد بذلك هو عدم الانقضاء بينهما فالحق أن هذا الفهم ههنا حق لكنه بعد كونه غير موافق لكلام المشايخ غير موافق أيضًا لما ساقه الشارح من قوله وبالجمله لا يصح أه فالعمدة في ذلك على الشارح لأعلى المحشي كما زعمه الناظرون بأسرهم (قوله أي لم نجد في قرية لوط أحدا أه) أشار بهذا إلى أن كلمة غير بمعنى الاوان المستثنى منه هنا محذوف خاص وإن المراد بالبيت أهله لكن بعد هذا لا يدل على المطلوب أي اتحاد الإيمان والاسلام إذ غاية ما لزم من ذلك اتحاد المؤمن والمسلم ولا يلزم منه المطلوب ههنا لا يرى أن الضاحك والباكي يتصادقان مع تسابن الضحك والبكاء كذا في شرح المواقف والبيضاوي ولذا حسم المحشي في شرح القصيدة بضعف هذا الاستدلال ويمكن أن يجاب عنه بأن علة الإخراج في قوله تعالى فأخرجنا الآية هي الإيمان في قوله تعالى من المؤمنين على ما قرر في أصول الفقه ومعنى قوله تعالى فما وجدنا فيها أحدًا الا نساء بالانحراج الأهل بيت من المسلمين فيكون الاسلام علة لهذا الإخراج أيضا فالظاهر اتحاد العلمتين وإن تغايرتا وصافهما فيندفع اعتراض البيضاوي والشريف فافهم (قوله وانما قلنا) أي انما فسرنا الآية بذلك واعتبرنا ههنا ثلاثة أشياء كون كلمة غير بمعنى الا وكون المستثنى منه محذوفًا خاصًا وكون المراد بالبيت أهله إذ لو ابقى كلمة غير على ظاهرها من كونه صفة لزم الكذب في كلام الله لكثرة البيوت ولو حلت على معنى الاول لم يقدر المستثنى منه حينئذ محذوفًا خاصًا بل قد راعا ما يلزم الكذب أيضا لكثرة الكفار ولو ابقى لفظة بيت بعدهذين الجملين على ظاهرها لا يلائم كلمة من أذا ظاهر أنها بيانية ولا بد

أن يكون المبين من جنس المبين فلا جرم احتياج الآية المذكورة إلى هذا التفسير فقوله لكثرة البيوت مع قوله وليلائم كلمة من علة لقوله وانما قلنا أه كما قررناه والمجموع وجه واحد للتفسير المذكور لأن كلامهما وجه مستقل كما يشعر به ظاهر العبارة وتلخيصه أن قوله وانما قلنا أه مشتمل على ثلاثة أمور وقوله لكثرة البيوت إلى قوله وليلائم أه عبارة عن أمور ثلاثة وكل واحد منها وجه لواحد من تلك الثلاثة كما قررناه فالمجموع للمجموع وانما قال ليلائم كلمة من لجواز أن يكون التقدير لا يتنا كائنًا من بيوت المسلمين بتقدير مضاف كما هو الظاهر من السوق فلا حاجة حينئذ إلى تقدير الأهل ويكون المعنى فما وجدنا في قرية لوط بيتًا من بيوت المؤمنين لا يتنا كائنًا من بيوت المسلمين فيكفي الأمر أن حينئذ من الأمور الثلاثة المذكورة هذا وليس مقصوده بهذا التعبير أنه يحتمل أن يكون التقدير لا يتنا كائنًا من المسلمين أو تكون زائدة كما هو مذهب الأخفش والكوفيين حيث يجوز زيادة من في الإثبات مشتمل قوله تعالى بغضوا من ابصارهم أي ابصارهم كما زعمه السلكوني لأن التقدير المذكور لا ينا في أن تكون كلمة من بيانية لأنها محقة لها وانما المنافي للبيانية عدم الجنسية فإذا كان لفظة بيت على ظاهرها لا يصح كونها بيانية سواء كان صلة للمقدرا ولا فالوجه ما أشرنا إليه من أنه يحتمل أن يقدر مضاف إذ لا شك أن تقدير الأهل يلائم كلمة من ههنا فلا حاجة حينئذ إلى صرف لفظة بيت عن ظاهرها فلذا قال ليلائم أه على أن التحقيق أن كلمة من ههنا صلة لمقدر سواء أبقى لفظة بيت على ظاهرها أو أريد به الأهل إذ لا وجه لتعلق كلمة من بالأهل وأما كونها زائدة ههنا فغير مناسب جدا وإن ذهب النحاة إلى ذلك في بعض المواضع أذ على هذا تكون زائدة بين المضاف والمضاف إليه ولم ينقل ذلك عنهم والاستشهاد غير تام فافهم لا يقال فعلى ما ذكرت من احتمال تقدير المضاف يلزم أن يوجد في قرية لوط بيوت المسلمين لانا نقول هذا وأردنا بضاع على سابق الآية وهو قوله تعالى من المؤمنين فما هو جوابه جواب عنه أيضا فإن قلت فهل لا يحتمل أن تكون من تبعية قلنا نعم وإن حكم السلكوني بأن كونه تبعية وهم لان اللازم في التبعية أن يكون ما قبلها بعضا مما بعده ههنا كذلك على تقدير كون لفظة بيت على ظاهرها بتقدير مضاف في قوله من المسلمين إذ لا شك أن بيتا واحدا بعض من البيوت ولا يصح حمل البيوت عليه كما هو الشرط في التبعية نعم على تقدير أن يراد بالبيت أهله لا يصح كون من تبعية لصحة حمل المسلمين على أهل بيت المنافية لها لكن تقدير الأهل انما نشأ من كون من بيانية بتقدير الأهل وصحة الحمل عليه ودور الحق أنه لا مانع من أن تكون من في قوله تعالى من المسلمين تبعية لكن لا شك أن النبي أصل والمناسب له أن يقدر الأهل واعلم أن المحشي المحقق وجه الآية المذكورة في حق الاستدلال على المدعى بتوجيهه وأدعى أنه عار عن التكاليف التي أرتكبها المحشي وهو



ان قوله من المسلمين مقدم في المعنى على قوله غير بيت وانما اخر لرعاية القواصل والمعنى  
فما وجدنا في قرية لوط من المسلمين غير بيت فيلزم من الايتين المطلوب اذ لا بد ان يكون  
المخرج بحكم الآية السابقة والذي لم يوجد ما عداه بحكم هذه الآية من جنس واحد  
هذا وانت خير بان هذا التوجيه بعد تسليم دلالة على المطلوب لا يستغنى عن تقدير  
الاهل ايضا كما لا يخفى على من له ادنى دراية مع ارتكاب التقديم الذي لا داعي له على  
ان تعلق كلمة من بما وجدنا يا بني عنه الطبع نعم لوقيل التقدير فاوجدنا لا نقابا لاخراج  
غير اهل بيت من المسلمين او فاما وجدناه ومنا غير اهل بيت من المسلمين بمعونة قوله  
تعالى فخرجنا من كان فيهما من المؤمنين لكان اقل تكلفا من الكل واحسن دلالة  
على المطلوب فتأمل في هذا المقام (قوله واعترض عليه اه) يعني ان هذا التقدير على  
تقدير تمامه لا يدل على المطلوب لان المطلوب هو الاتحاد وصحة الاستثناء لا تتوقف  
عليه ولا تقتضيه لجواز استثناء الاخص من الاعم كقولهم اخرجت العلماء فلم اترك  
احدا منهم الا بعض النخلة فلم لا يجوز ان يكون المسلم اخص من المؤمن وامام اقل من  
انه لا نزاع في عدم كون المسلم اخص من المؤمن وانما النزاع في كونه اعم بناء على قوله  
تعالى ولكن قولوا اسلمنا فتجوز كونه اخص مخالف للاجتماع فليس بشئ لان قوله  
تعالى اسلمنا محمول على الاسلام الظاهري كما سيصرح به الشارح ولا نزاع فيه بل النزاع  
انما هو في الاسلام الباطني الشرعي فلم لا يجوز ان يكون ذلك اخص فدعوى الاجماع  
في امثال هذا غير مقبول جدا وما قيل ايضا من ان الشائع فاوجدنا مؤمنا الا اهل بيت  
منه واستثناء اهل بيت اخص منه غير شائع ليس بشئ ايضا اذا شائع في مثله الضمير  
وعدوله الى الاسم يناسب كون الاسم اخص من المؤمن فالاعتراض المذكور قوي  
جدا (قوله وقد يستدل بقوله تعالى ومن يتبع غيري الاية) تقديره ان الله تعالى حكم بان  
من طلب غير الاسلام ديننا لا يقبل منه قطعا فلو كان الايمان غير الاسلام لزم ان لا يقبل  
من طالبيه بحكم هذه الآية مع ان الايمان مقبول من طالبيه ورد هذا الاستدلال بان  
الله تعالى انما حكم بان من طلب ديننا مغايرا للاسلام فلا يقبل منه لان كل شيء يغاير  
الاسلام لا يقبل من طالبيه فلم لا يجوز ان يكون الايمان مغايرا للاسلام والدين  
ايضا فالمدعوم انما هو طالب الدين المغاير للاسلام لا طالب الايمان المغاير له وتلخيصه  
ان الاستدلال بهذه الآية موقوف على كون الايمان ديننا غير الاسلام لان الآية دلت  
على ان كل دين مغاير للاسلام فانه غير مقبول لان كل شيء مغاير له غير مقبول  
فالاجماع المطلوب ههنا انما ثبت بهذه الآية اذا ثبت كون الايمان ديننا وهو ممنوع كيف  
والايمان عبارة عن الاصول الاسلامية والدين عبارة عن الاصول والفروع ولذا  
اشتهرت الاضافة وقيل دين الاسلام ولا يقال دين الايمان فهذا دليل على تغايرهما  
جدا هذا وانت خير بانه لو حمل المغايرة في الآية على المغايرة الاصطلاحية لاندفع هذا

الرد اذ لا شك ان الايمان وان كان غير الدين لكنه لا ينقل الايمان عن الدين ضرورة وان  
كان يمكن العكس اعني انقل الدين عن الايمان بان يترك المؤمن العمل لكن يطلق  
في العرف على مثله انه متدين وان كان مقصرا بترك الاعمال في بعض الاوقات فافهم  
(قوله ويرد عليه اه) يعني ليس المراد بهذه الآية من يتبع ما يغاير الاسلام  
في المفهوم ديننا اذ لا معنى له فينبغي ان يكون الاسلام اعم من الايمان فغايرة  
مالزم من ذلك ان من يتبع غير الاسلام بما لا يصدق عليه الاسلام ديننا لا يقبل منه  
فيكون من طلب الاسلام ديننا يقبل منه كذلك من طلب ما يصدق عليه الاسلام ديننا  
يقبل منه ايضا الا يرى انه لو قيل من يتبع غير العلم الشرعي فقد سها لا يلزم ان يكون  
من اتبع علم الكلام ساهيا لان علم الشرع صادق عليه فغير ما ليس من علم الشرع  
والكلام من جملة علوم الشرع ولا يلزم من هذا الكلام ان يكون من اتبع علم  
الشرع مطلقا ساهيا فضلا عن علم الكلام وبالجمله ذم غير الاعم لا يستلزم ذم الاعم  
فضلا عن ذم الاخص لا يقال هذا الاعتراض انما هو باحتمال كون الايمان اخص من  
الاسلام مع ان الاعتراض السابق باحتمال كون الاسلام اخص من الايمان  
لانا نقول كل منهما اعتراض على الاستدلال المستقل وليس للمانع مسلك معين نعم  
هذا الاحتمال لا يجري في الآية السابقة والازم استثناء الاعم من الاخص وهو  
فاسد (قوله وهو) اي عدم صحة سلب احدهما عن الآخر اعم من الترادف بين الايمان  
والاسلام كما هو صريح قول الشارح وذلك حقيقة التصديق والتساوي كما يدل عليه  
كلام الكفاية وثبت عدم صحة السلب المذكور بكل من الترادف كما مال اليه  
الشارح او التساوي كما هو مسلك المشايخ لا يقال عرض الشارح ايضا تحقيق قولهم  
كل مؤمن مسلم وبالعكس ولا شك ان هذا انما يكون بالتساوي في التصديق فكيف يثبت  
بما ذهب اليه الشارح من الترادف لانا نقول قد اشرنا الى هذين الكليتين عند  
الشارح من قبيل كل انسان بشر وبالعكس وان الترادف بين المبدئين لا يقتضي  
الترادف بين المشتقين منهما فبين الاسلام والايمان ترادف وبين المؤمن والمسلم تساوي  
وهذا نشأ عن الاول فن قال ان المحشى سها في مرجع الضمير في قوله ولا يعني  
بوحدهما الا هذا حيث ارجع هذا الضمير الى المؤمن والمسلم على ما يقتضيه بيانه  
المذكور مع انه راجع الى الايمان والاسلام فقد سها في فهم هذا المقام اذ لا يشك  
عاقل في كون الضمير راجعا الى الايمان والاسلام وانما الشأن في كون المراد من ذلك  
الاعتقاد ما هو فالحشى تصدى ههنا اليه (قوله اي فيما ارسل اه) اشار به الى دفع  
ما يمكن ان يقال من ان لزوم تصديق الله تعالى لا ينحصر في صورة الاخبار مع انه  
يقتضيه او يقال ان قوله من او امره ونواهيته بيان لما خبر به فتكون الاوامر والنواهي  
من جملة الاخبار وهو فاسد وحاصل الدفع ان المراد بالاخبار الارسل لاستلزامه اياه



والمعنى فيما رسل هو به من اواصره ونواهييه ولك ان تقول في الجواب الامر بالشئ يستلزم الاخبار عن وجوبه والنهي عن الشئ يستلزم الاخبار عن تحريمه مثلا على ما ذهب اليه بعضهم من ان الشكل في الازل راجع الى الخبر وقد سبق في بحث الكلام والحق ان هذه العبارة مستغنية عن هذا التوجيه وان اتفقوا عليه لان الاخبار ههنا بمعنى التكلم مطلقا والافادة وهو مشهور في العرف ايضا (قوله وذا يستلزم اه) اي التصديق بالوحيته تعالى يستلزم التصديق بجميع احكامه لا يقال ان بعض الكفار كانوا يصدقون بالله تعالى مع انهم لا يصدقون بسائر الاحكام لاننا نقول التصديق بالالوهية انما يكون بالخضوع والانقياد وترك العناد والاستكبار على ما هو معنى التسليم ايضا فليس في الكفار تصديق نعم يقولون الله ولوسلم وجود التصديق فيهم فلا يوجد فيه التصديق بالوحيته تعالى على ما اشرنا اليه من معناه هذا واما القول بان المراد ان التصديق بالالوهية يستلزم التصديق بجميع احكامه اجمالا واما تفصيلا فبعد ان ثبت كونها احكاما فلا يرد الابرار المذكور لان عدم تصديقهم انما هو لعدم ثبوت كونها احكاما لله عندهم فليس بشئ بل فاسد لانه اذا وجد التصديق فيهم اجمالا لا يلزم ان يكونوا مؤمنين لان الايمان عبارة عن التصديق الاجمالي كما سبق فالوجه ما اشرنا اليه (قوله تغاير ظاهر اه) لان الاستلزام بين الشئين يقتضي تغايرهما قطعا وان كان لا يتفك احدهما عن الآخر ضرورة انه لو كان احدهما عين الاخر لا يوجد ههنا الشئان فضلا عن الاستلزام فلم من هذا ان المشايخ لم يريدوا بالاتحاد ههنا الا هذا الاستلزام اعني التساوي في الصدق وقد وقع في بعض النسخ بدله تفاوت ظاهر والمآل واحد (قوله والاولى اه) لما كان جواب الشارح مستملا على خلاف الظاهر من حيث ان فيه صرف لفظ اسلمنا عن معناه الشرعي الحقيقي الى المعنى اللغوي المجازي ومن حيث ان فيه بيان المغايرة بين الايمان والاسلام ولو بالنظر الى معناه المجازي مع ان المقصود ههنا دفعها اشارة الى جواب خال عما ذكر بقوله والاولى وحاصله اننا لانسلم ان الآية صريحة في تحقق الاسلام بدون الايمان لان المشيئة في قوله اسلمنا هو القول بالاسلام لا الاسلام نفسه وهو لا يستلزم تحقق مدلوله في نفس الامر لان دلالة الالفاظ ليست قطعية ولذا يصح ان يقال بدل قوله اسلمنا آمنا بان يقال قل لم تؤمنوا ولكن قولوا آمنا ولو كان القول بالايمان مستلزما لتحقيق مدلوله لا يصح ذلك للمنافاة بينه وبين قوله لم تؤمنوا حينئذ مع انه صحيح قطعا هذا ورد عليه بان تغيير اللفظ يدل على المنع من قوله آمنا وبديله باسلمنا فلو كان المراد هو القول بالاسلام لكان المناسب ان يقول آمنا وايضا لانسلم صحة اقامة آمنا مقام اسلمنا اذ لا معنى لامرهم بان يقولوا آمنا لانهم قائلون بذلك ولو كان الامر كما ذكره لكان المناسب ان يقول ولكن قلتم آمنا والحق ان سوق الآية يقتضي تكذيبهم في قولهم آمنا لان

قوله تعالى قل لم تؤمنوا في قوة نهيهم عن هذا القول والمعنى لا تقولوا آمنا وهذا واضح جدا فالمناسب لهذا المساق ان يقال ولكن قولوا اسلمنا فالمقصود نهيهم عن قولهم آمنا وامرهم بان يقولوا اسلمنا فيحتاج الى جواب الشارح قطعيا فلا استدلال بالآية على المغايرة بين الاسلام والايمان ظاهر جدا ولا يندفع الابطال ذكره الشارح (قوله هذه معارضة في المقدمة اه) اشارة الى بيان مورد السؤالين وتوجيههما فالسؤال الاول واراد على اصل المدعى اعني الاتحاد بين الاسلام والايمان ومعارضة عليه والثاني واراد على مقدمة دليل المطلوب اعني قوله لان الاسلام هو الانقياد والخضوع ومعارضة عليه الكثرة معارضة تقديرية لعدم الدليل على تلك المقدمة ههنا وتحرير المعارضة الاولى ان يقال ان يقال دليلكم وان دل على الاتحاد لكن عندنا ما ينفيه وهو قوله تعالى قالت الاعراب آمنا قل لم تؤمنوا وتحرير المعارضة الثانية ان يقال ان دليلكم دليل مقدر مفروض دلالة على مدعاكم لكن عندنا دليل محقق دلالة على ان الاسلام عبارة عن الاعمال هذا لكن ينبغي ان يعلم ان المعارضة التقديرية في قوة المنع مع السند والا يكون غصبا وانما لم يجعله منعاً لتلك المقدمة اشارة الى قوة الابرار المذكور ومن خفي هذا عليه وقال الظاهر ان هذا منع لتلك المقدمة يعني قوله لانسلم ان الاسلام هو الخضوع اه لم يأت بشئ ولذا قيل ابطال المدعى الغير المدلل بدليل من اقوى الاعتراضات وان سمى ذلك غصبا (قوله وقد يقال) اي في جواب الاعتراض الثاني اذا الشرط في الشهادة مواطاة القلب وموافقته كما هو الحق في الشهادة يدل الحديث وهو قوله عليه السلام الاسلام ان تشهد ان لا اله الا الله الحديث على ان الاسلام لا يتفك عن التصديق لانه شرط للشهادة حينئذ والمشرط لا يتحقق بدون شرطه فلا يرد السؤال ههنا على المشايخ لان غرضهم انما هو عدم الانفكاك وهو متحقق حينئذ لا الاتحاد في المفهوم كما هو مرضي الشارح فهذا السؤال مندفع عنهم وان ورد عليه اي على الشارح وليس هذا بشئ لان مراد المشايخ عدم الانفكاك من الطرفين وعلى هذا يتحقق عدم الانفكاك من جانب واحد فقط وهو عدم انفكاك التصديق من الاعمال على معنى ان الاعمال لا يتحقق عدم الانفكاك من جانب آخر اعني جانب الاعمال على معنى ان الاعمال لا يتحقق عدم الانفكاك من التصديق اذ التصديق لا يستلزم الاعمال حتى يتحقق عدم انفكاك الاعمال عنه واما ما قيل من ان النزاع ههنا انما هو في تحقق الاسلام بدون الايمان واما تحقق الايمان بدونيه فما لم يذهب اليه احد فلا حاجة الى بيانه فليس بشئ ايضا لانه اذا كان الاسلام عبارة عن الاعمال الشرعية فقد ذهب الى تحقق الايمان بدونها جمهور المحققين وان كان عبارة عن الاعمال مع مواطاة القلب فكذا ايضا اذ لا يلزم من تحقق الشرط تحقق المشروط والحق ان بين الايمان والاعمال الشرعية مطلقا تباينا كلياً وبين



الاعمال الشرعية الصحيحة عموم وخصوص مطلق والاسلام حينئذ اخص لان  
الاعمال الشرعية الصحيحة لا توجد بدون الايمان دون العكس فالجواب المذكور  
لا يتم من طرف المشايخ (قوله على ان فيه) اي في التوجيه المذكور غفولا عن  
توجيه الكلام وعدولا عنه اذ قد عرفت ان الايراد معارضة على مقدمة الدليل اعني  
قوله لان الاسلام هو الخضوع والانقياد والشارح ادعى عينيته مع الايمان بقوله وذلك  
حقيقة التصديق فكيف يصح من طرفه توجيه كلامه بما لا يرضى به وهو الاتحاد بمعنى  
عدم الانفكاك من الطرفين على تقدير تسليمه وما قيل من ان الشارح لم يدع العينية  
بين الايمان والاسلام وان قوله وذلك حقيقة التصديق محمول على المبالغة والمراد منه  
الاستلزام على مجازاة قوالهم في بحث الصفات فوجودها وجوده وعدمها عدمه  
فالشارح مع المشايخ في القول بالاتحاد بمعنى عدم الانفكاك مع التغاير في المفهوم  
فالجواب المذكور على تقدير تمامه عند الكل قد غفل عن توجيه الكلام السابق  
اشد من القائل المذكور وكيف يزعم ان الشارح ذهب الى الاتحاد بمعنى عدم  
الانفكاك مع التغاير في المفهوم مع ان قوله بعد قوله وظاهر كلام المشايخ اه  
الاتحاد بحسب المفهوم ينادي بان الشارح حل الاتحاد ههنا على الاتحاد بحسب  
المفهوم وان قوله وذلك حقيقة التصديق محمول على ظاهره جدا فالحق ان الجواب  
المذكور بعد تقدير تمامه مبني على الغفول كما لا يخفى على الفحول (قال المصنف صح  
ان يقول) الظاهر ان صح ههنا بمعنى ثبت كافي قوله صح عند الناس اني عاشق حينئذ  
يصح مقابلة صح بقوله ولا ينبغي اه ولو سلم ان صح بمعنى خلاف الباطل فقوله لا ينبغي  
حينئذ بمعنى ولا يصح ان يقول اه كما وقع ذلك صريحا في الكفاية فلا كلام في المقابلة  
بينهما واما الصور التي ذكر الشارح جواز الاستثناء فيها فلا ينافيها هذا الكلام لانه  
حينئذ يكون مقيدا بما اذا لم يرد به تلك الصور مثل التبرك بذكر الله وغيره لكن الشارح  
ادرج تلك الصور في قول المصنف وحمل قوله ولا ينبغي على خلاف الاولى فعنده  
يكون قول المصنف صح بمعنى الاولى والافضل فالمقابلة حينئذ بينهما موجودة قطعاً  
وان كان ظاهره حينئذ محالاً لما في الكفاية فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل  
ههنا واما ما قاله بعده من ان قول الشارح لانه اذا كان للشك فهو كفر منطوقه لانه  
ان كان للشك في الآن والحال بناء على اختلاف المسلمين في ان العمل هل يدخل  
في الايمان او لا يلزم كفر اصلا فليس بشئ لان ذلك القائل اما ان يعتقد كون الاعمال  
جراً من الايمان او لا واما ما كان فلا يجوز له الشك في ايمانه بناء على اختلاف المسلمين  
في ذلك وهذا مع وضوحه خفي عليه (قوله حاصله اه) لما كان ظاهره يقتضي ان من  
حصل له كمال التصديق يكون ناجياً قطعاً والشك انما هو في حصول الكمال لانه  
في مشيئة الله تعالى مع انه ليس بصحيح اذا اعتبر انما هو بالخاتمة صرفه عن ظاهره

وقال

وقال حاصله اه يعني انه ليس مقصوده ما يفهم من ظاهره بل مقصوده ان الايمان  
الذي يطمح به النجاة امر خفي له معارضات خفية كثيرة من الهوى والنفس  
الامارة بالسوء والشیطان فلو حصل له كمال التصديق في زعمه لايؤمن ههنا من  
ان يشوبه شيء من منافيات النجاة من غير شعور بذلك وهذا كمن اوقد سراجاً في بيت  
مخفوف لامن ههنا من ان يطفئه ريح باحتمال خراب بعض مواضع البيت او ينطفئ  
نفسه بانقطاع مادة السراج فحصول الكمال الذي هو السبب للبقاء في مشيئة الله  
تعالى ان شاء تعالى امنه من منافيات النجاة والا فلا نعوذ بالله من ذلك ولذا ورد  
في الاثر الدعاء بهذا الذكر ربما حاور مساء وهو اللهم اني اعوذ بك ان اشرك بك شيئاً  
وانما علمه واستغفر لك لما لا اعلم انك انت علام الغيوب فهذا نجاة من هذه الورطة بوعد  
سيدنا ونبينا محمد صلى الله عليه وسلم فلا جرم لاحد بحصول الايمان المنجي السالم من  
امثال ذلك فلا جرم يحال على مشيئة الله تعالى لا يقال فعلى هذا يكون قولك انما  
مؤمن ان شاء الله مثل قولك انما زاهد متق ان شاء الله وقد سبق من الشارح ان الثاني  
جائز عند الكل فيكون ما ذكره بعض المحققين مرضياً عند الكل مع ان الشارح حكم  
بكونه محالاً للإجماع لانا نقول بين القولين فرق ظاهر لان الزهد والاتقاء مراتب  
و درجات وموانع كثيرة وتحصيلها في غاية المشقة ونهاية التعب والمعتبر منها  
ما يقهر به النفس الامارة كليا ويصير العبد بشراً شره متوجهاً الى الله تعالى ولا شك  
ان حصوله لاحد غير متيقن الا بعناية الله فلا جرم يحال على مشيئة الله بخلاف  
الايمان فانه عبارة عن الادعاء فبعد حصوله لا يجوز الشك فيه الا بالتأويل الذي  
ذكره ذلك المحقق ولذا قال في شرح المقاصد وهذا القول قريب الى الحق لولا مخالفته  
لما يدعيه القوم من الاجماع اي اجماع اكثر الامة مثل ابي حنيفة واصحابه من الماتريزية  
وغيرهم رحمهم الله وانما فسرنا بذلك لما عرفت ان الشارح نقل فيما قبل من ان  
كثيراً من الصحابة والتابعين وهو المحكي عن الشافعي والمروى عن ابن مسعود  
رضي الله عنه ذهبوا الى ان الايمان يدخله الاستثناء وكانهم بنوا ذلك على جواز  
مثل انما زاهد متق ان شاء الله وقد عرفت الفرق بينهما آتفاً وبنوا ذلك على ان العقوبة  
مستورة كما اراده ذلك المحقق كما حققناه ولكون هذا الكلام مقبولاً عند الشارح  
قال لما يدعيه القوم حيث عبر عن ذلك بالادعاء (قال الشارح العلامة ولما نقل عن  
بعض الاشاعرة اه) حمل قول المصنف والسعيد قد يشق اه على ردهم مع ان قوله  
واذا وجد من العبد التصديق اه يردهم ايضاً لانهم بنوا جواز الاستثناء على كون  
العاقبة مستورة وعلى ان العبرة في السعادة والشقاوة بالخاتمة المبينة على القاطنة  
وكون العقوبة مستورة مبينة على الثاني ايضاً فقوله والسعيد قد يشق اه لما كان  
صريحاً في ابطال هذا المبنى عليه خص ردهم بهذا القول وان كان الكلام السابق



يردهم ايضا وهذا اوفق بما قرره الشارح والحق ان مسئلة جواز الاستثناء ومسئلة  
السعادة والشقاوة كل منهما مسئلة مستقلة مع بناء الاولى على الثانية كما اشترنا  
اليه آنفا فلذا خص بيان اختلافهم ههنا وحل قوله والسعيد قد يشق عليه  
والا فالكلام السابق صريح في ردهم ايضا فلا وجه لما قاله بعض الافاضل في وجه  
التخصيص بان الكلام السابق لرد بعض الاشاعة رده ذلك البعض بان السعادة  
والشقاوة امران مبطنان فكذا الايمان والكفر فقوله واذا وجد من العبد اه اثبات  
لاصل المسئلة وقوله والسعيد قد يشق اه ودلما ابطال به المسئلة انتهى لان هذا مع  
كونه مخالفا لما قرره الشارح لا يناسب سوق كلام المصنف (قوله بمعنى ان المتني اه)  
يعني المراد من قولهم ان العبرة في الايمان والكفر والسعادة والشقاوة بالخاتمة ان العبرة  
في الايمان المتني من المهالك والكفر المهالك الملقى في المعارك بالخاتمة وان كان ايمان  
الحال ايمانا وكفرا لكن الايمان الحال ليس بقطعي في الانجاء والكفر الحال ليس  
بقطعي في الارذاء وكذا العبرة في السعادة والشقاوة بالخاتمة بمعنى ان السعادة المعتد  
بها انما هي سعادة الخاتمة وان كانت السعادة في الحال معتبرة ايضا وان الشقاوة المردية  
العياذ بالله انما هي شقاوة الخاتمة وان كانت الشقاوة في الحال تقتضي الكفر  
الحال فمعنى قولهم السعيد من سعد في بطن امه ان السعادة المعتد به لمن علم الله  
انه يحتم له بالسعادة وقس على هذا معنى قولهم الشقي من شق في بطن امه كذا  
في شرح المقاصد فتكون السعادة في بطن الام كناية عن السعادة في علم الله  
اذ لا وجود له حينئذ الا فيه وكذا حال الشقاوة ايضا ولك ان تقول ما يكون  
سعيدا في بطن امه يكون سعيدا في آخر امره لان الخاتمة مبنية على الفاتحة  
وبالجمله فليس المقصود ان الايمان الحال وكذا الكفر الحال ليس بمعتبر اذ لا شك ان  
كلاهما معتبر في حق الاحكام الدنيوية (قوله فلا يرد ما قيل اه) اي اذا كان  
المراد من قولهم العبرة في الايمان والكفر بالخاتمة العبرة في الايمان المتني والكفر  
المردى اه مع الاعتبار بالايمان الحال والكفر الحال ايضا لا يرد ما قيل  
اه وعدم الورود ظاهر من هذا التقرير جدا (قال الشارح والحق انه لا خلاف  
اه) اراد ان النزاع في هذا المقام لفظي لانه ان اريد بالايمان والسعادة مجرد حصول  
معناها ما فهو حاصل في الحال لا يتصور احد حينئذ لا يجوز الاستثناء ويجوز  
تبديله قطعا وان اريد بهما ما يترتب عليه النجاة والتمرات فلا يقطع بحصوله بل  
هو في مشيئة الله لا يتصور احد حينئذ يجوز الاستثناء فيه ولا يجوز تبديله  
والا لزم تبديل معلوم الله تعالى وهو محال قطعا فقد ظهر ان النزاع في المقامين  
لفظي وان كان ظاهر العبارة يشعر بتخصيصه بمسئلة الاستثناء كيف وقد عرفت  
ان النزاع في الاستثناء مبني على كون العاقبة مستورة وعلى ان العبرة في السعادة

والشقاوة بالخاتمة كما صرح به الشارح فن قال بالثاني الذي هو المبني عليه يقول  
بالاستثناء ايضا ومن نظر الى الحصول في الحال في الايمان والسعادة لا يقول  
بالاستثناء ويقول بالتبديل ولهذا خص هذا البيان بهذا المقام ليشمل كلا المسئلتين  
كما خص قول المصنف والسعيد قد يشق بردهم ان يكون هذه المسئلة اصلا  
للمسئلة الاولى ثم اقول ان مصداق هذا الحق ما وقع في الصحيحين من رواية ابن مسعود  
رضي الله عنه حيث قال قال النبي صلى الله عليه وسلم وهو الصادق المصدوق  
ان احداكم يجمع خلقه في بطن امه اربعين يوما نطفة ثم يكون علقة مثل ذلك  
ثم يكون مضغة مثل ذلك ثم يرسل اليه الملك فيؤمنه باربع كلمات يكتب رزقه واجله  
وعمله وشقي او سعيد فوالذي لا اله غيره ان احداكم ليعمل بعمل اهل الجنة حتى ما يكون  
بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه الكتاب فيعمل بعمل اهل النار فيدخلها  
وان احداكم ليعمل بعمل اهل النار حتى ما يكون بينه وبينها الا ذراع فيسبق عليه  
الكتاب فيعمل بعمل اهل الجنة فيدخلها صدق رسول الله فقد صرح النبي صلى الله  
عليه وسلم بان العبد يكون مؤمنا او كافرا في ظاهر الحال والعبرة انما هي بالخاتمة  
المبنية على الفاتحة فالكل متفقون في ذلك لا يتصور منهم نزاع وقد كثرت الروايات  
في ذلك حتى بلغ القدر المشترك حد التواتر ولذا اجعت الامة على سؤال حسن الختام  
من الله الملك العلام فنسأل الله تعالى من جزيل لطفه وجميل كرمه ان يوفقنا  
للطاعة وطرق السعادة ويخلصنا من القساحة وطرق الرذالة ويجعل لنا حسن  
الختام ويحشرنا مع الاكابر الكرام وهو المسئول لتبيل العصمة والسداد والموفق  
لطريق الحق والرشاد والمبلغ الى غاية المراد يوم الحشر والميعاد ثم اقول لما وصلنا  
الى محبت الايمان والسعادة رأينا ان نختم الكلام نقاؤلا من الله تعالى العزيز  
العلام ان يحتمنا على الايمان والسعادة ويحشرنا في زمرة اهل الايمان والسيادة  
ولو اتعنا الكلام على الشئ القليل الباقي من الكتاب لحصل ملال عظيم على  
الاحباب والمقصود من هذه المعالي انما هو تحقيق الحق وابرار المعاني من  
المواضع العميقة والمباحث الدقيقة وقد حصل ذلك بحمد الله العلي الوهاب  
بحيث لم يجتمع الى الآن في تعليقات اولي الالباب فنرجو من الله تعالى ان  
يجعلها مقبولة لدى الاحباب مدى الدهور والاعوام بالاهتمام والاكباب على  
ما فيها من المباحث الجليلة المنبئة والتحقيقات الوافية الذريعة الى درج الترقى  
الى ذروة السكال والبروج المشيدة المصونة من الهدم والانتقال والعروج الى  
اوج المقاصد في اثبات ما هو المهم من فرائد الفوائد ويجعلنا وياكم من  
القائرين باجل المأرب والموائد في ديار الاحبة والخلان في اعلى غرف الجنان  
ثم اقول بقول العبد الفقير الحقير الشيخ عبد الله الكنعري عصمه الله من كل قطمير



وتقر قد استراح القلم من سكب دموع العينين على صفحات الخدين ثم اضطجع  
 الى بساط الذواة والمحفة الضمدانية وجاء سكب الدموع على تلك الصفحات لكونه  
 محبوبا على تلك الحالات وتلك الاستراحة في يوم الجمعة وهو السبع السادس من الثالث  
 الثاني من السادس الخامس من النصف الثاني من العشر  
 العاشر من العشر الثاني من العقد الثالث من الالف  
 الثاني من الهجرة النبوية على صاحبها افضل  
 الصلاة والتحية فمن فهم هذا الكلام واطلع  
 على ما فيه صار من اهل الايقان  
 والسعادة وظفر بمطلوبه قد خلى  
 في زمرة السادة



\*(بسم الله الرحمن الرحيم)\*

الحمد لله الذي كفى وسلام على عباده الذين اصطفى وبعد فلما انتهت تساويد المعالي الى مجتث الايمان استسكنها واهديناها الى الحضرة العاليه مولانا السلطان ابن السلطان ابن السلطان المعظم نخر الملوك والامم على المنقبة والشيم فتلقاها بالقبول وامر بكتب نسخ عديدة منها لتشهر بين الفحول وينتفع بها الكبير والدلول زاد الله تعالى له شوكة ومهابة وجعل اعداءه مهانين ذلة وحقارة وقرنه بدوام العافية واعطى له في جميع اموره حسن العاقبة وجعل عماله محروسه بحمايته وموسعة بالامور المستحسنة بعين عنايته فهز ذلك مني عطفي وشده عضدي وناداني قلمي

\* بشرى فقد انجز الاقبال ما وعدا \* بانها وقعت في حيز السعدا \*  
 \* فهل يكون لكم تكميل ما بقيا \* حتى يتم لك النعماء ما سعدا \*  
 فاردت ان اشرح باقي المقال متناوئرا وحاشية حسب ما يساعد الحال بارسال كلمات شارحة وهامشة فجات بحمد الله مملوءة بتقريرات ائمة وتحقيقات بدعية ميسنة لما سكت عنه الناظرون وسكب فيه الآخرون وموضحة لطفيات الزاهرات ومعمرة لاندارس الاكاف والعرصات فالمرجو من خلص الاخوان ان ينظروا اليها بعين الود والخلان وان ينظموها في سلك المعالي بقلائد البيان وان يسمحوها بالالطف والاحسان اذ لا يسع المجال لتحقيق الصواب في كل حين وآن والله اسأل ان يجعلها خالصة لوجهه الكريم وان يتفعل بها يوم لا يتفعل مال ولا بنون الا من اتى الله بقلب سليم وهما انا اشرع في المقصود مستمدا من الحق المعبود فاقول (قال المصنف وفي ارسال الرسل حكمة) اقول لما فرغ من مباحث الذات والصفات وما يتعلق بها من مباحث الافعال والاحكام شرع في مباحث النبوات وكان الانسب تقديمها على مجتث المعاد وما يتعلق به كما هو العادة عندهم لكن لما كان مجتث الاعادة من اهم الامور قدومه عليها هذا ولما ثبت بالبراهين الساطعة وظهور من الكلمات السابقة ان الواجب تعالى فاعل مختار في افعاله يفعل ما يشاء ويحكم ما يريد اختار افظ الارسال المتبادر في كونه اختياريا فاقبضه رد لما ذهب اليه الفلاسفة من انه تعالى وان ارسل رسلا وبعث انبياء لكنه بالايجاب بالنظر الى من اجتمع فيه خواص ثلاث حيث قالوا النبي من اجتمع فيه خواص ثلاث هي الاطلاع على المغيبات وظهور خوارق العادات ومشا هدة الملأ مع سماع كلامه وقد شرحه ابو علي وغيره على ما نقل في شرح المقاصد مفصلا فهم يقررون الاحتياج الى النبي والشرعية وثبوت المجردة لكن يقررون ذلك على وجه لا يوافق ما علم من الدين ضرورة كما في شرح المقاصد وبالجملة فهم يقررون البعث

والارسل لكن لا كما ذهب اليه المتكلمون ففي كلام المصنف لما حذرنا اشارة الى ردهم لان في افظ الارسال فقط اشارة الى ردهم بناء على ان الرسالة ليست بارسال عندهم بل بخواص ثلاث كما ذكره بعض الشارحين همنا وكيف يتوهم انهم انكروا البعث والارسال بل هم اعترفوا به لكن بما يخالف قوانين الشريعة كما هو عادتهم خذلهم الله قال في شرح المقاصد بعد ما قرروا كتابتهم في هذا المقام في الجملة قالوا بوجوب البعث ولزوم الثبوت فمن قال هي واجبة في الحكمة اراد بنفيه النظام على الوجه الاتي ومن قال في العناية اراد تمثيل النظام في علمه الشامل ومن قال في الطبيعية اراد وجود النظام الكامل ولقد افصح عن المقصود بعض الافصاح من قال ان المدبر الذي يسوق النوع من النقصان الى السكمال لا بد ان يبعث الانبياء ويمهد الشرائع كما هو موجود في العالم فيحصل النظام ويتعش الاشخاص فيمكن لهم الوصول من النقصان الى السكمال الذي خلق لاجله هذا كلامه فقد صرح بان الفلاسفة معترفون بالبعث والارسال فالوجه في توجيه كلامه ما ذكرناه (قال الشارح العلامة ليزمخ بها علمهم اه) اشار به الى بعض فوائد البيعة وقد فصله بعض التفصيل في الشرح حيث قال البعث لطيف من الله تعالى ورحمة للعالمين لما فيه من حكم ومصلح لا تحصى منها معاوضة العقل فيما يستقل بمعرفة مثل وجود الباري وعلمه وقدرته لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ومنها استفادة الحكماء من النبي فيما يستقل به العقل مثل الكلام والرؤية والمعاد الجسدي ومنها ازالة الخوف الحاصل عند الايمان بالمسلمات لكونه تصورا في ملك الغير بخلافه وعند تركها لكونه ترك طاعة ومنها بيان حال الافعال التي تحسن تلاوة وتفتح اخرى من غير اهتداء العقل الى مواقعها ومنها بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التي لا تنفي بها التجربة الا بعد ادوار وطوار مع ما فيها من الاخطار ومنها تكميل النفوس البشرية بحسب استعداداتهم المختلفة في العمليات والعمليات ومنها تعليم الصنائع الحرفية من الحياجيات والضروريات ومنها تعليم الاخلاق الفاضلة الراجعة الى الاشخاص والسياسات السكاملة العائدة الى الجماعات من المنازل والمدن ومنها الاخبار بمقاصيل ثواب المطيع وعقاب العاصي ترغيبا في الحسنات وتحذيرا عن السيئات الى غير ذلك من القوائد ثم قال فلهذا قالت المعتزلة بوجوبها على الله تعالى والفلاسفة يلزمون بها في حفظ نظام العالم والحاصل ان النظام المؤدى الى صلاح حال النوع على العموم في المعاش والمعاد لا يكمل الا ببعثة الانبياء فيجب على الله تعالى عند المعتزلة لكونه لطفا وصلا للعباد وعند الفلاسفة لكونه سببا للخير العام المستحيل تركه في الحكمة والعناية الالهية والى هذا ذهب جميع المتكلمين بما وراء النهر وقالوا انها من مقتضيات حكمة الباري فيستحيل ان لا توجد لاستحالة السفسفة عليه كما ان ما علم الله تعالى وقوعه يجب ان يقع



لاستحالة الجمل عليه هذا وهذا هو الذي اشار اليه المصنف ههنا بقوله حكمة ولذا قال الشارح ههنا وفي هذا اشارة الى ان الارسل واجب لا بمعنى الوجوب على الله تعالى بل بمعنى ان قضية الحكمة تقتضيه لما فيها من الحكم اه اشارة الى ان المصنف مال ههنا للمذهب علماء ما وراء النهر لا يقال لافرق بين الوجوب على الله تعالى كما ذهب اليه المعتزلة وبين الوجوب عليه تعالى لمقتضى الحكمة كما ذهب اليه الماتريدية بل لافرق بين الثاني وبين القول بالاجاب كما ذهب اليه الفلاسفة كما اشار اليه شارح المقاصد آتيا لانا نقول الفرق بين المذاهب الثلاثة مما لا يخفى على الفطن لان الفلاسفة يقولون بالاجاب قطعاهنا بمقتضى استعداد المحل في سائر المواضع فكلماتهم خارجة عن قوانين الشرع والمعتزلة قالوا بالوجوب على الله تعالى مطلقا في مواضع عديدة ولا شك ان ما ذهبوا اليه اقرب لمذهب الفلاسفة واما الماتريدية فانما قالوا بالوجوب والالزام عليه تعالى بمقتضى الحكمة وهذا غير منكر اصلا بل من يقول بالاجاب الصفات كالاشاعة لا بد ان يقول بالوجوب بمقتضى الحكمة كما اشار اليه القاضل الخياي في بحث الاصلح وقد قال بعض افاضل لانتمنع الوجوب على الله بمقتضى الوعد والحكمة والفضل كما لا تمنع الاجاب بتخلل الاختيار ههنا وهذا اندفع ما قاله في شرح المقاصد بعد تقرير مذهب الماتريدية فالحق ان البعثة لطف من الله تعالى ورحمة يحسن فعلها ولا يوجب تركها على ما هو المذهب في سائر الاطاف ولا يمتنع على استحقاق من المبعوث واجتماع اسباب وشروط فيه بل الله تعالى يختص برحمته من يشاء من عباده وهو اعلم حيث يجعل رسالته انتهى اذا الاختصاص المذكور وكذا عدم الابتداء على ما ذكره مسلمان عند الماتريدية لكن لانسلم عدم قبح تركها اذا لا يتصور الترتل بمقتضى الحكمة حتى لا يوجب الترتل ولم ذامال اشار ههنا الى مذهب الماتريدية اذ تابع المصنف في ذلك فقد ظهر عما حققناه ان الوجوب في كلام الشارح ههنا بمعنى الالزام بمقتضى الحكمة لا الوجوب العادي الذي اعترف به الاشعرية كما قيل ولا الوجوب بمعنى الرجحان كما اشار اليه الخياي لان كل منهما مع عدم كونه غير مرضي ههنا للماتريدية ومنهم المصنف يرد عليه لزوم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسل كما اشاروا واما الجواب عنه باننا ندعي العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسل البتة فلا يتم ادبانه بل يلزم ان الوجوب ههنا عند الماتريدية بمعنى الالزام بمقتضى الحكمة ويرجع الى ما حققناه فلا فائدة في توجيه الكلام على خلاف مرضيهم فتدبر في ههنا المقام فانه من مواهب الملك العلام (قوله اي يرجع جانب الوقوع اه) يعني ليس المراد باقتضاء الحكمة اياه انها تقتضيه بحيث لا يمكن تخلف مقتضاه لان ذلك مذهب المعتزلة بل المراد ان الحكمة ترجح جانب وقوع الارسل وتخرج عنه عن حد المساواة مع جواز الترتل في نفسه فيكون الوجوب المذكور

عاديا بمعنى انه يفعل البتة وان كان تركه جائزا في نفسه كما ان استقامة احد الطريقين وامنه يرجحان وقوع سلوك الطريق المستقيم الامين ويخرجانه عن ان يكون مساويا للطريق الغير المستقيم الغير الامين مع جواز ترك سلوك الطريق المستقيم واختيار سلوك الغير المستقيم فيرد عليه ما اورده من جواز وجود الحكمة الخفية في عدم الارسل فيلزم عدم منافاة الحكمة لعدم الارسل والقول باننا ندعي العلم الضروري بان قضية الحكمة تقتضي الارسل البتة لا يجدي نفعا في دفعه مادام ان يكون الاقتضاء بالمعنى المذكور كما زعمه والتحقيق ان الشارح ههنا سلك مسلك الماتريدية تبعاً للمصنف فالوجوب ههنا عندهم بمعنى الالزام وقد عرفت الفرق بين مذهبيهم وبين مذهب المعتزلة والفلاسفة فلا وجه للتفسير المذكور ولا لادرااد المزبور ولعل هذا هو الباعث على تفسير كلام المصنف بما ذكره في دفع ايضا قوله والحق ان كلام المتن مستغن عن التوجيه ويمكن ان يقال التحقيق عند الاشاعة ان بعض افعال الله تعالى معللة بالحكم والمصالح والاغراض وان لم يكن جميع افعاله تعالى كذلك عندهم صرح به في شرح المقاصد فلهذا غرض الشارح من توجيه كلام المتن بما ذكره تطبيقه على التحقيق المذكور وعلى هذا يتجه التفسير المذكور من المحشى ويرد عليه ما اورده لكن يندفع عنه قوله والحق ان كلام المتن لان تطبيق كلام المتن على التحقيق المذكور لا يحصل الا بالتوجيه المذكور اذ الكل لا ينكر وجود الحكمة في الارسل وانما الكلام في ان مقتضى الحكمة يجوز تخلفه ام لا بل نقول الايراد المذكور مندفع عن التفسير المذكور ايضا لان وجود الشيء اذا كان راجحا بمقتضى الحكمة لا يمكن للحكيم تركه لان الكلام في وجود ذلك الرجحان في نظر الحكيم وفي نفس الامر قطعاً لا في نظرنا فلا يمكن وجود الحكمة الخفية في خلافه ومع ذلك لو فعل الحكيم خلافه لزم ترجيح المرجوح بلا مرجح وذاباطل عند العقلاء قال مذهب الاشعرية ههنا بالاشارة الى مذهب الماتريدية وان نازع فيه الشارح العلامة في شرح المقاصد كما نقلناه آتيا فالحق ان الارسل واجب على الله تعالى بمقتضى الحكمة كما عاينه اهل السنة والجماعة فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح وائس بمقتضى الحكمة كما عاينه اهل السنة والجماعة فتدبر المقاصد المنكرونة للنبوة منهم من قال باستحالتها ولا اعتداد بهم ومنهم من قال بعدم الاحتياج اليها كالبهاهمة جمع من الهند اصحاب برهام ومنهم من لم ذلك من عقائدهم كالفلاسفة النافين لاختيار الباري تعالى وعلمه بالجزئيات وظهور الملك على البشر ونزوله من السموات ومنهم من لاح ذلك على افعاله واقواله كالمصريين على الخلاعة وعدم المبالة ونفي التكليف ودلالة المجزات وهؤلاء آحادوا وباش من الطوائف لا طائفة معينة يكون لها ملة ونحوه انتهى فظهر منته ان البراهمة لا يميلون الارسل بل يقولون بعدم الاحتياج وقد قال في المواقف من البراهمة



من يقول نبوة آدم عليه السلام ومنهم من يقول نبوة ابراهيم عليه السلام وغاية قولهم ان في العقل مندوحة عن البعثة بناء على انه كاف في معرفة التكليف فلا فائدة فيها لان ما حكم العقل بحسنه من الافعال يفعل وما يحكم بقبحه يترك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة فيجب اعتبارها دفعا لمضرة فوائدها وقد اشار الى هذا ايضا في شرح المقاصد فكلامه ههنا امامي على ما هو التحقيق عنده من ان البراهمة يقولون بالامتناع كالسمية واما انه اراد بالامتناع ههنا عدم الوقوع تعبير عن اللازم بالملزوم على ما قيل لكنه لا يناسب بالنظر الى السمية لانهم زعموا انه لا طريق الى العلم الا الحسن فلا يفيد المجزئة بشئ من العلم عندهم ولذا اشتهر من احتجاج من يدعي امتناع الارسال انه لا يمكن للرسول ان يعرف ان من قال له ارسلتكم هو الله تعالى اذ علمه كان من القاء الجن ومن احتجاجهم ايضا ان تجويز خرق العادة سفسطة ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهبا وماء البحر دها ودماء وافي البيت رجلا وغير ذلك الا ان يقال كل ذلك انما يدل على عدم الوقوع لا على الامتناع فلهذا جمع بينها وبين السمية وبين البراهمة في القول بالامتناع واراد به عدم الوقوع واما الجواب عن الاستدلال الاول للسمية فهو انه يجوز ان ينصب له دليلا او يخلق الله علما ضروريا فيه وعن الاستدلال الثاني انا لانسلم ان تجويز خرق العادة سفسطة وان ما عداه من الشواهد انما يدل على عدم الوقوع لا على امتناعها في نفسها كما اشار اليه الشارح بالجمع بينهم وبين البراهمة على ما حررنا كلام الشارح واما الجواب عن استدلال البراهمة فقد اشار اليه الشارح بقوله سابقا ليزيح بها علمهم على ما فصلناه وتحريره ههنا ان ما يوافق العقل قد يستقل بمعرفته فيعاضده النبي ويؤكد به الادلة العقلية على مدلول واحد وقد لا يستقل فيدل عليه ويجسر سده وما يخالف العقل قد لا يكون مع الحزم فيدفعه النبي او يدفع عنه الاحتمال وما لا يدرك حسنه ولا قبحه قد يكون حسنا يجب فعله او قبيحا يجب تركه هذا مع ان العقول متفاوتة بالتقويض مظنة التنازع والتقاتل ومفض الى اختلال النظام وان قوائد البعثة لا تنحصر في بيان حسن الاشياء وقبحها على ما سبق كذا في شرح المقاصد ( قال الشارح ولا يمكن يستوى طرفاه كما ذهب اليه بعض المتكلمين ) قيل اشارة الى مذهب من ينكرون وقوع الارسال بعد الاعتراف بامكانه لعدم ما يرجح وقوعه وفيه ان من ينكرون وقوع الارسال لا يكون من اتباع الانبياء فكيف يكون من المتكلمين الذين خصوا بالملل الثلاث بل قد اقتصوا بالملة المحمدية دون اليهود والنصارى فضلا عما عداهم ممن ينكر البعثة ولعل الاقرب ما قيل يريد بهم الاشاعرة لكن لا لما ذكره في بيانه من ان افعاله تعالى عندهم غير معجلة بالعلل والاغراض ولا يستل عما يفعل فالارسال عندهم لمجرد تعلق ارادته بذلك

لارعاية للمصالح والحكم على سبيل الوجوب كما هو مذهب المعتزلة ولا على وجه التفضل والاحسان على ما هو رأي علماء ما وراء النهر من ان الارسال واجب عليه تعالى في حكمته وان لم يكن غير واجب بالنظر الى ذاته وقدرته كالرجل الكريم لا يأتي من الافعال ما فيه لوم وخسة البتة وان كان متحكما من فعله انتهى لانه منطوقه اما اولافلان عدم تعليل افعاله تعالى انما هو عند بعض الاشاعرة واما عند البعض الاخر منهم فبعض افعاله تعالى معلقة بالحكم والمصالح بشهادة النصوص القاطعة وقد سبق نقلا عن شرح المقاصد واما ثانيا فلان الارسال واجب عليه تعالى بمعنى الزوم بمقتضى الحكمة عند الماتريدية وليس الوجوب ههنا عندهم بمعنى الوجوب العادي على وجه التفضل والاحسان وليس هذا الامتيا على زعمه السابق في تحرير كلام الشارح فالحق ان المراد به الاشاعرة الغير القائلين بالتعليل لان منهم من يقول بالتعليل في بعض افعاله تعالى وان لم يكونوا قائلين بالتعليل في كل افعاله وهو الذي حققه في شرح المقاصد ومنهم من يقول بعدم التعليل في جميع افعاله فالشارح تبع ههنا اما المصنف في مسائل الماتريدية واما لبعض الاشاعرة القائلين بالتعليل في بعض افعاله وحل كلام المصنف على مسالكهم واخرج البعض الاخر من الاشاعرة القائلين بعدم التعليل في جميع افعاله تعالى عن عداد الاشاعرة لمخالفته النصوص الدالة على وجود التعليل في بعض افعاله تعالى مثل قوله تعالى وما خلقت الجن والانس الا ليعبدون وادرجهم في المتكلمين المشهورين فاحفظ هذا المقام فانه من مواهب للعلام (قال المصنف وقدارسل الله رسلا من البشر الى البشر) اشار بهذا الى بيان وقوعه بعد بيان امكانه ووجوبه فكانه تعليل لما سبق واشار ايضا الى بعض قوائد البعث والارسال من التبشير والانتذار على ما فصله الشارح ههنا وفي شرح المقاصد واما كان مصالح الناس تتفاوت بالارزمة ولهذا تنسخ الاحكام ارسل رسلا كثيرة الى الامم المختلفة وطوائف الانام بمقتضى الدهور والاعوام ولما كان الرسل السابقة على نبينا عليه وعليهم السلام وشهادات من نوره الاعظم ارسله تعالى في وقته الى جميع الاقوام شرقا وغربا ما طلع القطبان شمالا وجنوبا فلاشك ان نبينا عليه السلام نبى الثقلين من الانس والجان ما طلع الفرقدان ~~يكن~~ لما كان الغرض ههنا بيان الحكمة المشتركة بين جميع الرسل خصه ايضا بالبشر وقوله للناس متعلق للثلاثة من التبشير والانتذار والتبيين على سبيل التنازع وقوله ما يحتاجون اه مفعول الاخير خاصة (قوله فانه عليه السلام) اشارة الى دفع ما يمكن ان يورد على الاية الكريمة من انه عليه السلام كيف يكون رحمة للعالمين والحال ان منهم من اصر على عناده واستكباره وحاصل الدفع ان معنى كونه رحمة للعالمين هو انه عليه السلام بين امر الدين والدنيا من السياسات السكاملة



والاخلاق العظيمة المؤدية الى النجاة في الآخرة ولا شك في ذلك لكن منهم من اهتدى  
بهديته وانتفع بدلالته ومنهم من لم يقبل هدايته وبقي في حيرة وضلالته فالتصور  
انما هو من القوابل وقد اشار عليه السلام اليه في كثير من الاحاديث ويدل عليه مثل  
قوله تعالى وما انت بهادي العمى عن ضلالتهم وغير ذلك من الايات (قوله لا يناسب  
سوق المقام) اذ سوقه كون النبي عليه السلام رحمة لهم بالنظر الى بيان امورهم  
الدينية والدنيوية وهدايتهم الى السعادة الابدية وظاهر ان مثل الامن من الخسف  
والمسح من قبيل الامور الزائلة والخاصل ان كونه عليه السلام رحمة عامة لجميع  
الخلائق كما هو المتبادر من الآية انما هو ببيان امر الذين والذين اليهم وان لم ينتفع  
به البعض وهو المناسب لسوق هذا المقام لا يكون بعض الخلائق آمنين بدعائه  
عليه السلام من الخسف والمسح كما وجه به لانه مع كونه غير متبادر من الآية يكون  
عليه السلام حينئذ رحمة خاصة لهم فلا يناسب سوق هذا المقام لان الحكمة  
في ارسال الرسل ليس لتنظيم امور دنياهم ودينهم بل المقصود هو الثاني (قال  
الشارح العلامة جمع معجزة وهي امر يظهر اه) المعجزة مأخوذة من العجز المقابل  
للقدرة وحقيقة الاعجاز اثبات العجز استعير لظهوره نعم استند مجازا الى ما هو واجب  
العجز وجعل اسماله قائلنا للمقل من الوصفية الى الاسمية كما في الحقيقة وقيل للمبالغة  
كما في العلامة وقيل لانه التاء للتأنيث فان المعجزة آية النبوة وعلامتها هذا  
وللمعجزة شروط سبعة ادرجها في تعريفها بقوله وهي امر يظهر اه الاول ان  
تكون فعل الله تعالى او ما يقوم مقامه من الترتل لان التصديق من الله تعالى لا يحصل  
بما ليس من قبله قالوا وقولنا او ما يقوم مقامه ليتناول التعريف مثل ما اذا قال  
معجزتي ان اصع يدي على رأسي وانتم لا تقدررون عليه ففعل فجوزوا فانه معجز  
ولا فعل لله تعالى ثمة فان عدم خلق القدرة فيهم ليس فعلا لله تعالى نعم لو جعل الترتل  
وجوديا فلا حاجة الى القول المذكور لان المعجزة عندهم خلق العجز فيكون فعلا  
في جميع المواضع والى هذا الشرط اشار بقوله امر اه اذا امر اعلم من الفعل والترتل  
واستناده الى الله تعالى يفهم من استناد الكل الى الله تعالى ولذا ان تقول الاستناد  
الى الله تعالى يظهر من قوله يظهر فافهم الثاني ان يكون خارقا للعادة اذ لا يحاز  
بدونه واليه اشار بقوله بخلاف العادة الثالث ان يتعد معارضته لان ذلك حقيقة  
الاعجاز كما اشار اليه بقوله على وجه يعجزه اه الرابع ان يكون ظاهرة على يد مدعي  
النبوة ليعلم انه تصديق له وقد صرح به ايضا الخامس ان يكون مقارنا للدعوى  
اذ لا شهادة قبل الدعوى فالتقدم عليها زمان ولو يسيرا ينافي كونه معجزة واما التأخر  
عنها زمان فان كان قليلا فلا يعبا به وان كان كثيرا لا يعتد بمثله فلا يكون معجزة  
وانما المعجزة اخباره بالغيب حينئذ اذا وقع ذلك الشيء مثل ما اخبر به لكن العلم

بالاعجاز مترسخ الى وقت وقوع ذلك الامر ايضا وبالجملة فمن شرط المقارنة فالمعجزة  
عنده هو ذلك القول المقارن لانه اخبار بالغيب ولا كان العلم بالاعجاز مترسخا الى  
وقت وقوع ذلك الامر ومن لم يشترط المقارنة فالمعجزة عنده هو ذلك الامر الاتي  
وعلى التقديرين لا يصح من ذلك النبي تكليف الناس بالترام الشرائع باجزا لا انتفاء  
المعجزة والعلم بها لكن لو بين الاحكام وعلق الالتزام بها بوقوع ذلك الامر صح عند  
الامام ولم يصح عند القاضي كذا في شرح المقاصد والى هذا الشرط اشار بقوله عند  
تحدى المنكرين اه السادس ان يكون موافقا للدعوى فلو قال معجزتي ان احبي ميتا  
ففعل خارقا آخر لم يدل على صدقه السابع ان لا يكون ما ادعاه واطهره ~~مكذبا~~ كذبا له  
فلو قال معجزتي ان ينطق هذا الضب فقال انه كاذب لم يعلم به صدقه بل ازداد اعتقاد  
كذبه لان المكذب هو نفس الخارق نعم لو قال معجزتي ان احبي هذا الميت فاحياه  
فكذبه فقيمة احتمال الصحيح انه لا يخرج بذلك عن ان يكون معجزا لان المعجز احياه  
وهو بعد ذلك مختار في تصديقه وتكذيبه ولم يتعلق به دعوى قال القاضي هذا  
اذا عاش بعده زمانا واستمر على التكذيب ولو خرم ميتا في الحال بطل الاعجاز لانه كان  
احيا للتكذيب فصار مثل تكذيب الضب لكن الصحيح انه لا فرق بين استمرار الحياة  
مع التكذيب وبين عدمه لوجود الاختيار في الصورتين كذا في المواقف ولما خلا  
التعريف ظاهرا عن هذين القيدتين اعترض عليه بانه غير مانع لدخول هاتين  
الصورتين في التعريف مع عدم كون كل منهما معجزة ودفعه في شرح المقاصد بان ذكر  
التحدى مشعر بالقيدتين المذكورين فان معناه طلب المعارضة فيما جعله شاهدا  
لدعوته وتجهيز الغير عن الايمان بمثل ما ابداه تقول تحديت فلانا اذا باريتبه في الفعل  
ونازعته للعلوية وتحديته القراءة اينا اقرأ وبالتحدي يحصل ربط الدعوى بالمعجزة  
حتى لو ظهرت آية من شخص وهو ساكت لم تكن معجزة وكذا لو ادعى الرألة  
وظهرت الآية من غير اشعار منه بالتحدي والى هذا اشار الفاضل المحشي  
وهل من الشروط تعيين المعجز والصحيح انه لا يجب تعيين المعجز بل يكفي ان يقول  
انا اتى بخارق من الخوارق وذكر الامدى ان هذا متفق عليه (قوله قيل لا بد من قيد  
موافقة الدعوى) اي لا بد من قيد ان يكون ما ظهره وابداه موافقا لما ادعاه احتراز  
عن مثل ما لو قال معجزتي ان انطق هذا الجراد فنطق بانه مفتر كذاب لانه ليس بمعجزة  
بل يرداد به اعتقاد كذبه فلا بد من القيد المذكور والى ما يمكن التعريف مانعا  
وقد عرفت انفسا انه كما لا بد من الاحتراز عن مثل هذه الصورة كذلك يلزم الاحتراز  
عن مثل ما اذا قال معجزتي كذا ففعل خارقا آخر اذ ليس ذلك بمعجزة ايضا الا ان يقال  
القائل مصيب في ادعاء ما هو لازم للقيد الا انه اكتفى في التمثيل في بيان الاحتراز  
بما ذكره هذا وتقرر الجواب ظاهر مما قررناه في شرح الشرح انما وقد عرفت ان



الاحترار انما يلزم عن مثل نطق الجاد بانه مفتر كذاب لان المجزة هنا انما هي نفس النطق ولا يتحقق ذلك الا في ضمن هذا الخاص بالكذب المذكور فيكون نفس الخارق مكذبا له بخلاف ما اذا قال مجهز في ان احب هذا الميت فاحياه ثم نطق بانه مفتر كذاب فقد عرفت انه مجهز سواء كان التكذيب المذكور بعد زمان كثير او لا كما هو الصحيح (قوله وقد مر في صدر الكتاب) وفي التحشية المتعلقة بالمجزة في محبت الخبر ما يتعلق بالجواب عن هذا ايضا وهو ان الله تعالى لا يخلق الخارق في يد الكاذب في دعوى النبوة بحكم العادة بحيث يجهز عن الايمان بمثله فلا نقض بالفرضيات وقدم مناما يتعلق بهذا المقام فتذكر (قال الشارح العلامة وذلك كما اذا ادعى احد اه) فان قيل هذا تمثيل وقياس للغائب على الشاهد وهو على تقدير ظهور الجامع انما يعتبر في العمليات لا افادة الظن وقد اعتبر قوله بلا جامع لا افادة اليقين في العمليات التي هي اساس لثبوت الشرع على ان حصول العلم فيما ذكر من المثال انما هو لما شهود من قرآن الا حوال قلنا التمثيل انما هو للتوضيح والتقريب دون الاستدلال ولا مدخل لمشاهدة القرآن في افادة العلم الضروري لحصوله للغائبين عن هذا المجلس عند تواتر القضية اليهم وللحاضر من اذا فرضنا الملك في بيت ليس فيه غيره ودونه يجب لا يقدر على تحريكها احدها وجعل مدعى الرسالة تجتبه ان الملك يحرك تلك الحجب من ساعته ففعل هذا فان قيل ههنا احتمالات لنفي الدلالة على الصدق والجزم به وهي انواع الاول احتمال ان لا يكون من الله تعالى بل يستند الى المدعى بخاصية في نفسه او مزاج في بدنه او لا اطلاع منه على خواص في بعض الاجسام يتخذها ذريعة الى ذلك او يستند الى بعض الملائكة او الجن او الى اتصالات كوكبية وارضاع فلكية لا يطلع عليها غيره الى غير ذلك من الاسباب الثاني احتمال ان لا يكون خارقا لاهل المادة بل ابتداء عاده اراد الله تعالى اجراءها او تكرير عاده لا يكون الا في دهور ومتطاولة كعود الثوابت من الكواكب الى نقطة معينة الثالث احتمال ان يكون مما يعارض الا انه لم يعارض لعدم بلوغه الى من يقدر على المعارضة او لمواضعه من القوم وموافقة في اعلاء كلمته او الخوف او الاستهانة وقلة مبالاة او الاشتغال بما هو اهم منه او عورض ولم ينقل لما نفع الرابع احتمال ان لا يكون لغرض التصديق اما لانقاء الغرض في فعله على ما هو المذهب واما للشبوب غرض آخر كان يكون لطف للمكلف او اجابة لدعوته او مجزة لنبي آخر او ابتلاء للعبد لينال الثواب بالتوقف عن موجهه او النظر والاجتهاد في دفعه كما في انزال المتشابه او اضلالا للخلق على ما هو المذهب عندكم من ان الله تعالى يضل من يشاء ويهدي من يشاء وبعد تسليم انتفاء الاحتمالات المذكورة وكون المجزة بمنزلة صريح القول من الله تعالى بان المدعى صادق فهو لا يوجب صدقه الا بعد استحالة الكذب في اخبار الله تعالى ولا سبيل اليه بدليل

السمع للزوم الدور ولا بدليل العقل لان غاية ان الكذب قبيح وهو على الله مستحيل وثبوت كلتا المقدمتين بغير دليل السمع في حيز المنع قلنا اما اجالا فلان الاحتمالات والتجويرات العقلية لا تنافي في العلوم العادية الضرورية القطعية كما في سائر العاديات فتحن تقطع بحصول العلم بالصدق عقيب ظهور المجزة من غير الثقات الى الاحتمالات المذكورة كما يحصل في المثال المذكور وان كان الملك ظلوما كذوبا لا يبالي باغواء رعيته والاستهزاء برسله واما تفصيلا فمن الاول اننا قد بينا ان لا مؤثر في الوجود الا الله تعالى سيما في مثل هذه الغرائب على ان مجرد التمكين وترك الدفع من قبل الحكيم القادر المختار كاف في افادة المطلوب وعن الثاني ان كلا منا فيما حصل الجزم بانه خارق للعادة وان المتحدين بحجوز وعن معارضته مع فرط اهتمامهم وكثرة اشتغالهم بالمعارضة ولهذا كانت معجزة كل نبي من جنس ما غلب على اهل زمانه وتها لكونا عليه كالسحر في زمن موسى عليه السلام والطب في زمن عيسى عليه السلام والموسيقى في زمن داود عليه السلام والفساحة في زمن محمد عليه السلام وعن الثالث انه لا خفاء في ترتب الغايات على افعاله وان لم تكن اغراضا على اننا لا ندعي سوى انها تدل على تصديق قائم بذاته سواء كان غرضا او لم يكن وعن الرابع ان ظهور المجزة على يد الكاذب وان جازع لا يعلم الانتفاء قطعا ومنهم من قال باستحالته كالشيخ لا فضائه الى التعجيز عن اقامة الدليل على صدق دعوى الرسالة والامام ومن تبعه لان الصدق مدلول لها لازم بمنزلة العلم لا تقان الفعل فلو ظهرت من الكاذب لزم كونه صادقا كاذبا وهو محال والماتريدية لا يجابه التسوية بين الصادق والكاذب وعدم التفرقة بين النبي والمتنبي وهو سفسه لا يليق بالحكيم تعالى وعن الخامس انهم انفيقيد العلم بالصدق من غير افتقار الى اعتبار اخبار من الله تعالى بمنزلة ان يقول جعلت رسولاً وانشأت الرسالة فيك ومحصله انه يعتبر انقول فيه انشاء لا اخبار اهذا الذي يتم استحالة الكذب على الله بغير دليل السمع واما اذا تم لنا استحالة عليه تعالى بغير خبر النبي كما هو الحق عند الماتريدية فلا يرد عليه شيء كذا في شرح المقاصد (قال الشارح ولا يقدح اه) واقدم فصلنا آنفا ما اشار اليه الشارح بهذا القول بما لا مزيد عليه والحاصل ان الامكان الذاتي لا ينافي حصول العلم القطعي كما هو حال سائر العاديات فاننا علم قطعاً ان جبل احد لم يتقلب الى الان ذهبا مع امكان الانقلاب في نفسه فكذلك الحال في هذا المقام فالمراد بالعلم القطعي ههنا ليس بمعنى العقلي نحو الكل اعظم من جزئه لان امكان خلافه قادم فيه بل المراد القطعي العادي فهو كل نار حارة وامكان خلافه غير قادم فيه بل وقوع خلافه بخرق العادة لا يقدح فيه كانه مردد كانت برداعا على ابراهيم عليه السلام ولم يقدح ذلك في القطع بان كل نار حارة كما اشار اليه الشارح (قال الشارح في الكتاب الدال على انه امر ونهي



اه) في افرادهما اشارة الى انه متبوع في ذلك ضرورة ان حواء ايضا مأمورة ومنه  
 عنها كما يدل عليه النصوص ففيه اشارة الى ان آدم مأمور بتبليغ الامر الى حواء ايضا  
 ويدل عليه قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة حيث جعل آدم متبوعا  
 وحواء تابعان واجتماع الامر بالكل في قوله تعالى وكلا منها رغدا حيث شئتما  
 وفي النهي عن قرب الشجرة في قوله تعالى ولا تقربا الاية اذ غاية النعم هو الدخول  
 في الجنة واذا كان آدم فيه اصلا ومتبوعا يكون فيما عداه كذلك فلا حاجة الى  
 التصريح به ولا الاشارة اليه بل نقول يدل على ذلك قوله تعالى فتلقى آدم من ربه  
 كلمات اه وقوله تعالى في الاية الاخرى وعصى آدم ربه فغوى ثم اجتبا ربه الاية  
 فاندفع ما قيل من ان ذلك الامر والنهي في قوله تعالى يا آدم اسكن انت وزوجك الجنة  
 ولا تقربا هذه الشجرة وذال لا يدل على المطلوب لان النبي قد عرف في صدر الكتاب  
 بانسان بعثه الله الى الخلق لتبليغ الاحكام والامر والنهي بلا واسطة لا يستلزمان  
 النبوة لجواز ان يقتصر على نفسه ولا يكونا لتبليغ ولا حاجة لنا ههنا في دفعه الى  
 جعل المبلغ اعم من المغاير بالذات او بالاعتبار كما قيل بذلك في ادخال زيد بن عمرو  
 ابن نفيل في التعريف حتى يرد عليه انه بعد كونه تكلفا لا يفيد القطع في المطلوب على  
 ان السنة واجماع الامة شاهد اصدق على نبوة آدم ومتبوعيته في الامر والنهي فيندفع  
 الوهم المذكور قطعاً (قوله اما الامر فهو قوله تعالى اسكن انت وزوجك الجنة) واما  
 النهي فهو قوله تعالى ولا تقربا هذه الشجرة قيل هذا الاستدلال لو تم لدل على نبوته قبل  
 خروجه من الجنة والا كثرون على خلافه وتمسكوا في ذلك عقلا ونقلا اما عقلا فلانه لم  
 يكن له اذ ذاك الامة والارسال الى الواخذ كحواء غير معهود وقد قالوا في تعريف النبي هو  
 من قال الله تعالى له ارسلت الى الناس اولى قوم كذا واما نقلا فلان كلمة ثم في قوله تعالى  
 ثم اجتبا يعيد ان اجتبا بالنبوة كان بعد ما بد منه بادرة فيكون بعد خروجه من  
 الجنة هذا والكل منظور فيه اما الاول فلانا لانسلم ان الارسال الى الواحد غير معهود  
 وهل الكلام الا فيه ولو سلم فعدم معهوديته لا يضر المقصود واما الثاني فلانا لانسلم  
 ان كلمة ثم تدل على ذلك بل هي انما تدل على ان الاجتباء بعد الغواية والاجتباء مطلق  
 غير متصوص في الاجتباء بالنبوة بل الظاهر ان المراد بالاجتباء هو الاجتباء  
 بالنبوة على ما يدل عليه قوله عقيبها كتاب عليه وهدي كما لا يخفى (قوله لكن ذكر  
 في المواقف اه) قال في المواقف كيف يدعى انه في الجنة كان نبيا ومبعوثا لتبليغ  
 الاحكام والحال انه لامة له هناك وهل كان الاجتباء بالنبوة الابد تلك القصة  
 وهكذا اشار اليه في شرح المقاصد واقول وانما التزام ذلك دفعا لطعن الطاعن  
 عن آدم عليه السلام اذ لو كان نبيا قبل خروجه من الجنة لزم صدور مثل هذه الشتيعة  
 عنه والانبيا منزهون عن ارتكاب بعد النبوة لكن لا حاجة في ذلك الى ذلك الالتزام

لان ما صدر عنه مؤول بوجوه لا تما في منصب النبوة منها انه كان عن نسيان لقوله  
 تعالى فنبى ولم نجد له عزما ومنها انه كان زلة وسهو واخبر نطن ان النبي عنه شجرة  
 بعينها وقد قرب فردا آخر من جنسها وعتابه حينئذ لترك اليقظ والتنبه لاصابة المراد  
 ومنها انه وان كان عدا لكن لم يكن الا صغيرة وهو الظاهر كذا في شرح المقاصد وعلى كل  
 تقدير فلا حاجة الى الالتزام المذكور والجب من صاحب المواقف وشارح المواقف  
 انهما صرحا في مبحث تفصيل رسل البشر على رسل الملائكة ان رسل البشر افضل من  
 رسل الملائكة واستدلوا عليه بوجوه منها ان الملائكة امر واما السجود لا دم والحكيم  
 تعالى لا يأمر بسجود الا افضل لا ادنى ومنها ان الله تعالى علم آدم الاسماء كلها وعرضهم  
 على الملائكة فاطهروا والعجز ولا شك ان العالم افضل من غيره ولا شك ان كلاما من الامر  
 بالسجود والتعليم له دون الملائكة انما هو قبل خروجه من الجنة فلو لم يكن آدم  
 عليه السلام نبيا قبل خروجه والحال ان في الملائكة حينئذ رسلا يجزئيل وغيره بالاتفاق  
 لزم ان يكون الولي اعني به آدم عليه السلام حينئذ افضل من الرسل وهو باطل بالاتفاق  
 فالحق ان آدم عليه السلام نبى قبل خروجه من الجنة ايضا فلهل الشارح فظن  
 لذلك وتنزل عن الالتزام المذكور واورد الوجوه المذكورة آنفا في تأويل صدور تلك  
 الشتيعة ولعل هذا هو الباعث لما قاله المحشى ههنا نعم يرد ان يقال لم لا يكتفى ان تكون  
 حواء امة له في الجنة واما ما قيل في دفع هذا المنع من ان الجنة ليست دار التكليف  
 فبني الامة كما وقع في كلام صاحب المواقف وشارح المقاصد انما هو لا انتفاء  
 التكليف لانه ليس هناك انسان يصلح ان يكون امته كما زعمه الخيال انتهى فليس  
 بشئ لاننا لانسلم ان الجنة ليست دار التكليف في حقهما وهل الكلام الا فيه وان  
 اراد بذلك المنع مع السند فذا خارج عن قانون التوجيه والجب منه ان الجنة  
 اذ لم تكن دار التكليف في حقهما فبمعنى الامر والنهي فيها وما معنى مؤاخذتهما  
 على ارتكاب المنهي عنه وقد عرفت ايضا ان صاحب المواقف وشارح المقاصد  
 يلتزمان في الحقيقة نبوة آدم عليه السلام قبل خروجه من الجنة فلا وجه لحمل  
 كلامهما على خلاف الظاهر جدا (قوله وفيه تأمل) اى في كون الامر بلا واسطة  
 يستلزم النبوة تأمل اذ قد امرت ام موسى عليه السلام بلا واسطة بقوله فاذهب  
 في اليه بقوله تعالى ان ارضعيه فاذا خفت عليه فاليه في اليه وثبت ايضا بقوله  
 تعالى ولا تخافي ولا تحزني مع انه لم يقل احد نبوتها وكذا امرت ام عيسى  
 عليه السلام بقوله تعالى وهزي اليك بجذع النخلة بقوله تعالى فكلى واشربى  
 وقرى عينا الاية مع انه لم يقل نبوتها ايضا اجاب عنه بعض الافاضل بان المفهوم  
 من الكتاب في حق آدم استماع الكلام المنظوم في اليقظة حيث قال واذ قلنا يا آدم  
 اسكن انت وزوجك الجنة وهو المسمى بالوحى الظاهر وهو المختص بالانبيا بل بالرسل



كما قيل وأما القناء المعنى في الروع في اليقظة أو اسماع الكلام في المنام ويقال له الوحي  
والإيحاء لغة وهو المراد في حق أم موسى عليه السلام كما تدل عليه الآية وكذا في حق  
أم عيسى عليه السلام على ما في كتب التفسير فغير مختص بهم بل يوجد في الأولياء  
أيضا ويمكن أن يقال إن الأمر والنهي بلا واسطة إنما يستلزمان النبوة إذا ترتب علي ترك  
الامتناع بالأمر وارتكاب النهي جزاء كما في حق آدم عليه السلام حيث أوعده الله  
تعالى عليهما بقوله تعالى فتكونا من الظالمين لأن الانبياء إنما يبعثون لتنظيم الأمور  
الأخروية نعم ربما ينظمون الأمور الدنيوية لكن لا مطلقا بل لكونها مدارا لتنظيم  
الأمور الأخروية ولا كذلك أم أم موسى عليه السلام ونهيها لانها إنما كانا  
لحفاظة ولدها ودفع الخوف عن وفاته وكذا أم عيسى ونهيها كذلك لانها إنما كانا  
لدفع الشبهة عنها وبثباتها وعافيتها وتقرر عينها وظاهران مثل ذلك الأمر والنهي  
لا يستلزمان النبوة قطعا قيل في حق أم عيسى يجوز أن لا يكون الأمر من الله تعالى  
أما إذا كان القائل عيسى عليه السلام على أن يكون المنادي عيسى عليه السلام فظاهر  
وأما إذا كان جبرائيل فيجوز أن يكون من قبله لا من قبل الله تعالى وانت خير بانه بعد  
تسليم الكل لا يدفع إلا شكالا لما ورد في حق أم موسى عليه السلام قال الوجه  
ما قدمناه (قوله والحق أن الأمر بلا واسطة) إنما يستلزم النبوة إذا كان لاجل  
التبليغ إلى الغير لانه حينئذ يتحقق معنى النبوة والإرسال اعني سفارة العبد إلى الله  
تعالى وبين خلقه ليزيح بها علمهم فيما قصرت عنه عقولهم كما سبق وأمر آدم كذلك  
لأن حواء مشاركة له في الأمر والنهي وإن آدم كما هو مأمور ومنه كذلك  
مأمور بتبليغه إليها على ما يدل عليه قوله تعالى يا آدم اسكن أنت وزوجك الآية  
حيث جعل متبوعا في ذلك وقد افرد في المعانة بقوله وعصى آدم ربه فغوى واغوى  
أيضا في التلقي بقوله تعالى فخلق آدم من ربه الآية وكل ذلك يدل على أنه أصل ومتبوع  
كما حققناه ولا كذلك أم أم موسى وأم عيسى لانهما امرتا ونهيتا لحفاظة نفعهما  
انفسهما هذا (قال الشارح وأما اظهار المجزأة فلو جهين) أقول اظهارة عليه السلام  
المجزأة ينحصر في ثلاثة أنواع على ما في المقاصد الأتيان بالقرآن العظيم والأخبار  
عن المغيبات وظهور الأفعال منه على خلاف المعتاد فالشارح ههنا جعل الأول  
وجه واحد والآخرين وجهين آخر ثانيا فافهم أما الأول ففيه ثلاثة مقامات لبيان  
إيجاز القرآني ووجه إيجازه ودفع شبه الطاعنين وأشار ههنا إلى المقام الأول فقط  
وحاصله أنه عليه السلام يتحدث بالقرآن ودعا إلى الاتيان بسورة من مثله مصانع  
البلغاء والفضحاء من العرب العرباء مع كثرة رمال الدهناء وحصى البطحاء  
وشهرتهم بغاية العصبية ونهاية الحمية الجاهلية ونهاية الكبر على المباهاة والمباراة  
والدفاع عن الإحساب وركوب الشطط في هذا الباب فجزوا حتى أثر والمقارعة على

المعارضة وبذل المذهب والأرواح دون المدافعة فلو قدرنا على المعارضة لعارضوا  
ولو عارضوا لنقل النبال توفر الدواعي والعلم بجميع ذلك قطعي كسائر العادات  
ولا يقدح فيه الاحتمالات مثل احتمال أنهم تركوا المعارضة مع القدرة عليها لعارضوا  
ولم ينقل النبال مانع كعدم المبالاة وقلة الالتفات والاستغفال بالمهمات هذا خلاصتنا  
أن تشير إلى المقامين الأخيرين في الوجه الأول وينسب النوعين الأخيرين في الجملة  
الذين أشير إليهما إجمالا في الوجه الثاني أما المقام الثاني فهو لبيان وجه الإعجاز وهو  
عندنا أكثرين وهو المختار كونه في الطبقة العليا من الفضاحة والدرجة القصوى  
من البلاغة على ما يعرفه فصحاء العرب بسليقتهم وعلماء الفرق بمهارتهم في فن البيان  
واحاطتهم بأساليب الكلام ههنا مع اشتماله على الأخبار عن المغيبات الماضية  
والآتية كما استند كرو على دقائق العلوم الإلهية واحوال المبدأ والمعاد ومكارم  
الاخلاق والارشاد إلى فنون الحكم ومصالح الأمم على ما يظهر للمتدربين وينجلي  
للمتفكرين وعند الكثيرين الصرفة وهي أن الله تعالى صرف العقول عن المعارضة  
مع القدرة عليها ورد ذلك إما أولا فلا ن فصحاء العرب إنما يمجحون في حسن نظمه  
وبلاغته وسلاسته وبرزائه ويرفعون رؤسهم عند سماع قوله تعالى وقيل يا أرض  
ابلعي ماءك وباسماء اقلعي الآية لان عدم تأني المعارضة مع سهولتها في نفسها وأما ثانيا  
فلأنه لو قصد الإعجاز بالصرف لكان الأنسب ترك الاعتناء ببلاغته وعلو طبقته لانه  
كلما كان أنزل في البلاغة وأدخل في الركاكة كان عدم تسر المعارضة ابلغ في خرق  
العادة وأما ثالثا فلا ن قوله تعالى قل لئن اجتمعت الأنس والجن على أن يأتوا بمثل هذا  
القرآن الآية يدل على أن ذكر الاجتماع والاستظهار بالغير في مقام التحدي إنما يحسن  
فيما لا يكون مقدورا للبعض ويتوهم كونه مقدورا للكل فيقصدني ذلك هذا وقيل وجه  
الإعجاز كونه على أسلوب غريب مخالف لما عليه كلامهم ورد بان خرافات مسيلة مثل  
ما نقل عنه القليل ما القليل وما ادراك ما القليل له ذنب وثيل وخرطوم طويل على ذلك  
النظم الغريب وكذا نظم من يجري مجراه وقيل اشتماله على دقائق العلوم والحكم  
والمصالح ورد بان كثير من كلام البلغاء والحكام مشتمل على العلوم والدقائق وقيل  
كونه سالما عن الاختلاف والتناقض ورد بان كثير من كلامهم أيضا سالم عن  
الاختلاف والتناقض وقيل كونه مشتملا على الأخبار بالمغيبات ورد بان كثير من  
السور خال عن الأخبار بالمغيبات وأما المقام الثالث ففي دفع المطاعن وحاصل الكلام  
ههنا أن أعداء الدين وقرق الملحدين حين انتهى الأمر إليهم اخترعوا مطاعن ليست  
الاهز والساخرين وضخمة للناظرين منها أن فيه غير العربي كالاستبرق والتجويل  
فكيف يكون عربيا مينا ومنها أن فيه خطأ من جهة الأعراب مثل أن هذان  
لساخران ومنها أن فيه مقدار إحدى عشرة آية من كلام البشر وهي رب اشرح لي



صدري الآيات فكيف يصح التحدى بسورة واحدة ثلاث آيات ومنها ان فيه ما يتسلك به  
 اهل الغواية مثل الرجن على العرش استوى ومنها ان فيه عيب التكرار قصص فرعون  
 وقوله تعالى فبأى الاثر يكذبك بان وقوله تعالى ويل يومئذ للمكذبين ومنها ان فيه  
 اختلافا كثيرا في القرآت فكيف يصح قوله لو كان من عند غير الله لوجدوا فيه  
 اختلافا كثيرا ومنها ان فيه التناقض مثل فيومئذ لا يستل عن ذنبه انس ولا جان  
 مع قوله فوريك انفسهم اجعين ومنها ان فيه الكذب المحض مثل ولقد خلقناكم  
 ثم صورناكم ثم قلنا اه ومنها ان فيه شعرا من كل بحر وقد قال تعالى وما علمناه الشعر  
 مثل قوله تعالى فمن شاء فليؤمن ومن شاء فليكفر من البحر الطويل وغير ذلك  
 والحوار عنها اما اجالا فلان رؤساء العرب مع كمال خذاقتهم وعداوتهم اعترفوا به واذا  
 عنوا لم يطعنوا بل نسبوا لكمال حسنه الى السحر كما هو دأب المحجوج المبهوت واعترفوا  
 بانه ليس من جنس خطب الخطباء وان له حلاوة وعليه طلاوة وان اسافله مغدقة  
 واعاليه مثمرة فاثروا المقارعة على المعارضة والمقاتلة على المقاتلة وبإي الله الان يتم ثوره  
 على كره من المشركين فبعد ذلك لا يلتفت الى طعن هؤلاء المعاندين وما تفصيل لا فغن  
 الاول انه لا يبعد توافق اللغتين او جعل السكل عربيا تغليبا وعن الثاني ان الخطأ  
 انما هو في الخطئة على ما بين في علم النحو وعن الثالث ان المحكي لا يلزم ان يكون عبارة  
 المحكي عنه وعن الرابع ان في التشابه فواء تدل على مرتبة منوية النظر والتوقف وعن  
 الخامس ان التكرار ربما يكون من المحاسن لاسيما اذا اختلفت اسبابه كما في القرء ان  
 العظيم وعن السادس ان الاختلاف المتفق هو تفاوت النظم بحيث يقصر عن الاعجاز  
 وعن السابع والثامن والتاسع ان وهم التناقض والكذب ناشئ من الجهل بعلم  
 التفسير وقدين فيه دفع وهم التناقض والكذب في مثل هذه الاي فليراجع ويوهم الشعر  
 ناشئ من الجهل بمعنى الشعر اذ لا بد فيه من التعمد ولا قصد هنا غايته انه وافق بعض  
 الاي بعض الاوزان لا يقال الوزن من الامور الممكنة التي تستند الى القادر المختار  
 فكيف يقع اتفاقا بقصد اليه لان تقول معناه ان الوزن فيه وان كان ضاردا عنه  
 باختياره لكنه ليس بمصلحة مقصودة منه كما في الاشعار بل المصلحة فيه ارشاد العباد  
 الى الاحكام الدينية والدياوية هذا وذكرا الفاضل المحشي ان الاظهر ان المراد بالشعر  
 هو الكلام المؤلف من مقدمات تخيلية كاذبة كما يشعر به سياق الآية فانه قرء ان  
 مبين وكتاب كريم يوعظ به الانس والجن وذكريما ويقرأ في المحارب وينال بتلاوته  
 والعمل بما فيه الى سعادة الدارين فكيف بينه وبين الشعر الذي هو من همزات الشياطين  
 التي لم يقصد بها الا التزيين وشتان ما بين المرادين فلا ينبغي صدوره عن الصادق  
 المصدوق المأمور بالدعوة الى سبيل الرحمن بالعدل والخطابة وذرا آتيع البرهان قال الله  
 تعالى ادع الى سبيل ربك بالحكمة والموعظة الآية واقول فيه ما فيه كما لا يخفى على

فاهمية واما النوع الثاني في بيان اظهاره المجزة فهو الاخبار عن الغيبات  
 فن الماضي قصص الانبياء وغيرهم ومن المستقبل الواردة في التنزيل قوله تعالى وعدكم  
 الله معاتم كثيرة تاخذونها وقوله تعالى الم غلبت الروم الى قوله لا يخلف الله وعده  
 وقوله تعالى سيزم الجمع وقوله تعالى لتدخلن المسجد الحرام وتجوذلك وفي الحديث  
 قوله لعلي رضي الله عنه تقابل الماكثين والقاسطين والمارقين واعمار رضي الله عنه  
 ستة قتلك الفضة الباغية وقوله عليه السلام يبلغ ملك امي ما زوى لي منها وقوله الخلافة  
 بعدى ثلاثون سنة ثم بعدها ملك وامارة واخباره بزوال ملك كسري وقصص  
 وباسملاء الاثر والذو غير ذلك مما ذكر في كتب الاحاديث واما النوع الثالث فهو ظهور  
 الافعال منه على خلاف المعتاد مثل التور الذي ينقل في آياته وولادته مختونا  
 مسرورا وخاتم النبوة بين كتفيه ورؤيته من خلقه كما من امامه وكاتفاه بعين  
 الصدق والامانة والعفة والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد والتواضع والشفقة  
 والصبر والمعارف والمكارم والمصالح وكونه مستجاب الدعوة وكخروا لاثان وسقوط  
 شرف قصور الاكامرة ليله ولادته واطلال السحاب عليه وانشقاق القمر وانقلاع  
 الشجر وتسليم الحجر ونوح الماء من بين اصابعه وحنين الخدع وشكايه النوق وشهادة  
 الشاة المسومة وتسبيح الحصى وغير ذلك مما لا يحصى مما ذكر في كتب الاحاديث وكل  
 ذلك خارج عن المعتاد لا يوجد مثله في العباد من الماضي الى يوم التناد والى هذين  
 النوعين اشار اجمالا في الوجه الثاني كما اشرنا اليه هذا خلاصة ما في المقاصد وشرحه  
 فليحفظ (قوله مبني الاستدلال الاول) وهو في قوله واما نبوة محمد فلانه الى قوله  
 وقد يستدل لانه مركب من كبرى مقدرة ظاهرة ومن صغرى مشتقة على جزئين ادعاء  
 النبوة وهو ثابت بالتواتر واظهار المجزة اما على سبيل التعمين اعني به الكتاب الكريم  
 وهو الذي اشار اليه في الوجه الاول واما على سبيل الاجال وهو باقي المجزات كما اشار  
 اليه في الوجه الثاني ومبني الاستدلال الثاني وهو قوله احدهما ما تواتر من احواله  
 وحامله انه حاز جميع الكمالات العلمية والعملية والنفسانية والخارجية واشتملت  
 شريعته على جميع الاحكام الحكمية كما اشار اليه الشارح بقوله واحكامه الحكمية  
 وكل واحد من هذه الكمالات وان حصل بغير النبي لكن لا شبهة في استناع اجتماعها فحين  
 هو مقترى على الله تعالى كذاب بل لا يجتمع في غير النبي فضلا عن المقترى كذا قوله  
 بعض الافاضل على ما تشير اليه عبارة الشارح وهو المفهوم من المواقف والحق ان  
 افراد كالاته عليه السلام لا يمكن ان توجد في غير الانبياء كما لا يمكن ان يجتمع في غيرهم  
 بل نقول كل واحد من كالاته عليه السلام لا يوجد في غيرهم من الانبياء ايضا لانه عليه  
 السلام كما انه خاتم النبيين كذلك هو خاتم كل كمال وانه بلغ الذروة العليا في كل كمال علمي  
 وعلمي وخلق وخلق كما يشهد به قوله تعالى وانك لعلى خلق عظيم وقوله عليه السلام



بعثت لاتم مكارم الاخلاق وقوله اوتيت جوامع الكلم هذا وسبب الاستدلال الثالث وهو قوله وتانيهما انه اه على انه عليه السلام مكمل بكسر الميم الثاني للخلافت وحاصله انه عليه السلام ظهر على فترة من الرسل ومع ذلك ظهر دينه على سائر الاديان مع قلة الانتصار والاعوان فبين لهم الشرائع واكمل كثيرا من الخلائق ونور العلم بالايمان والعمل الصالح وليس هذا غير معنى النبوة والرسالة فقد وجد فيه على الوجه الاكمل كما قررناه فيلزم ان يكون نبيا قطعاً اكل من سائر الانبياء ولهذا قال الامام الرازي في المطالب العالية كما نقله شارح المواقف وهذا اعني الاستدلال الثالث برهان ظاهر من باب برهان اللام فاننا نجتناع حقيقة النبوة وبيننا ان تلك الماهية لم تحصل لاحد كما حصلت له عليه السلام فيكون افضل من عداه واما اثباتها بالمجزة فن باب برهان الان انتهى قيل واما الدليل الاول لهم اعني به الذي عبر عنه المحشي بالاستدلال الثاني فركب من اللام والان فان ما قبل النبوة سبب عادي لجعله نبيا وما بعده من فروع النبوة واقول لعل ما جعله الامام من باب برهان اللام اشبه بالاستدلال الثاني الذي سكت الامام عن بيان حاله بل القول الاظهر ان يجعل الكل من باب برهان الان هذا ثم اقول ذكر الشارح في المقاصد وشرحه ههنا وجوها اربعة الاول انه قد اجتمع فيه من الاخلاق والادب والسير والكمالات العلمية والعملية والمحاسن الذاتية والخارجية ما يجزم العقل بانه لا يجتمع الا لنبى الثاني ان من نظر فيما اشتملت عليه شريعته مما يتعلق بالاعتقادات والعبادات والمعاملات والسياسات والاداب وعلم ما فيها من دقائق الحكم علم قطعاً انها ليست الاوضاع الهيا ووحيا سماويا والمبعوث بها ليس الانبياء الثالث انه انتصب بضعفه وقلة اعوانه وانتصاره حربا لاهل الارض صغارهم وكبارهم فضلل اراهم وسفه اخلاقهم وابطل ملهمهم وهدم دورهم واطهر دينه على سائر الاديان وزاد على عمر الاعصار والازمان واتشر في الافاق والاقطار من غير ان تقهره الاعداء مع كثرة عددهم وشدة قوتهم وفرط حيتهم وبذلهم غاية الوسع في اطفاء نوره فهل يكون ذلك الا بعون الهى وتأيد سماءى الرابع انه ظهر في احوج ما كان الناس الى من يهتدى الى الطريق المستقيم ويدعو الى الدين القويم وينظم الامور ويضبط حال الجمهور لكونه زمان فترة من الرسل وتفرق للسبل وانحراف في الملل واختلال للدول واشتعال للضلال واشتغال بالحال فالعرب على عبادة الاوثان وواد البنات والفرس على تعظيم النيران ووطئ الامهات والترلع على تخريب البلاد وتعذيب العباد والهندي على عبادة البقر وسجود الشجر والحجر واليهود على الجود والنصارى حيارى فبين ليس بالدولة مولود هكذا سائر الفرق في اودية الضلال واخبية الخيال والخيال افي ليق بحكمة الملأ الحق المبين ان لا يرسل رجة للعالمين ولا يبعث من يحدد امر الدين وهل ظهر احد يصلح لهذا الشأن ويؤسس هذا البنيان غير سيدنا ونبينا محمد

صلى الله عليه وعلى آله اجمعين هذا فاجاد الشارح ههنا حيث درج الوجهين الاولين المذكورين في المقاصد في الوجه الاول اما الاول فظاهر واما اندارج الثاني فيه فقد اشار اليه بقوله ههنا واحكامه الحكمية كما اشارنا اليه وادرج الوجهين الاخيرين في الوجه الثاني كما لا يخفى على الفطن وبالجمله ان الوجه الاول والثاني يدلان على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالفتح والوجه الثالث والرابع يدلان على انه عليه السلام وشريعته مكملان بالكسر فلهذا في المحشى حيث اشار بهذه العبارة الموجزة الى هذه الحقيقة فافهم هذا التحقيق فانه من خواص هذا التعليق وبالله التوفيق (قوله وما روى) اي ما يورد على انه خاتم الانبياء وانه لا نبى بعده وان شريعته لا تنسخ من انه روى عنه عليه السلام انه يضع اي يرفع الجزية عن الكفار ولا يقبل منهم الا الاسلام حيث قال عليه السلام كما في الصحيحين والذي نفسي بيده ليوشك ان ينزل ابن مريم فيكم حكما مقسطا عدلا فيكسر الصليب ويقتل الخنزير ويضع الجزية فجوابه انه عليه السلام بين انتهاء شرعية هذا الحكم اعني الجزية وقت نزول عيسى عليه السلام فالانتهاء المذكور بناء على البيان المذكور من شريعة نبينا فلا ينافي هذا كون نبينا خاتم الانبياء لان عيسى عليه السلام يكون حينئذ من اتباعه عليه السلام وان لم يكن منعزلا عن حكم النبوة ولا يلزم من هذا ايضا نسخ شريعته عليه السلام هذا واما كسر الصليب وقتل الخنزير فظاهر انه على ديننا فان الخنزير لكونه نجس العين يحرم اقتناؤه والاقتناع به فيباح اتلافه واما ما ورد في بعض الروايات من ان عيسى عليه السلام يريد في الحلال فقد قيل معناه انه يتزوج بعد نزوله فيكون ذلك زيادة له في الحلال اذ لم يتزوج قبل (قوله على انه يحتمل اه) على انا نقول في دفع الايراد المذكور يجوز ان يكون دفع الجزية من قبيل انتهاء الحكم لانتهاء علمته فان علمه اخذ الجزية وقبولها انما هو الاحتياج اليها لا اعطاء العساكر وتبديل مصارفهم ليحصل لهم الاستطاعة الى المحاربة مع الاعداء الكفرة الفجرة وعند نزول عيسى عليه السلام لا يحتاج الى ذلك انهاء البركات والخيرات وقلة الرغبات في الاموال لقرب الساعة وتتابع العلامات كما ورد في الحديث عند قرب الساعة يفيض فيكم المال حتى لا يقبل له احد فعند عدم الاحتياج لا يحتاج العساكر الى الجزية والخراج (قوله كما في سقوط نصيب المؤلفه قلوبهم) وذا من مصارف الزكاة كما قال الله تعالى انما الصدقات للفقراء والمساكين والعاملين عليها والمؤلفة قلوبهم الآية قال البيضاوى رحمه الله هم قوم اسلموا وانيتم ضعيفة فيتألف قلوبهم او اشرفا يتقرب باعطائهم واسلامهم اسلام نظرا ثم وقد اعطى رسول الله صلى الله عليه وسلم الاقرع بن حابس وعيينة بن حصين والعباس بن مرداس لذلك وقيل اشرفا يتألفون على ان يسلموا فانه عليه السلام كان يعطيهم ثم قال والاصح انه عليه السلام كان يعطيهم من خمس



الجنس الذي كان خاصة ماله وقد عدم منهم من يؤلف قلبه بشئ منها على قتال الكفار  
وما نبي الزكاة وقيل كان سهم المؤلف أي في زمن رسول الله عليه السلام لتكثير سواد  
الاسلام فلما اعز الله تعالى الاسلام وكثرا له سقط انتهى أي في زمن أبي بكر الصديق  
فانتهى الحكم لانتهاه علمته اعني تكثير السواد ثم وقع اجماع الصحابة عليه وقيل نسخ  
باجماع الصحابة على ذلك ولا يشترط للنسخ زمانه عليه السلام على ما قيل كافي النهاية  
وفيه نظر ظاهر لانا لانسخ وجود النسخ بعده عليه السلام والحال ان الاجماع انما وقع  
بعده ولذا قرر في كتب الاصول ان الاجماع لا ينسخ شيئا ولا ينسخ بشئ هذا لكن ما ذكره  
المحشي منظور فيه ايضا اذ قد تقرر ان الحكم لا يحتاج في بقاءه الى بقاء علمته لثبوت  
استغنائه عنها شرعا كما علم في الردف والتحقيق ان ذلك الاجماع كاشف عن دليل نسخ ذلك  
قبل موته عليه السلام او افاقتييد الحكم بحياته او دل على كونه حكما مغيا بانتهاء  
علمته وقد اتفق انتهاءها بعد وفاته او من آخر من اعطى آخر حياته وهذا ان الدفع  
للمؤلفه هي العلة للاعزاز والدفع ليحصل الاعزاز فقد انتهى ترتيب الحكم الذي هو  
الاعزاز على الدفع الذي هو العلة قال صاحب البدائع ما معناه من اطلاق من اصحابنا  
القول بان الاجماع ينسخ به فراه ان الاجماع دليل وجود النسخ لان الاجماع  
ينسخه ناسخ هذا فظهر انه دفع النظر الذي اوردنا آنفا وظهر معنى كلام النهاية  
وانه لا نزاع في ذلك في المعنى كما لا يخفى (قال الشارح الغلامه ثم الاصح اه) اقول نقل  
الشارح في شرح المقاصد احاديث كثيرة في حق خروج المهدي ونزول عيسى  
عليه السلام من السماء والحال ان بعضها دال على امامة المهدي وبعضها ساكت  
عنها وبعضها دال على امامة عيسى عليه السلام ثم قال فما يقال من ان عيسى عليه  
السلام يقتدى بالمهدي او بالعكس شئ لا مستند له فلا ينبغي ان يقول عليه نعم هو  
وان كان من اتباع النبي عليه السلام فليس منعزلا عن النبوة فلا محالة يكون افضل  
من الامام اذ غاية علماء الامة التشبه بانبياء بني اسرائيل وابن المشبه من المشبه به واما  
قوله عليه السلام لا مهدي الا عيسى ابن مريم فلا يبعد ان يجري الى الهداية الى طريق  
هلاك الدجال ودفع شره على ما نطق به الاحاديث الصحاح انتهى فعلى هذا يكون كلامه  
هنا مناسبا في شرح المقاصد الا ان يقال مراده الاصح من الاقوال لا الاصح  
في نفس الامر او يقال انه على تقدير اجتماع المهدي مع عيسى عليه السلام وحضور  
الصلاة حينئذ يؤمنهم عيسى عليه السلام ويقتدى المهدي والناس به لانه افضل  
اهل زمانه فامامته اوفى وربما يستفاد هذا من كلام شرح المقاصد ولا يلزم من ذلك  
ان يكون عيسى عليه السلام اما ماله في كل وقت وفي كل خصوص بل المستفاد  
من بعض الاحاديث خلافة كما ورد في الحديث كيف انتم اذا نزل عيسى ابن مريم  
وامامكم منكم وفي حديث آخر فينزل عيسى ابن مريم فيقول اميرهم تعالى فضل بنا

فيقول لان بعضكم على بعض امر آتاكمم الله تعالى هذه الامة واما ما قالوا في هذين  
الحديثين دلالة على انه لا يؤمنهم عيسى عليه السلام ولا يكون من امة محمد بل يكون  
مقرر الدين وعونا على امنه وبمثلة الخليفة له عليه السلام ففيه ان الدلالة الاولى  
لوسلت كما اشيرنا اليه فلانسلم الدلالة الثانية اذ لابد ان يكون وقت النزول متشرا  
بالشريعة المجدية والالزم نسخها ووجوب اطل اتفاقا وتشريع بالشريعة المجدية عين كونه  
من امة محمد والحق ان لعيسى عليه السلام حشرين في يوم القيامة حشر مع الانبياء  
وحشر معنهم معاشر الامة وهو الذي اطبق عليه السادات المحققون (قال المصنف  
والاولى ان لا يقتصر على عددها) معناه ان لا يذكر هنا عدد معين او مرددين المعنيين  
باختلاف الروايات لان الكل لا يخلو عن المخالفة للذات المذكورة وعن احتمال  
مخالفة الواقع ايضا وهو عدم ما ليس بنبي من الانبياء ان ذكر عددا اكثر من عددهم وهو  
ظاهر وعد النبي من غير الانبياء ان ذكر العدد الاقل من عددهم وذلك لانه اذا ذكر  
العدد الاقل يخرج بعض الانبياء بناء على ان العدد خاص في مدلوله لا يمتثل الزيادة  
والنقصان على ما قرر في الاصول وان نازع فيه بعض الشافعية واذا خرج عنه بعض  
الانبياء يلزم ان يعد النبي من غير الانبياء ضرورة ان ما خرج عنه لا يكون نبيا وهذا  
معنى قول الشارح الا في وعد النبي من غير الانبياء فلا يلتفت الى ما يقال ههنا نعم  
الانطب للشارح ان يقول فيه وهو عدم عد النبي من الانبياء لكن الامر في مثله  
واضح هذا واما ما قيل لانسلم ان الكل مخالف للذات المذكورة لان معنى القصة في الآية  
ان يذكر اسمه ويخبر عن حال من احواله معين عدد جميع الانبياء لا يتأني عدم القصة  
من بعض كما زعم المصنف ومشي عليه الشارح فليس بشئ لان الظاهر ان معنى  
القصة مجرد ذكر اسمه وان ذكر بعض احوال الانبياء الا يرى ان اليسع عليه السلام  
مثلا ذكر في الآية ولم يخبر عن بعض احواله كسائر الانبياء المذكورة فلو عين عدد  
جميع الانبياء يلزم المخالفة قطعا ولو سلم ان معنى القصة ما ذكر فيلزم المخالفة لان ما لم تذكر  
قصته للنبي عليه السلام لم يذكر اسمه له ولو ذكر له لعين الاسماء فافهم (قوله مثل  
العقل والعدالة والضبط والاسلام وعدم الطعن) قال المحشي المدقق الاربعة الاول  
من شرائط الراوى كما ذكر في كتب الاصول واما عدم الطعن فليس منها لان احد  
نوع الطعن ما يلحق الحديث من قبل غير راويه وظاهره ان ليس من شرط الراوى بل  
من شرط العمل بالحديث فالمراد بالشرائط ههنا شرائط العمل بالحديث  
ولذا اضاف اليها عدم الطعن خلافا لما ذكر في الاصول واقول كما ان الاربعة الاول  
من شرائط الراوى كذلك شرائط العمل بالحديث ايضا ضرورة ان ما لم يجمع فيه  
الامور الاربعة لا يعمل بحديثه ولو ضوحه تركه الائمة في المتون وأشاروا اليه  
في الشروح بالتفاريح وكذا عدم الطعن من شرائط الراوى اذ لو طعن هو نفسه



لم يقبل روايته في ذلك على بعض الاحتمالات في ذلك غاية ان عدم الطعن من الراوي  
 وغيره لازم فعمومه لا ينافي كونه شرطاً للراوي وانما لم يذكر الاثمة في بحث الاربعة  
 الاول لانها عامة في جميع روايات الراوي بخلاف عدم الطعن اذ لو طعن في بعض  
 ما رواه ولم يطعن في آخر يقبل الثاني ولان الاخير عدوى وقد اشتران الشرط يكون  
 وجوده بالاول وورد في بحث آخر غير بحث الاربعة الاول فالحق ان المراد بالشرائط  
 هنا اعم من شرائط الراوي ومن شرائط قبول الحديث هذا واعلم ان العقل قوة  
 للنفس به تستعد للعلوم والادراكات وهو المعنى بقولهم صفة غريزية تتبعها العلم  
 بالضروريات عند سلامة الآلات كما سبق في الشارح يعتبر كماله وهو عقل البالغ  
 فلا يقبل خبر المعتوم والصبي واما الضبط فهو مجموع اربعة معان حق السماع وفهم  
 المعنى وحفظ اللفظ والمراقبة او الثبات على الحفظ الى حين الاداء وظاهره ضبط  
 معاملة وهو الشرط هنا بباطنه ضبطه قهراً وهو الكامل واما الاسلام فهو  
 التصديق والاقرار بجميع ما جاء به النبي عليه السلام بالقلب والاقرار باللسان  
 والمعتبر هنا الايمان الاجمالي وهو البيان اجمالاً بان يصف الله تعالى كما هو  
 على سبيل الاجال وان لم يقدر على التفصيل ولا يشترط هنا اعلاه وهو البيان تفصيلاً  
 فلا يقبل خبر الكافر لانه ساع في هدم الدين تعصباً منه فريد قوله في اموره وكذا  
 لا يقبل خبر الكافر ببدعة اتفاقاً واما قبول خبر المبتدع بغير كفر فقيه خلاف وقد بين  
 في محله واما للعدالة فهي استقامة الدين والسيرة والمعتبر هنا رجحان الدين والعقل على  
 الهوى والشهوة فلا يقبل خبر الفاسق والمستور لقوات اصل العدالة في الاول وقصورها  
 في الثاني واما عدم الطعن فاعلم ان الطعن اما من المروي عنه او من غيره وكل منهما  
 سبعة اقسام اما الاول فلان انكاره اما بالقبول او بالعقل والاول اما بالنبي الحازم  
 او المتردد او بالتأويل والثاني اما بالعمل بخلافه قبل الرواية او بعدها او مجهول التاريخ  
 او بالامتناع عن العمل فالاول يشترط عدمه والثاني والثالث مختلفان فيما هذا اذا كان  
 تأويله تأويل لا ظاهر ولما تأويله بغير الظاهر فرد للباقي والرابع لا يشترط عدمه والخامس  
 لا يشترط عدمه والسادس يشترط عدمه لكن اذا لم يعلم المخالفة يقينا لا يشترط عدمه  
 والسابع يشترط عدمه ايضاً واما الثاني اي الطعن من غير المروي عنه فلانه اما من  
 الصحابة فيما لا يحتمل الخطا عليه او محتمله واما من سائر ائمة الحديث فالطعن اعم منهم  
 مثل ان يقول منكراً او مجروحاً او مفسراً لا يصلح جرحاً او يصلح فاما ان يكون مجتهداً فيه  
 او متقياً عليه فاما من يوصف بالنصيحة او بالمعصية والعداوة والاول يشترط عدمه  
 والثاني لا يشترط عدمه وكذا الثالث لا يشترط عدمه وكذا الرابع والخامس لا يشترط  
 عدمهما والسادس وهو المفسر بما اتفق على كونه محرماً شرعاً والطاعن اناصح يشترط  
 عدمه لانه جرح بالاتفاق والسابع لا يشترط عدمه لان الطاعن اذا لم يكن ناصحاً

لا يلتفت الى طعنه كطعن المحدثين في اهل السنة هكذا ينبغي ان يقرر هذا المقام  
 (قال الشارح لان هذا معنى النبوة والرسالة) اراد ان الغرض من الارسال والبعثة  
 ليس الا التبليغ والاخبار فكانهما معنى النبوة والرسالة هذا وليس المراد ان التبليغ  
 عين النبوة والرسالة على ما يستفاد من ظاهره كيف والتبليغ متعدي والنبوة والرسالة  
 لازم كما لا يخفى على العارف بالمتعدي واللازم ولذا اخذ التبليغ في تعريف النبي  
 والرسول على ان يكون فائدة وعلة غائية وانما لم يجعل الصدق والنصح من هذا القبيل  
 بل جعله من قبيل الفائدة في قوله لا يبطل فائدة البعثة اشارة الى التفات لان  
 التبليغ لا يكون الا بالصدق والنصح فعند عدمهما تنقوت فائدة البعثة اعني التبليغ  
 ضرورة ان انتفاء اللازم يوجب انتفاء الملزوم فالمراد بالانتفاء في قوله لا يبطل  
 فائدة البعثة هي التبليغ والاخبار عن الله تعالى فله دره حيث اشار به الى شرح قوله  
 لان هذا معنى النبوة اه وان لم يتقن له بعض الشارحين وقال ما قال هذا واما  
 ما قيل من اننا لانسلم ان التبليغ فائدة البعثة وانه اذا لم يكن تبطل الفائدة اذ يكفي فائدة  
 للبعثة ان ينال النبي ثواب النبوة بان يكون بعيداً من قوم بعث اليهم فيقطع مسافة  
 كثيرة يتعب كثير للتبليغ ويموت قبل الوصول اليهم كما نقل عن الشيخ ابن العربي قدس  
 سره انه اشار في بيان استغناء الحق عن الخلق انه بعث نبياً الى قرية وسطا عليه في سبيله  
 ذنباً اهلكه انتهى فقيه نظر لان المنقول المذكور ما وجدناه في كتب الشيخ  
 الا كبر قدس سره التي طال عنها ولو سلم فعل اهل الكلام لا يسلمون المنقول  
 المذكور كما هو عادتهم ولو سلم في المنقول المذكور كان البعثة للتبليغ وان لم يقترب  
 عليها المانع ولا مانع عقلاً من عدم ترتب الغايات على الافعال عند وجود المانع  
 ولو سلم فالصورة المذكورة من النواذر وما ذكره انما هو بالنظر الى افراد المشهورة  
 ولو سلم فالتبليغ المذكور في تعريف النبي اعم من ان يكون المبلغ اليه فيه مغاير المبلغ  
 بالذات او بالتأويل كما قيل في حق زيد بن عمر بن قتيب وما ذكره الشيخ الا كبر قدس سره  
 من هذا القبيل على تقدير وجوده هذا ثم المقصود من ان قوله صادق ناصحين الدوام  
 على ما يفيد التعبير بالجملة الامة حيث قال وكلهم كانوا اخبارين مبلغين اه ولا يكفي  
 الصدق والنصح في الجملة والا لا يحتمل تبليغهم الكذب ولم يبق وثوق بعصمتهم فيبطل  
 فائدة البعثة ومعنى كونهم ناصحين كونهم ناصحين مشفقين لله ورسوله ولائمة المسلمين  
 وعامتهم على ما ورد في الحديث الصحيح الذين النصيحة قالوا لمن قال لله ورسوله ولائمة  
 المسلمين وعامتهم واللام الجارة هنا اما للمعصية او للتعليل وكل منهما يفيد معنى آخر على  
 ما اشاروا اليه فتصحيحهم لا ينقسم داخل فيه ايضاً لكن ذلك لا يقتضي عدمهم  
 من الذنوب اذ لا يلزم من النصح والتصحيح والتبليغ من كونهم صادقين كونهم صادقين  
 في التبليغ وفيما يتعلق به وعلى هذا يدفع ما قيل الاولي للشارح ان يقول وفي هذا



اشارة الى ان الانبياء معصومون عن الذنب خصوصا عن الكذب خصوصا فيما يتعلق به ولو لم استلزام النصح للصدق واستلزام الصدق للعصمة عن الذنوب فتقديم الصدق وتصريحه لكونه ملا لالنبوة والاكتفاء بالاشارة المذكورة لكونه متفقا عليه بين الفرق واما العصمة عن الذنوب ففيها كلام سيفضله هكذا ينبغي ان يشرح الكلام (قوله اي الكذب عمدا فيما يتعلق بامر الشرع) فبده به لان الكذب عمدا في غير ما يتعلق بامر الشرع يقع حاله كحال سائر الذنوب وهو الحق كما يشير اليه المحشي وقد صرح به في شرح المقاصد وان ابنت عنه عبارة الشارح نوع اباء فتدبر (قوله اذ لو جاز جوار او قوعيا) لانه المستلزم لا بطلان دلالة المجزئة على صدقه وهو المتبادر من الاستدلال ايضا واما الجواز بمعنى الامكان الذاتي فلا يستلزم الوقوع ولا ينافي القطع ولا يستلزم ابطال دلالة المجزئة على صدقه وقد سبق جواز كثير من الاحتمالات ههنا كما كان ككون المجزئة من غير الله وكامكان كونها لا لغرض التصديق وكامكان كونها التصديق الكاذب الى غير ذلك مع ان شيئا منها لا ينافي العلم انقطعي بدلائلها هذا (قوله وهكذا في السهو) اي هكذا لا يجوز صدور الكذب سهوا عن الانبياء في الامور التبليغية عند الاستاذ وكثير من المحققين لدلالة المجزئة على صدقهم في تبليغ الاحكام مطلقا فلجواز الخلف في ذلك ولو سهوا لكان نقضا لدلالة المجزئة وهو محال (قوله فلا يدخل تحت التصديق) فان المجزئة انما دلت على صدقه فيما هو متذكر له عامدا واما ما كان من النسيان وفلمات اللسان فلا دلالة له على الصدق فيه فلا يلزم من الكذب هناك نقض لدلائل كذا افاده الشريف ولعل الحق ما ذهب اليه الجمهور فان دلالة المجزئة انما هي على ان ما بلغ من الله الى الخلق حق وواقع فلجواز الكذب هنا بطلت تلك الدلالة قطعاً على انه حينئذ تعوت فائدة البعثة وتضليل الخلق وعدم قرره وشرفه عندهم اذا نسيه ولا بد منه على ذلك الكذب وكل ذلك واضح لزوما وفساداً (قوله يعني به ما سوى الكذب في التبليغ) سواء لم يكن كذبا او كان ولكن في غير التبليغ على ما افاده القيد المذكور كما اشرنا اليه وهو المصريح به في شرح المقاصد غاية ان الكذب فيما عدا التبليغ من الامور المنفردة ولا تضرب دلالة المجزئة على صدقه (قوله ويرد عليه ان الفساد اه) يعني اننا لانسلم ان صدور الكبيرة يؤدي الى النفرة المانعة عن اتباعه وانما يكون ذلك اذا صدر منه وظهريين الناس واما اذا لم يظهر بينهم كما اذا صدر منه وستره الله تعالى فلا يؤدي الى النفرة واما ما قيل من ان جواز الصدور يستلزم جواز الظهور بالضرورة العادية وملزوم الفساد فاسد فروع باننا لانسلم فساد جواز الظهور حتى يكون ملزوماً أعني جواز الصدور فاسداً وكذا ما قيل ان صدورها يورث ظلمة القلب فيؤدي الى النفرة كما ورد في الحديث سواء ظهر للناس او لا فالكل من الصدور والظهور فاسد

لاننا لانسلم ان مجرد صدورها يورث ظلمة القلب وانما يكون ذلك اذا اصر عليه على ما ورد في الحديث واما اذا قرنت بالتوبة والعمل الصالح والاستغفار وهو الموجود في احاد المؤمنين فضلا عنهم فلا يورث ذلك الصدق الظلمة قطعاً (قال الشارح واما سهوا فجوزها الاكثرون) واما الصغائر فيجوز عمداً عند جمهور المتكلمين اقول لكن المختار عند الاشاعرة خلافه في كل منهما وهو ان الكبائر كما لا يجوز صدورها عمداً لا يجوز صدورها سهواً ايضا وكذا الصغائر لا يجوز عمداً عندهم صرح به في المواقيف والمقاصد حيث قال والمختار عندنا ان الانبياء في زمان نبوتهم معصومون عن الكبائر مطلقاً وعن الصغائر عمداً لكن الادلة الدالة عليها لما لم تقم كناية عليه في المواقيف والمقاصد اطلق الكلام هنا وكأنه مال الى جواز صدور الكبائر سهواً والصغائر عمداً عنهم فافهم (قال الشارح لكن المحققين اه) الظاهر ان هذا الكلام مربوط بقوله ويجوز سهواً بالاتفاق لا بقوله الا ما يدل على الخسة لان ما دل على الخسة لا يجوز صدوره عنهم كما سيأتي منه صريحاً لكن قال في المواقيف هنا واما الصغائر سهواً فهو جائز الا الصغائر الخسيسة كسرقة لقمة اوحية وقال الجاحظ يجوز ان يصدر عنهم الصغائر الخسيسة سهواً بشرط ان ينهوا عليه فينتهوا عنه وتبعه كثير من المتأخرين وبه نقول نحن معاشرا الاشاعرة انتهى فالظاهر ان الصغائر يجوز صدورها عنهم بالشروط المذكورة وهذا بعيد فعلى هذا يكون قوله لكن المحققين مربوطاً بالمستثنى بل بالمستثنى منه ايضا مع مخالفته لما سيأتي منه وقال في شرح المقاصد والمذهب عندنا منع الكبائر بعد البعثة مطلقاً والصغائر عمداً لا يصرحون ولا يقررون بل ينهون فينتهون انتهى فالظاهر منه ان قوله لكن لا يصرحون اه مربوط بقوله لا يصرحون كما هو مقتضى الاسلوب والصغائر اعلم من ان تكون خسيسة او لا فاشارة الى جواز صدور الصغائر الخسيسة ايضا بالشروط المذكورة وهو صريح ما في المواقيف فيظهر منه ان قوله لكن ههنا اه مربوط بالمستثنى منه والمستثنى معافيرد عليه انه مع بعده مخالف لما سيأتي منه الا ان يقال مشي ههنا مع المحققين ثم اشار الى بعده وكونه بعيداً عن الحق على ما يدل عليه قوله والحق منع ما اه (قال الشارح هذا كله اه) اي من قوله وكذا عن تعمد الكبائر اه لان حال الكفر علم مما قبله فالاشارة الى مجموع غير صحيحة وانما ميز بين حال الكفر عن سائر الذنوب لعظم وقاحته فلا يلتفت الى ما قيل ههنا من ان قوله هذا كله بعد الوحي لا يلائم قوله معصومون عن الكفر قبل الوحي وبعده بالاجماع وكذا عن تعمد الكبائر اه فانه يقتضي ان يكون الكلام في سائر الذنوب بعد الوحي وقبله كالنكفر انتهى والجب انه غفل عن ان يكون قوله هذا كله اه مغايراً لما قبله ومفيداً للعموم المستفاد من مجرد لفظ وكذا (قال الشارح والحق منع ما يوجب اه) يعني ان اراد ان صدور الكبيرة



مطلقا يوجب النفرة ممنوع وان اراد ان صدور بعضها يوجب النفرة فسلم لكن  
التقريب غير تام ولما سلم ان بعضها يوجب النفرة حققه وقال والحق انما منع صدور  
ما يوجب النفرة سواء كانت صغيرة او كبيرة وسواء كانت معصية لهم كالقبح ومثلا  
اولا كمهر الامهات اى كونها زانيات اذ لا ذنب للانسان في كون امه زانية لكن  
ينفر الطبع عن اتباع اولاد الرضى خصوصا في امر الدين هذا واما ما قيل من ان كل كبيرة  
منفرة ولا تخصص لها بالبعض فقد سبق انه ممنوع (قوله القاء النفس في المهلكة) وقد  
نهى الله عنه بقوله تعالى ولا تلهوا بآيادكم الى التهلكة (قوله بالتقية) اى الخوف وقت  
الدعوة لقله الموافقين وضعفهم وكثرة المخالفين وشدة شوكتهم وشكيتهم (قوله وايضا  
منقوض اه الظاهر ان الاول نقض اجمالى للدليل المذكور لهم باستلزام خصوص  
الفساد وهذا نقض اجمالى له ايضا لكن بالجريان والتخلف ويمكن ان يكون نقضا  
تفصيليا هذا (قوله وفيه بحث اه) الظاهر ان هذا جواب عن قوله وايضا لا عن الاول  
ايضا كما توهم لان الاول فيه اعتراف بانه اذا لم يل الاوقات بالتقية وقت الدعوة كما في  
صورة الاعلام مثلا كما يشعر بالقيمة المذكور فلا يفضى الى الاخفاء فلا يلتفت الى  
ما قيل من انه جواب عن كلا النقطتين لا عن الثانية وحاصل البحث ان النقض انما يتم  
اذا لم يكن هنا اعلام من الله تعالى كما ورد ذلك في حق موسى وهارون حيث قال الله  
تعالى لهما لا تخافا انى معكما اسمع وارى ولا حاجة الى ايراد هذا البحث على النقض  
الاول اذ الناقض معترف بذلك كما عرفت هذا ثم اقول حاصل هذا البحث جواب عن  
طرف الشيعة بانه ليس في مثل هذه الصور القاء في المهلكة حتى يجوز اظهار الكفر  
تقية كما ذهبوا اليه ويرد عليه ان العصمة غير لازمة في جميع الصور فضلا عن الاعلام  
كيف وكثير من الانبياء عليهم السلام مع شدة خوف الهلاك ادعوا النبوة وبلغوا ما  
امر وابه فقتلهم الكفار بواهم الله دار البوار فالنقض بهم وارد قطعاً غير مدفوع فلا يتم  
لهم الدليل على جواز اظهار الكفر فتدبر في هذا المقام (قال الشارح اذ انقرر هذا فانتقل  
اه) هذا الشارة الى الجواب الاجمالى عما احتج به المخالف الداهى الى جواز صدور  
الكفار عنهم بعد البعثة فهو وجواز الصغار عن ابدان بعض الانبياء التي نقلت  
في القرءان والا حاديث والا ثار مثل قصة آدم عليه السلام وما صدر عنه من اكل  
الشجرة ومثل قصة نوح عليه السلام وما صدر عنه من دعائه بخلاص ابنه ومثل  
قصة ابراهيم عليه السلام وما صدر عنه من الاقوال الثلاثة وهى قوله في حق  
الكوكب هذا ربي وقوله انى سقيم وقوله لزوجته سارة هذه اخي وغير ذلك ومثل قصة  
داود عليه السلام وما صدر عنه من الهرب من قومه ومثل قصة نبينا عليه السلام  
وما صدر عنه من الامور التي اشار اليها وحاصله على ما في المواقف وغيره ان ما كان  
منها مقولا بالاحاد وجب ردها لان نسبة الخطأ الى الرواة هون من نسبة المعاصي

الى الانبياء وما ثبت منها واثبات اقام له محل صحيح آخر حملناه عليه ونصرفه عن ظاهره  
لدلائل العصمة كما فعله اهل التفسير في اكثر القصص المذكورة وما لم نجد له محيصا  
حملناه على انه كان قبل البعثة او من قبيل ترك الاول او من الصغار التي صدرت عنهم  
سهوا ولا تنفي تسميته ذنباً ولا الاستغفار عنه ولا الاعتراف بكونه ظلياً منهم  
لان ذلك لعظمه عندهم اولان قصدوا به الهضم من انفسهم هذا لكن الشارح ترك  
ههنا الاشارة الى كونها صغائر صدرت عنهم سهوا لان الظاهر انها صدرت في ترك  
الاولى ورجح كونها من قبيل ترك الاول على كونها صادرة عنهم قبل البعثة لان التزام  
الثاني مشكل ولذا ان تقول لا ترجح في كلام الشارح بل هو مجرد بيان ليس الا هذا هو  
الجواب الاجمالى واما الجواب التفصيلي ففي الكتب المبسوطة (قوله اى بطريق صرف  
النسبة الى غيرهم) او مثلاً والا فالصرف المقابل للعمل بهذا المعنى على ترك الاول  
ونحوه غير موجود في اكثر المواضع مع وجود الصرف المقابل له فيه قطعاً وذلك  
مثل صرف قول ابراهيم عليه السلام على انى سقيم على سقامة حاله بعجزه على  
عبادة قومه للصنم وتكذيبهم وشتماتهم له او على انى ساقم ومثل صرف قوله هذه  
اخي على اخي في الدين وغير ذلك ومثل صرف الوزر والانتقاض في قوله تعالى ووضعنا  
عندك وزرك الذي انقض ظهرك على الثقل والتهويل له عليه السلام فالمراد ما كان  
يغشاه من الغم والحزن الشديد المفرط لا صرار قومه على تكذيبه والمعنى ووضعنا  
عندك غم الذي هول لك ومن البين ان هذه الصروف ليست من قبيل صرف النسبة  
الى غيرهم كما لا تكون من قبيل ترك الاول ونحوه فالحق ان ما فسرناه مبنى على التمثيل  
وان لم يتفطن له البعض واما ما اشار اليه المحشى من الصرف المذكور فكما اشار اليه  
شارح المواقف في قوله تعالى في حق آدم وحواء وجعلنا لشركا عينا اتاهما حيث قال  
اى جعل اولادهما لشركا عينا اتاهما بديس قوله تعالى عما يشركون اذ لو كان  
النص السابق على ظاهره لكان المناسب له ان يقال عما يشرك كان هذا (قوله فان  
الصرف اه) علة للتفسير المذكور اى انما حملنا الصرف المذكور على ما حملناه لانه  
لوا بقى على ظاهره يلزم عدم المقابلة بين الوجوه المذكورة اذ الحمل على الوجهين  
الاخيرين من قبيل الصرف عن الظاهر ايضا وقد عرفت ان ما فسرناه مبنى على التمثيل  
(قوله وفيه وجه آخر) اى في عبارة الشارح توجيه آخر بان المراد بصرف الظاهر  
ما عدا ترك الاول ونحوه بحمل العام على ما عدا الخاص بقريضة المقابلة والفرق بين  
التوجيهين على ما حققناه ان الصرف عن الظاهر على التوجيه الاول لا يكون  
الا بالتصرف في ذات ذلك المنقول في معناه او في غيره مما يتعلق به ومن البين انه يكون  
مقابلاً لترك الاول ونحوه لانه توجيه متعلق بذات المصدر عنه وعام في جميع الموارد  
وعلى التوجيه الثاني يكون الصرف عن الظاهر اعم مما يتعلق بذات الصادر وبذات



المصدر عنه من التوجيهات غايته انه يخص بالاول بقدر نسبة المقابلة فافهم  
ولا تلتفت الى ما صدر عنهم ههنا والعجب انه نقل المحشى المدقق في توجيه هذا الوجه  
ما يتجرب منه حيث قال في بيان الحمل المذكور بمعنى انهم معصومون من غير ما نقل  
عنهم ولا يخفى فساد ذانا وبياننا (قوله وفيه منع اه) يعني اننا لانسلم ان خيرية الامة  
بحسب كمالهم في الدين حتى يثبت بذلك افضليتهم على سائر الامة ويلزم من ذلك  
افضلية نبينا على سائر الانبياء كما هو المدعى لجواز ان تكون تلك الخيرية بحسب  
السهولة في الانقياد ووفور العقل وقوة الايمان وكثرة الاعمال وكل ذلك ثابت في امة  
محمد دون غيرهم لكن لا تدل المذكورات على كمالهم في الدين واجيب عنه بان اضافة  
الخير الى الامة يشعر بالحيثية فالمراد خيريتهم من حيث انهم امة وذو ملة ودين فان  
الامة في الاصل الدين على ما صرح به الاخفش حيث قال في تفسيره كنتم خيرا هل دين  
وفيه ان قيد الحيثية لا يستفاد من كلام الاخفش بل لا يستفاد من كون الامة بمعنى  
الدين غايته انه فسر الامة باهل الدين فيرد عليه ما ذكره المحشى ولو سلم فلا يفيد المقصود  
للاحتمال المذكور وقد قيل ايضا بانه توجيه آخر غير ما ذكر في الشرح هذا والظاهر  
ما ذكره المحشى لموافقة لسياق الآية هنا لكن يدل على المقصود ايضا لان قوة الايمان  
وكثرة الاعمال تقتضى السكال في الدين سيما اذا انضم اليه وفور العقل وان غفلوا عنه  
(قوله وفيه ما فيه) فان دعوى كون اولاد آدم عليه السلام حقيقة عرفية في نوع  
الانسان ودعوى التبادر فيه يحتاج الى البيان نعم قد قيل هو الاول وبنو آدم اشتهر  
في نوع الانسان بحيث يشمل آدم وحواء لكن اين هذا من ذلك (قوله وقد يوجه) اي  
قد يوجه الاستدلال بالحديث المذكور بان في اولاده من هو افضل منه فقبل ذلك  
الافضل نوح اكثر عبادته ومجاهدته وقيل ابراهيم لزيادة توكله واطمئنانه وقيل  
موسى لكونه كليم الله ونجييه وقيل عيسى لكونه روح الله وكلمته عليهم السلام  
ولاشك ان نبينا افضل منهم فيكون افضل من آدم اذا افضل من الافضل افضل لكنه  
ضعيف لاننا لانسلم ان في اولاده من هو افضل منه اذ قد قيل ان آدم عليه السلام هو  
الافضل لكونه ابا البشر هذا والظاهر ان هذا السند غير قوى ايضا اذ كونه ابا الكل  
لا يتاى ان يكون في اولاده من هو افضل منه من جهات اخرى (قوله والاولى ان يستدل  
اه) فيه ان هذا انما يتم اذا كان الاكرم بمعنى الافضل وهو المنازع فيه فافهم بل الاول  
ان يستدل بكونه مبعوثا الى كافة الناس بل الى الثقلين وبكونه خاتم الانبياء  
وبكونه شريعته باقية غير منسوخة وبقيام شهادته على جميع الامة يوم القيامة وبكون  
امته امة وسطا شهداء على الناس وغير ذلك من خصائص لا توجد كل منها في سائر  
الانبياء عليهم السلام فضلا عن مجموعها وما قوله عليه السلام لا تفضلوني على  
يونس بن متى فقد وجهه الامة بانه تواضع منه او قيل علمه بافضليته او نفي الافضلية

في النبوة

في النبوة والرسالة على ما قال تعالى لا نفرق بين احد من رسله وقيل الاقرب انه تعالى  
لما حكى من قوله صبره على اذى آقومه وذهابه مغاضبا لهم كان مظنة ان في نفس احدهم  
انه اشد صبراً منه حتى لو اذى بما اذى به وابتنى بما ابتلى به لصبر وشكر فنهى النبي عن  
ذلك وبين انه ظن فاسد فلعل يونس قد ابتلى بما ليس للانسان للصبر عليه يدان  
واقول هذا انما يتم في مثل توجيه قوله عليه السلام من قال انا خير من يونس بن متى  
فقد كذب بتخصه فيما عدا النبي ولا يجري فيما ذكرنا من الحديث والا فاستلوه وايد آؤه  
من قومه اكثر من ابتلاء كل فرد وايد آؤه وصبره وشكره على ذلك او فوا اكثر شهيد به  
تتبع الاحاديث وقد قال عليه السلام كما في الشفاء للقاضي عياض ان للنبوة اثقالا  
وان يونس تفسخ منها تفسخ الربع فالوجه ما اشرنا اليه اولا واما تفضيل النصاري  
عيسى عليه السلام على الكل بانه كلمة القاها الله تعالى الى مريم وروح منه طاهر  
مقدس لم يخلق من نطفة وقد ولدته سيدة نساء العالمين المطهرة عن الادناس وربى  
في حجر الانبياء والاولياء وتكلم في المهدي صبيا بعبودية نفسه وربوبية الله لم يخل  
زمانا من التوحيد والشرائع ولم يلتفت الى زخارف الدنيا ولم يستمتع بلذاتها ولم يدخر  
قوت يوم ولم يسع في هلاك نفسه احدا وسبها ولا في اخذ مال ولا ايد آء احد مجزاته  
من الاحياء والابرآء ابرأ المجزات ثم هو في السماء ومن زمرة الاحياء جوا به ان  
البعض من ذلك حجة لنا كالولادة في وقت الجاهلية والتربى في حجرهم مع المواظبة  
على التوحيد والطاعات وكالاقبال على الجهاد وقهر اعداء الدين وكالقيام بمصالح  
نظام العالم مع الاستغراق في التوجه الى جناب القدس واما مجزاته فانما اشتهرت  
باخبار من نبينا وكابه ومع ذلك فابن هي من مجزاته عليه السلام ثم يكون ميثا  
في الارض انفع للامة حيث صارت الروضة المطهرة مهابط للبركات ومصدر للدعوات  
وموطنا للاجاعات على الطاعات الى غير ذلك من الخيرات وعيشى عليه السلام  
ينزل في آخر الوقت ويتبع شريعته ويرقد في جنبه بعد موته على ما ورد في بعض  
الروايات اقلايكون هذا دليلا على اشرف الحالات ونبوة نبينا عليه السلام مما نطق به  
الجماء وشهدت به الارض والسماء وانفق عليه من سبق من الانبياء وخصائصه  
مما لا يغيب الاحياء وقد اشرقت الارض بنوره اشراق الشمس في كبد السماء فصباح  
الخصاء صباح الكلاب في الليلة القمرآء كذا في شرح المقاصد مع بعض الزيادة منا قال  
المصنف والملائكة اه) وهي اجسام لطيفة تظهر بصور مختلفة وتقوى على افعال  
شاقة وعند الحكماء جواهر مجردة لا يمكن لا تمثل بالصورة الجسمانية والملائكة  
جمع ملائكة في الاصل فنقلت حركة الهمزة الى ما قبلها وحذفت لكثرة الاستعمال فلما  
جمعوا رادوها والتأنيث الجمع وهو مقلوب مألث من الالوكة وهي الرسالة لانهم  
رسائل بين الله وبين عباد الله قيل في قوله العالمون بامرهم دون ان يقول معصومون



إشارة إلى أن الثابت بالأدلة مجرد ذلك وأما العصمة تقيها وأثباتا فادلتها متعارضة  
ظنية لا تفيد العلم واليقين هذا وفيه أن إضافة الأمر للاستغراق والعمل بكل أمر  
يقتضي الاجتناب عن كل نهى على ما قرر في أصول الفقه وليس معنى العصمة إلا  
الامتناع بالأمر والاجتناب عن النهى فإن ثبت في حقهم العمل بكل أمر  
والاجتناب عن كل نهى ثبت عصمتهم والأفلاول والأورد الشارح ههنا دليل المخالفين  
ولم يتكلم بلفظ العصمة إذ ليست غير العمل على ما أشار إليه المصنف مع أن أدلة الطرفين  
ههنا لا تفيد القطع كما أشار إليه في شرح المقاصد بل الظن والرجحان ولا شك أنه ثبت  
بما ذكره الشارح جزمًا ثم تكلم بكلمات لا ينبغي أن تصدر عن مثله فلا علينا  
أن نعرض عن حلها (قوله إذا الأصل في الاستثناء) أي في مطلق الاستثناء الاتصال  
وهو استثناء حقيقي والانتقاع انما يسمى استثناء بطريق المجاز اذ معنى الاستثناء  
الإخراج وهو لا يتصور إلا بقيد الدخول ولا دخول في المنقطع قسميته استثناء  
انما هو على سبيل التشبيه لا على سبيل الإصالة هكذا ينبغي أن يقرر (قوله وأيضا  
دليل آخر) لمن زعم أنه من الملائكة كما في البيضاء وغيره (قوله وقد يجاب اه)  
الظاهر أنه جواب عن قوله وأيضا ويحتمل أن يكون جوابا عنه وعما قرره الشارح  
أيضا وهذا هو الذي أشار إليه البيضاء أيضا حيث قال ولمن زعم أنه لم يكن من  
الملائكة أن يقول أنه كان جنيا نشأ بين أظهر الملائكة وكان مغمورا بالآلوف منهم  
فغلبوا عليه وهذا ما أشار إليه الشارح ثم قال والجن أيضا كانوا أمورين مع الملائكة  
لكنه استغنى بذلك عن ذكرهم فإنه إذا علم أن الأكابر مأمورون بالتذلل  
لا أحد علم أيضا أن الأصاغر مأمورون به والضمير في فسجدوا راجع إلى القبيلين فكانه  
قال فسجد المأمورون بالسجود لا إبليس وهذا ما أشار إليه المحشي ولما كان  
كل منهما خلاف الظاهر في الجملة مال البيضاء إلى القول بأن من الملائكة من ليس  
بمعصوم وإن كان الغالب فيهم العصمة كما أن من الأنس معصومين وإن كان الغالب  
فيهم عدم العصمة ثم قال ولعل ضربا من الملائكة لا يخالف الشياطين بالذات  
وانما يخالفهم بالعوارض والصفات كالبررة والفسقة من الأنس والجن يشبههما  
وكان إبليس من هذا الصنف إلى آخر ما ذكره لتأييد مسلكه والظاهر عندي ما ذهب  
إليه المصنف والشارح وغيرهم وتحقيق المرام مما لا يساعده المقام (قوله فحينئذ يكون  
اه) هذه الإشارة إلى توجيه الجواب الذي أشار إليه الشارح غير الجواب الذي أشار  
إليه المحشي وحاصل الفرق بين الجوابين أنه على جواب الشارح يكون الأمر  
بالسجود لجماعة من الملائكة فيهم إبليس وغيرهم بالملائكة على سبيل تغليب الأكثر  
على الأقل أو الاشراف على الأدنى فالاستثناء على هذا يكون متصلا كما هو حقيقته  
وإن كان تسميته ملكا مجازا باعتبار التغليب وعلى جواب المحشي يكون الأمر

بالسجود لجماعة الملائكة والجن معا وإن سكت هنا عن ذكر الثاني فيكون الاستثناء  
أيضا متصلا من غير احتياج هنا إلى اعتبار التغليب (قال المصنف ولله كتب أنزلها  
على أنبيائه اه) ترك تعيين العدد اذ لم يثبت ذلك بدليل يفيد اليقين فالأولى تركه كما في  
تعيين عدد الأنبياء وقد سبق وانما لم يقل أنزلها على رسله لأنه لوهم أن يكونوا قبل الانزال  
مرسلين وليس كذلك ولت أن تقول مال إلى اتحاد الرسل والأنبياء كما ذهب إليه بعضهم  
وقد سبق في صدر الكتاب وقوله وبين فيها أمره ونهيه أما بالنظر إلى كل واحد من الكتب  
وأن قيل بأن الزبور ليس فيه إلا الادعية لا نالنا سلم ذلك بل الظاهر أنه مشتمل على  
الأمر والنهي ولومستفاد من القصص ولا يعتمد ما وجد في أيدي الناس من أوراق  
الزبور الخالية عن الأحكام وأما بالنظر إلى المجموع أن صح ما نقل في حق الزبور هذا  
(قوله أي الكل متحد من حيث أنه كلام الله) أشار بهذا التفسير إلى أن ضميره هو في قوله  
وهو واحد إلى الكل باعتبار وجوده في قوله وكلها فافهم وأن المراد بالوحدة في قوله  
واحد هو الاتحاد من حيث الصفة وهو كونه كلام الله وأن المراد بالكلام في هذا  
التوجيه هو الكلام اللفظي لأن اتحاد الكل من حيث الكلامية انما يجري فيه  
اذ لا كل في الكلام النفسي الذي أشار إليه ثانياً وإذا كان المراد بالكلام الكلام اللفظي  
يوجد فيه التعدد قطعاً ولذا ترك لفظ التعدد في بيان التفاوت حيث قال وإن تفاوت  
من حيث اه وإن سأل فيه الشارح وأخذه وفي هذه المسألة أشار المحشي إلى الوجه  
الثاني من حيث أن أخذه لازم فيه كما نشير إليه في تقريره وأما على الوجه الأول فغير  
لازم ولذا تركه وقال فيه فعطف التفاوت على التعدد قريب من العطف التفسيري  
وذلك لأننا قد أشرنا أن الكلام على هذا محمول على الكلام اللفظي وتعدد ذاته مقطوع به  
لا حاجة إلى بيانه وانما المحتاج إليه تفاوته من حيث خصوصياته فكان ذكر التعدد  
ههنا كذكر المعطوف عليه المفسر في كونه استطراداً غير محتاج إليه وانما ذكر  
الأول بين الأجمال ثم التفصيل للتشويق لكن لما كان التعدد بالنظر إلى الذات  
والتفاوت بالنظر إلى الصفة وكان معناهما متغيرين لم يجعله عطفاً تفسيرياً إذ لا صحة له  
ههنا بل قرباً إليه في كونه غير محتاج إليه لما ذكرنا كما في صورة العطف التفسيري ومن  
غفل عما ذكرنا قال ما قال والبعض وإن فهم هذا الحال لم يوفق لتقرير المقال على  
هذا المنوال وانما قدم المحشي هذا الوجه لأن الكلام ههنا في بيان الكلام اللفظي  
اذ قد سبق بحث الكلام النفسي ولأنه المناسب لكلام المصنف ههنا في إيراد  
الكتب بلفظ الجمع وبالأزوال أيضاً والشارح في توجيه كلامه فلا حاجة بل لا وجه  
لصرفه إلى وجه آخر وإن أمكن تطبيقه عليه أيضاً ولأنه المناسب لقول الشارح كما أن  
القرآن واحد لأن التشبيه لا يتصور إلا بين الكلام اللفظي لتعدد وتغايره  
اذ الكلام النفسي صفة واحدة شخصية فالتشبيه المذكور لا يصح إلا بتأويل بعيد



فظهر من هذا ان الانسب للمحشى ان يقول بدل قوله الاتي وهو الانسب وهو المناسب  
 هذا فقد غفلوا عنه (قوله ولك ان تقول كلها كلام الله اه) فعلى هذا يكون الكلام  
 اشارة الى الكلام النفسى الواحد الشخصى ويكون ضمير هورا جعا الى المدلول  
 الملحوظ في الكلام الدال عليه وهو المناسب لقول الشارح وانما التعدد حيث اوردته  
 ولا يكون حينئذ عطف التفاوت عليه من قبيل العطف التفسيري لكنه لا يناسب  
 هذا المقام وكلام المصنف ايضا وقول الشارح كما ان القرءان واحد كما حققناه آنفا  
 ثم اقول حاصل التوجيهين ان كلام الله قد يطلق على الكلام اللفظي الحادث المؤلف  
 من السور والآيات ومعنى الاضافة انه مخلوق لله تعالى ليس من تأليفات المخلوقين  
 وقد يطلق على الكلام النفسى القديم ومعنى الاضافة انه صفة له قائم بذاته ازلا وبدا  
 فان اريد به في قوله وكلها كلام الله المعنى الاول وهو المناسب ههنا فالامر ظاهر  
 وضمير هورا جع الى الكل من حيث الكل لا اتحاده في كونه كلام الله والمراد بالوحدة  
 في قوله واحد هو الوحدة في كونه كلام الله اذ الكتب كلها متحدة في ذلك فكما ان  
 القرءان غير مخلوق لا حد لا يحازه وخروجه عن طوق البشر كذلك سائر الكتب  
 الالهية غير مخلوقة للبشر وان لم تكن معجزة لان المعجزات التي ظهرت في ايدي  
 اصحابهم عليهم السلام دلت على ذلك وللإشارة الى هذا اورد المصنف هذه المسئلة  
 ههنا فن قال ان قول الشارح وهو واحد على هذا التوجيه خال عن الفائدة فقد  
 عرى عما ذكرناه ثم ان الكل مع اتحاده في ذلك متعدد في ذواتها متفاوت بحسب  
 مراتبها نظما وقرآة وكتابة فالقرءان في اعلى المراتب بلاغة وفصاحة وغير ذلك  
 من المطالب وان اريد به كلام الله النفسى فعلى قوله كلها كلام الله كلها كلام دال  
 عليه وعلى هذا يكون الضمير واجعا الى المدلول ومعنى الوحدة ظاهرة لا حاجة الى  
 البيان وقد سبق في بحث الكلام (قوله والاول انسب اه) قد بينا وجه الانسبية  
 بل وجه المناسبة فتذكر وفيه اشارة الى انه يمكن توجيهه بالتوجيه الثانى بان يقال  
 كما ان القرءان كلام الله دال على كلام واحد شخصى لا يتصور فيه تفصيل ثم باعتبار  
 القرآنة والكتابة المتعلقين بالكلام اللفظي الدال عليه يجوز ان يكون بعض السور  
 افضل من بعض كذلك جميع الكتب كلام الله تعالى دال على كلام واحد شخصى ثم  
 باعتبار الخصائص المتعلقة بالكلام اللفظي يكون بعض الكتب افضل من بعض  
 هذا وانت تعلم انه كما ان هذا التوجيه غير ملائم لسوق كلام المصنف ولسوق المقام ايضا  
 كما بيناه غير ملائم لعبارة الشارح ايضا كما عرفت اذ لو حله على التوجيه الاول لا يلزم  
 ارتكاب مثل هذا التكلف في عبارة الشارح اذ تطبيقه حينئذ يكون غريبا عن البيان  
 فالانسب ان يكون قوله والانسب بمعنى المناسب كما لا يخفى على اولى الالباب (قال  
 المصنف والمعراج لرسل الله اه) في الصحاح المعراج السلم ومنه ليلة المعراج والجمع

معراج ومعراج والظاهر ان المراد به ههنا المعنى المصدرى اعنى العروج بقربة تعلق  
 الجوارح بعدمه او المراد به ثبوت ما يلزم هذا المعراج من العروج له صلى الله عليه وسلم  
 فافهم (قوله يفهم منه اه) يعنى انه يستفاد من تفسير قوله حق بقوله اى ثابت بالخبر  
 المشهور ان المعراج من السماء ايضا مشهور وان كان المعراج من السماء الى الجنة او الى  
 العرش او الى طرف العالم آحادا على ما سيصرح به في الشرح فلا منافاة بين هذا التفسير  
 وبين ما سيحكي في الشرح من كونه خصوصية ما اليه من الجنة وغيرها وتخصيصه ان كلام  
 من الخبر الوارد في خصوصية المعراج من السماء الى الجنة او الى العرش او الى طرف  
 العالم آحادا والمجموع المقيد بكونه من السماء الى ما شاء الله من العلى يكون مشهورا  
 قطعاً (قوله وقد يجاب اه) اى قد يجاب بالاستدلال بالاية ايضا اى كما اجاب عنه  
 الشارح لكن جواب الشارح مبني على جل الرؤيا على الرؤية بالعين وهذا مبني على جل  
 الرؤيا على الرؤيا المتنامية وهو ظاهر بان المراد بالرؤيا في الآية رؤيا هزيمة الكفار في غزوة  
 بدر وحاصله اناسلنا المراد بالرؤيا الرؤيا في المنام لكن لاناسلنا نازلة في شأن المعراج بل  
 المراد بالرؤيا هزيمة الكفار في غزوة بدر لقوله تعالى اذ يريكهم الله في منامك قليلا الآية  
 قال في الكشف لعل الله تعالى اراه مصارعهم في منامه فقد كان عليه السلام يقول  
 حين ورد ما بدر والله انظر الى مصارع القوم وهو يوحى الى الارض ويقول هذا  
 مصرع فلان وهذا مصرع فلان قد سمع قرش بما اوحى الى رسول الله تعالى من امر  
 بدر وما ارى في منامه من مصارعهم فكانوا يضحكون ويخجلون ويتعجبون به  
 استهزاء فكان ما اراد الله تعالى في منامه بعد الوحي اليه فتنة لهم حيث اتخذوه سخريا  
 وخوفوا بعذاب الآخرة فيما الزمهم على ما هو مقتضى الآية (قوله وقيل) اى قد يجاب  
 ايضا بانه بعد تسليم ان المراد بالرؤيا هو الرؤيا في المنام ان المراد هو رؤيا انه سيدخل مكة  
 بناء على انه صلى الله عليه وسلم رأى عام الحديبية انه دخل مكة فتعجب المشركون من  
 ذلك واستهزؤا به فوقع الامر كما رآه على ما نطق قوله تعالى لقد صدق الله رسوله الرؤيا  
 بالحق لتدخلن المسجد الاية (قوله وقيل) اى في الجواب عن الآية سلما ان الآية تارة  
 في شأن المعراج لكن لاناسلنا المراد بالرؤيا فيها الرؤيا في المنام بل المراد الرؤيا بالعين يعنى  
 الرؤية فعلى هذا كان الظاهر ان يقال وما جعلت الرؤية الاية لكن سماها الله تعالى رؤيا  
 على طريق المساكلة لقول المكذبين لانهم يزعمون انها رؤيا منام لا رؤية يقظة فسماها  
 الله تعالى رؤيا كما استهزؤا بهم وتبكيتم الله كما في قوله تعالى اين شركائي الذين كنتم  
 تزعمون فان الشركين لما زعموا ما يعبدونه شركاء الله تعالى عن ذلك سماه الله شركاء  
 الزام الله وتبكيتم وتفضيضا فعلى هذا كان الاولى ان يقدم هذا الجواب على سابقه  
 لانه متقدم مع جواب الشارح في تسليم ان الآية تارة في شأن المعراج وفي ان المراد  
 بالرؤيا الرؤية بالعين فالانسب ان لا يفصل بينهما فافهم ولا تلتفت الى ما سها الفاضل



المحقق ههنا (قوله والا ولي اه) لما كان الجواب المذكور خلاف الظاهر  
اذا الظاهر من قول عائشة رضي الله عنها ما فقد جسده محمد عليه السلام عدم فقدان  
جسده عن المشاهدة سيما وقد وقع ذلك في بعض الروايات وحمله على عدم فقدانه عن  
روحه بعيد جدا قال والا ولي ان يجاب اه يعني ان المعراج وقع مرتين مرة بشخصه  
فتحمل الاحاديث المقتضية لذلك عليه ومرة بل مرات بروحه فتحمل الاحاديث  
المقتضية لذلك عليه من غير احتياج الى تأويل في تلك الطائفتين وقول عائشة رضي  
الله عنها حكايته عن الثانية وبهذا اندفع ما قيل من ان القول بتعدد من غير خبر يدل  
عليه لا يخلو من اشكال انتهى لان ورد الاخبار المتعارضة في ذلك يدل على ذلك  
جدا على ان الجمع بين الادلة من اهم الامور وذلك لا يكون الا بما ذكره مع ان القول  
بتعدد معراجيه عليه السلام هو المناسب لمنصبه الاعلى كما لا يخفى على اولى النبي  
(قال الشارح العلامة ولا يخفى ان المعراج في المنام او بالروح ليس مما ينكر عليه كل  
الانكار) مع ان الكفرة انكروا المعراج غاية الانكار واستبعدوه حتى ارتدوا والعياذ بالله  
كثير من المسلمين بسبب ذلك فلو كان المعراج الذي اخبره صلى الله عليه وسلم في الرؤيا  
او بالروح فقط كما زعمه المخالف لم يكن لهذا الاستبعاد والارتداد وجه اصلا اذ لا بعد  
في جوارح الروح في اقطار العالم في زمان قليل كما يشاهد كل احد من نفسه وكذا  
لا بعد في الجوارح في المنام وفي ملاقات الملك العلام فيه ايضا على ما هو المقرر عند  
الكل وبالجمل فلهذا الوجه قاطع لشبهة منكري المعراج الجسماني واما ما قيل يجوز  
ان يكون انكارهم لفهمهم المعراج الجسماني من ظاهر عبارة النبي عليه السلام  
وانما لم يبين النبي عليه السلام كونه بالروح فقط لقصورهم من ذلك حقيقة الروح  
ولويته لظنوه خيالات واضغاث احلام ومثل هذا نطق القرءان بذهب الجمعية مرارا  
انتهى فليس بشئ لان فهمهم المعراج الجسماني من ظاهر عبارته كما سلمه كافهمنا وان  
لم يفهم على انه لو كان المعراج حينئذ بالروح فقط ومع هذا لو فهموا المعراج الجسماني  
وارتدوا به لكان الاتق للنبي عليه السلام حينئذ ارشادهم الى ما هو الحق من بيان  
انه هو الروحاني فقط على قدر فهمهم اياه مع انه عليه السلام سكت هنا وما بين فالحق  
ان منصب الارشاد يقتضي بيان ما به الرشاد وليس الامر في الايات المتشابهة كذلك  
فان علمها مفوض الى الله تعالى على ما نطق به قوله تعالى وما يعلم تأويله الا الله ومن قاس  
امر المعراج على امر الايات المتشابهة فقد صعب عليه العروج الى معارج التحقيق  
قال في شرح المقاصد لانا ما من ممكن اخبر به الصادق ودليل الامكان اما تماثل  
الاجسام فيجوز الخرق على السماء كالارض وعروج الانسان كغيره واما عدم دليل  
الامتناع وانه لا يلزم من فرض وقوعه محال وايضا لو كان دعوى النبي عليه السلام  
المعراج في المنام او بالروح لما انكره الكفرة غاية الانكار ولم يرتد بعض من اسلم ترددا منه

في صدق النبي عليه السلام انتهى ولا يخفى ان الامر في المتشابهات المقتضية بحسب  
الظاهر الجسمانية ليس كذلك لانهم قبلوها وما ارتدوا الا في امر المعراج واما ما روى  
عن عائشة وعن معاوية رضي الله عنهما فعلى تقدير صحة روايتهما اذ لم يدركا زمن  
المعراج وعلى تقدير الادراك لم يدركا حقيقة الحال في ذلك فلا يصلح حجة في مقابلة  
ما ورد من الاحاديث واقول بكار الصحابة واجماع القرون اللاحقة فالحق انه في اليقظة  
بالجسد الى المسجد الاقصى بشهادة الكتاب واجماع القرن الثاني ومن بعدهم ثم الى  
السماء بالا حاديث المشهورة والمنكر متبوع ثم الى الجنة والعرش او طرف العالم على  
اختلاف الاراء بخبر الواحد كذا اشار اليه الشارح في شرح المقاصد لا يقال لو كان  
كونه في اليقظة بالجسد الى المسجد الاقصى ثابتا بشهادة الكتاب كما اشار اليه  
الشارح لزم ان يكون منكروه على خطر عظيم مع ان معاوية وعائشة رضي الله تعالى  
عنهما انكرا بناء على ما روياه في ذلك لانا نقول الثابت بشهادة الكتاب انما هو  
الاسراء وهو ليس بقطعي في كونه مع الجسد ونسبة الفعل الحسي الى الروح شائع ومنه  
رؤية النبي عليه السلام موسى عليه السلام ليلة الاسراء عند الكتيب الاجرة فاما بصلي  
ثم رؤيته كذلك في السماء وبهذا ظهر كما ذكره ما في شرح المقاصد من ان كونه في اليقظة  
بالجسد من المسجد الحرام الى الاقصى بشهادة الكتاب والاصوب ما في هذا الكتاب  
من ان الاسراء من المسجد الحرام الى المسجد الاقصى قطعي ثبت بالكتاب  
كما لا يخفى على اولى الالباب (قوله وفيه نظر) اي في كلام شرح المقاصد حيث  
حصر الخوارق فيه الى اربعة تقلا عنهم نظير بل هي ستة بضم الراء ص وهو الخارق  
الصادر عن الانبياء والاستدراج وانما لم يجعل السحر داخل فيه لانه حقق في صدر  
الكتاب انه ليس من الخوارق بل هو مرتب على اسباب وشروط معلومة لاصحابها  
ووجه الضبط ان الخارق اما ان يصدر من المسلم او من الكافر والاول اما ان يصدر  
من الخواص او من العوام والثاني معونة والاول اما ان يكون مقارنا بدعوى النبوة  
فهو معجزة والا فان صدر عن الانبياء قبل بعثتهم فهو ارهاص وان صدر عن غير  
الانبياء من الخواص فهو كرامة وان صدر عن الكافران وافق غرضه  
فاستدراج والا فاهانة ويمكن ان يقال ان الاستدراج من قبيل الاهانة لانه وان وافق  
بحسب الظاهر لكنه غير موافق له في الحقيقة ولذا ادرجوه في الاهانة وقد قال الله  
تعالى سنستدرجهم من حيث لا يعلمون وهذا اولى من ادراج الاهانة في الاستدراج  
مع ان الكلام بصدد توجيه كلامهم حيث ذكروا الاهانة فقط وان الارهاص من  
قبيل الكرامة اذ لا شك ان كل نبي قبل بعثته ولي واما ادراج المعونة في الكرامة فغير  
مناسب جدا وان كان يعد مثل هذا في عرف الناس كرامة اذ الكلام في الكرامة التي  
صدرت من الخواص (قال الشارح العلامة غير مقارن لدعوى النبوة اه) اقول



كانه اختار ما حققه الامام الرازي من ان المرضى عندنا تجوز رجلة خوارق العادات  
في معرض الكرامات وانما تنازع المجزات بحلوها عن دعوى النبوة فان المجوزين  
لكرامات الالياء ثلاث طوائف كما اشار اليه في شرح المقاصد الاولى ذهبوا الى امتناع  
كون الكرامة بقصد واختيار من الولي والثانية ذهبوا الى امتناع كونها على قضية  
الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما  
يسقط عن مرتبة الولاية والثالثة ذهبوا الى امتناع كونها من جنس ما وقع معجزة  
لنبي كانه لاق الجبر وانقلاب العصا حية واحياء الموتى قالوا بهذه الجهات تنازع  
المجزات وقال الامام هذه الطرق غير سديدة والمرضى عندنا تجوز رجلة خوارق  
العادات في معرض الكرامات وانما تنازع المجزات بحلوها عن دعوى النبوة حتى  
لو ادعى الولي النبوة صار عدو الله تعالى لا يستحق الكرامة بل اللعنة والاهانة  
فاذا عرفت هذا معنى قوله من غير مقارنة لدعوى النبوة ان ظهور هذا الخارق من  
الولي مشروط بانفاء هذه الدعوى اذ لو ادعى النبوة لاستحق الاهانة فضلا عن الكرامة  
ولا يشترط فيه انتفاء جميع الدعاوى مثل دعوى الولاية اذ مثل هذه الدعوى لا ينافي  
الولاية وكذا قصد اظهار الخوارق لا يسقطه عن مرتبته وان كان الافضل ترك  
الدعوى مطلقا وقد صرح الاكابر قدس الله اسرارهم بانه لو انكر منكر معجزة نبي من  
الانبياء عليهم السلام يجوز للولي ان ينصب نفسه حينئذ ويظهر خارقا يحقق منصب  
هذا النبي عليه السلام وبالجملة فالمانع للولاية هو دعوى النبوة لا مطلق الدعوى  
وان كان الاولى ترك مطلق الدعوى وهو الذي مال اليه الامام الرازي وينادي عليه  
كلام الشارح ههنا وفي آخر هذا البحث وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قاله المحشي المدقق  
ههنا من ان الشارح اختار مذهب من ذهب الى امتناع كون المعجزة على قضية  
الدعوى حتى لو ادعى الولي الولاية واعتضد بخوارق العادات لم يجز ولم يقع بل ربما  
يسقط عن مرتبة الولاية انتهى لان هذا مبني على الفضول في المقام بل الظاهر ان  
الشارح اختار ما اشار اليه الامام خارجا عما ذهب اليه طوائف الانام كما حققناه  
لا يقال على ما ذهب اليه الامام من تجوز رجلة خوارق العادات في معرض  
الكرامات والامتنان بحلوها عن دعوى النبوة يلزم عدم اعجاز المجزات اذ من شرط  
الاعجاز عدم تمكن الغير من الاتيان بالمثل بل يلزم الافضاء الى تكذيب النبي حيث  
يدعي عند التحدي انه لا ياتي احد بمثل ما اتيت به لانا نقول انما يلزم ذلك اذا اتى بالمثل على  
سبيل المعارضة لدعوى النبي انه لا ياتي بمثل ما اتيت به احد من المتحدين وان اتى  
بالمثل من غير دعوى نبوة ولا معارضة ههنا فلا مانع فيه من شيء نعم قد ورد في بعض  
المجزات نص قاطع على ان احدا لا ياتي بمثله اصلا كالقوله ان لكنه لا ينافي الحكم بان كل  
ما وقع معجزة لنبي يجوز ان يقع كرامة لولي قد برز الله ولي التوفيق (قوله وفيه بحث

اه) يعني انا لانسلم ان المدعى ظهور الخوارق عن بعض الصالحين مطلقا سواء كان نبيا  
او غيره بل المدعى ظهورها عن غير الانبياء والا فلا وكان المدعى ههنا عم لكان شاملا  
لارهاصات الانبياء مع ان الخوارق الارهاصية ليست من محل النزاع اذ المعجزة  
لا ينكرونها فغاية ما يكون حينئذ ان المعجزة يسعونها ارهاصات ونحن نسحبها كرامات  
فيمكن النزاع ههنا فظننا ولا يخفى فساد على من له ادنى تأمل ولئن تنزلنا عن ذلك  
فلا نسلم انه لم يكن لزكريا علم بذلك حتى يكون كرامة لمريم ولا يكون معجزة له عليه السلام  
بل يحتمل ان يكون سؤاله امتحانا لمريم ويكون صدور هذا الخارق بقصد عليه السلام  
فيكون له معجزة اقطعها هذا حاصل كلامه على ما فهمه السلكوني ونحن نقول في تحرير  
جواب الشارح بحيث يدفع عنه هذا البحث حاصله نحن لا ندعي الا ظهور خارق  
عن بعض الصالحين مطلقا بل ادعوى نبوة وقصد اثباتها فان كان ذلك صادرا عن  
الانبياء قبل بعثتهم فذا يسمى ارهاصا ولا نزاع فيه وان كان صادرا عن غيرهم يسمى  
كرامة وان كان ذلك يسمى ارهاصا او معجزة بالنظر الى النبي الذي هذا الولي من امته  
وسياق الآية يدل على ان ذلك الخارق صادر من مريم ومن صاحب سليمان بالذات  
وهذا كاف في الغرض ههنا على ان لا تتكرر كون كل كرامة معجزة للنبي الذي تبعه  
لكنه على سبيل التشبيه ولا يضر المقصود ثم ان سياق الآية في قصة مريم اعنى قوله  
تعالى هنالك دعا زكريا ربه الآية يأتى ان يكون سؤال زكريا عليه السلام امتحانا لمريم  
عليها السلام كما لا يخفى على المتأمل الصادق بعد التيسار والى وبقى آية صاحب سليمان  
اعنى قوله تعالى قال الذي عنده علم من الكتاب انا آتيك به قبل ان يرتد اليك طرفك  
سالمنا عن البحث المذكور اذ الآية المذكورة صريحة في ظهور هذا الخارق  
من يد هذا صاحب من غير ان يكون ارهاصا له عليه السلام اذ هو ليس بنبي وهو  
ظاهر ولان يكون معجزة لسليمان اذ لم يكن صادرا منه عليه السلام مقارنا لدعواه  
بل صدر من صاحبه وان قارن دعواه وجعله وكيل لسليمان عليه السلام في اظهار  
هذا الخارق بعيد والحق ان سوق آية صاحب سليمان يقتضى ظهور الخارق من يده  
بذاته كرامة له وان كان ذلك صاحب حسنة من حسنات سليمان عليه السلام  
ففي الآية المذكورة دليل على ان قصد اظهار الخارق من الولي ودعواه الولاية لحكمة  
لا يمنع ولا يثب ولا يسقطه عن رتبته على ما يقتضيه قوله تعالى انا آتيك به قبل ان يرتد  
الآية حيث ادعى ظهور الخارق وقصد قبل ظهوره يلزمه ادعاء الولاية لزوما  
ينشأ مع ذلك ظهوره ما ظهر من ههنا فظهر مرتبة ما ذهب اليه الامام الرازي ههنا كما  
حققناه في توجيه كلام الشارح سابقا (قوله اعلم ان بينا اه) قال الراغب بين موضوع  
للتخليل بين الشيتين ووسطهما قال الله تعالى وجعلنا بينهما مازرا عاويستعمل تارة اسما  
وتارة ظرفا فنظروا لا تقدموا بين يدي الله ولا يستعمل الا في حالة مسافة نحو بين



البلدين اوله عدد كاشين فصاعدا فحويين الرجلين وبين القوم ولا تصاف الى ما يقتضى معنى الوحدة الا اذا كررت نحو من يئنا ويئناك حجاب فاجعل يئنا ويئناك موعدا وقرئ لقد تقطع بينكم بالنصب على انه ظرف وبالرفع على انه اسم مصدر انتهى وعلى تقدير كونها ظرفا ربما يلحق بها الف الاشباع فقط كما هي بناور بما يلحق بها ما الكافة ثم انها في الاصل لازمة الاضافة الى المفرد فرمما تسمع فحة آخرها فيقول منها الالف لتكون دليلا على عدم اقتضاها المضاف اليه لانها انما تأتى للوقف وربما يراد ما الكافة في آخرها لانها تكفى المقتضى عن الاقتضاء وعلى كلا التقديرين تكون من الظروف الزمانية لاضافتها الى الجملة حينئذ وان كانت عذدا ضافتها الى المفرد مستعملة في الزمان والمكان لانها حينئذ تفيد الظرفية مطلقا زمانا او مكانا تقول جلست بينكما اى مكان قرانكما وقت بين خروجك ودخولك اى زمان قرانكما وانما قلنا انها اذا اضيفت الى الجملة حينئذ تكون من الظروف الزمانية فقط اذ لا يضاف من ظروف المكان الى الجملة الا حيث لا غير ثم ان الجملة المضافة اليها يئنا ويئنا اما جملة اسمية لا غير كما وقع في الباب واما اعم من ان تكون فعلية ماضوية او مستقبلية كما اشار اليه الشارح الرضى ومال اليه ابن مالك حيث لم يقيدها بالاسمية لكن لانزاع في كثرة كون الجملة المضاف اليها اسمية بشهادة التبع (قوله وفيهما) اى فى يئنا ويئنا معنى المجازاة اى معنى الشرط كما فى اذواذا وهو تقييد امرى باخره وذلك تعليق امرى بامر (قوله فان تجرد) اى كل منهما عن كلتى المفاجأة وهما اذواذا فى الجواب اللازم لهما حيث كان فيهما معنى المجازاة ولزم الجواب لهما حينئذ كما فى قول الاصمعي فيينا نحن نرقبه انا انا فالجواب هو العامل فى يئنا ويئنا اذ لا مانع يمنعه من العمل حينئذ فعنى قوله فيينا نحن نرقبه انا انا بين اوقات رقبنا اياه انا وان لم يكن مجردا عن كلتى المفاجأة فالعامل حينئذ فى يئنا ويئنا معنى المفاجأة الكائن فى تينك لـ كما هي اعنى اذواذا ولا يكون الجواب عاملا فيهما حينئذ لان اذواذا مضافان الى الجواب فلو كان عاملا فيهما لزم تقدم معمول المضاف اليه على المضاف وذا غير جائز على ما حقق فى محله فعنى قوله عليه السلام يئنا رجل يسوق بقرة قد جعل عليها اذالتفت البقرة اليه فاجاز زمان التفات البقرة بين اوقات سوق الرجل البقرة المحمول عليه اهكذا حققه بعض شراح الباب ولا يخفى ان هذا مبنى على جعل العامل فى يئنا معنى المفاجأة وتجريد اذواذا عن معنى الظرفية اذ لو لم يجردا حينئذ عن معنى الظرفية فاما ان يجعل لا ظرف مكان كما هو مذهب المبرد فلا يكونان حينئذ مضافين الى الجملة اعنى الجواب اذ لا يضاف الى الجملة ما هو من الظروف المسكنة الاحيى فلا مانع حينئذ من ان يكون الجواب عاملا فى كلا الطرفين اى ظرف الزمان وهو كلمة يئنا وظرف للمكان وهو كلمة اذواذا حينئذ واما ان يجعل لا ظرف زمان كما هو مذهب

الزجاج فيلزم ان يكون لفعل واحد ظرفا زمان مع لزوم كون المضاف اليه عاملا فى المضاف على تقدير كون الجواب عاملا فى اذواذا ايضا فالوجه فى اعرابهما المحلى على انهما ظرفا مكان للجواب وكلمة يئنا ويئنا منصوبان بالمحل على انهما ظرفا زمان له ايضا فعنى قولنا يئنا زيد قائم اذرا يئنا بين اوقات قيام زيد را يئنا مكان قيامه وان كانا ظرفي زمان فهما مضافان مخرجان عن الظرفية مبتداه ان خبرهما يئنا ويئنا فعنى قولنا يئنا زيد قائم اذرا يئنا وقت رؤية زيد كاشين بين اوقات رؤية زيد كاشين بين اوقات قيامه كذا قرره الشيخ الرضى ولا يخفى ان ما سبق اتم من حيث المعنى ولذا مال الى المحشى وان كان هذا اتم من حيث الاعراب واللفظ ثم انه يحتمل ان يكون كلمة اذواذا حرقا لاسما كما ذهب اليه بعضهم وقد اشار اليه الرضى ايضا ويكون كل منهما را نداء ولا يكون للمفاجأة والعامل فى يئنا على هذين الوجهين ما بعد اذواذا كذا ذكره فنجم الائمة لكن لا يخفى ما فى كل منهما فالاقوى هو الوجه الاقدم فالاقدم هكذا ينبغي ان يقرر (قال الشارح العلامة وسمع سارية كلامه) الظاهر انه بالجر مصدر عطف على قوله كروية عمر رضى الله عنه فالظاهر حينئذ انه من اضافة المصدر الى مفعوله فتكون كرامة اخرى لعمر رضى الله عنه كروية الجيش وان كان سمع سارية اياه حينئذ كرامة ايضا ويحتمل ان يكون سمع على صيغة الماضى فيكون خاليا عن الاشارة الى كرامة عمر رضى الله عنه وفى بعض النسخ وسمع سارية كلامه والظاهر انه محمول على الوجه الاول اعنى اضافة المصدر الى مفعوله ويحتمل ان يكون من اضافة المصدر الى الفاعل كما هو جار فى النسخة الاولى ايضا (قال الشارح العلامة وامثال هذا اكثر من ان تحصى) هذه العبارة وامثالها مثل اظهر من ان يخفى واكثر من ان يضبط الله لم ومثله قول الشاعر الناس اكيس من ان يد حوار جلا مالم يروا عنده انا را احسان شائعة بينهم واورد عليها ان موصوف اسم التفضيل لا بد ان يكون مشتركا مع المفضل عليه فى نفس الفعل مع زيادة المفضل فى نوع من انواع ذلك الفعل مع انه ليس فى قولهم هذا اكثر من ان يحصى مثلا اشتراكه لان الاحصاء غير قابل للكثرة وحيث انتفى شرط التفضيل لم يتحقق التفضيل مع انه مراد من امثال هذه الكلمات قطعنا اجاب عنه بعض الافاضل بان المفضل عليه مقدر والتقدير اكثر مما يتعلق به الاحصاء فكلمة من متعلقة باسم التفضيل قطعنا ان الغرض من امثال هذه التراكيب ادعاء الاتساع فالمراد بقولهم اكثر من ان يحصى انه يتسع احصاؤه عادة ولا شك ان ما كان اكثر على ما يتعلق به الاحصاء يتسع احصاؤه عادة فيراد به هذا التراكيب معانيها الاصلية وينتقل منها الى الاتساع اللازم فيكون من قبيل الحكاية فهى معسرة فى معانيها الاصلية وهى التفضيل وفى معانيها الكائنية وهى ادعاء الاتساع ولا مانع من اجتماع المعانى الاصلية والكائنية فى محالها ثم قال هذا هو التحقيق



وقد سلمت العلماء في دفع هذا الاشكال ثلاثة مسالك الاول ما اشار اليه الشارح في شرح المفتاح حيث قال كلمة من متعلقة بفعل يتضمنه اسم التفضيل اي متباعد في الكثرة من الاحصاء هذا ولا يخفى ان هذا التباعد هو المعنى السكائي الذي اشترنا اليه فيلزم على هذا ان لا يعتبر المعنى الاصلي وان لا يتعلق كلمة من بالمعنى الاصلي والكل فاسد ولذا رد عليه الشريف حيث قال كلمة من اذا لم تكن تفضيلية يلزم استعمال الفعل التفضيل بدون احد الاشياء الثلاثة الثاني ما اشار اليه الشريف حيث قال ان التفضيل من ادبلاشك فالمعنى اكثر من ان يحصى وانت خبير بان هذا التقدير يصحح التفضيل فقط فلا تعرض في كلامه للمعنى السكائي الذي هو المقصود من امثال هذه التراكيب الثالث ما ذهب اليه بعضهم من ان التقدير اكثر من متعلق الاحصاء مثلا وفيه كما في كلام الشريف تصحح لمعنى التفضيل فقط وقد فاته التعرض ايضا للمعنى السكائي الذي هو المقصود الاصلي فالوجه فيه ما حققناه اولاً انتهى حاصل كلامه في رسالته الموضوعة لبيان وانت خبير بان مؤدى المسالك الثاني والثالث واحد اذا ما يمكن احصاؤه كما في المسالك الثاني يتعلق به الاحصاء قطعاً كما في الثالث غايته ان الشريف عبر بالامكان مبالغة في البيان ولذا جملها على المسامحة لظهور المراد وان كل من التوجيهين يلزمه ان يكون الاحصاء متمنعاً عادة في جانب المفضل وهو المعنى السكائي المقصود من امثال هذه العبارة ومن البين ان المعنى السكائي لا يكون مدلولاً للفظة بصريحه ولا ينكر احد لزوم هذا المعنى السكائي لكل من هذين التوجيهين فظهر ان توجيه الشريف شريف توجيه وان ما حققه اولاً غير خارج عما ذكره السيد السند ثم اقول يمكن توجيه توجيه الشارح بحيث يدفع عنه اعتراض الشريف بان كلمة من في قوله اي متباعد في الكثرة من الاحصاء متعلقة بتباعد في الكثرة والتباعد في الكثرة هو معنى الاكثر فيلزم ان يكون الاحصاء غير بعيد عن الكثرة بان يتعلق به الكثرة والعدوي يكون المفضل متمنع الاحصاء عادة لان ما هو متباعد في الكثرة من الاحصاء لا يحصى عادة فعلى هذا لا يلزم استعمال الفعل التفضيل بدون احد الاشياء الثلاثة مع كون المعنى السكائي والاصلي معتبرين ههنا كما لا يخفى على المنصف (وليس من الله بمستنكر ان يجمع العالم في واحد) واما ما قيل في توجيه كلام الشارح حينئذ من ان من التفضيلية محذوفة كما في قوله تعالى يعلم السر واخفى والمعنى اكثر من خلافها فاجاب عن كلامه عن طوره بحيث لا يقبله من له ادنى مسكة فضلاً عن الشارح العلامة مع ان امر التفضيل في امثال هذا المقام حينئذ بالعكس لان خلاف الكرامات على هذا الوجه اكثر وجود اجزماً فكيف يصح التفضيل المذكور حينئذ فالوجه في تقرير كلامه ما اشترنا اليه آنفاً بحيث يوافق كلام الشريف هذا هو تحقيق هذا المقام (قال الشارح العلامة) واستدل المعتزلة المنكرون

ليكرامات الاولياء في هذا الوصف اشارة الى ان المعتزلة باسرها لا ينكرونها قال في المواقف كرامات الاولياء جائزة واثمة عندنا خلافاً للاستاذ ابي اسحق والخطيب منا وغير ابي الحسين من المعتزلة لكن قال في شرح المقاصد والاستاذ ابو اسحق يعيل الى خريب من مذهبهم كذا قال امام الحرمين انتهى وقال ايضا وانكارها ليس بجيب من اهل البدع والاهواء اذ لم يشاهدوا ذلك من انفسهم قط ولم يسمعوا بها من رؤسائهم الذين يزعمون انهم على شئ مع اجتهادهم في امر العبادات واجتناب السيئات فوقعوا في اولياء الله تعالى اصحاب الكرامات يترقون اديهم ويمضون لحومهم لا يسمعونهم الا باسم الجملة المتصوفة ولا يعدونهم في عداد اعداء المبتدعة قاعدين تحت المثل السائر واسعتهم سناً واودوا بالابل ولم يعرفوا ان مبنى هذا الامر على صفاء العقيدة وثقاء السريرة واعتقاد الطريقة واصطفاء الحقيقة وانما الجب من بعض فقهاء اهل السنة حيث قال فيما روى عن ابراهيم بن ادهم انهم رأوه بالبصرة يوم التروية وفي ذلك اليوم يحكى ان من اعتقد جواز ذلك يكفر والانصاف ما ذكره الامام النسفي حيث سئل عما يحكى ان الكعبة تزور احد من الاولياء هل يجوز القول به فقال نقض العادة على سبيل الكرامة جائز عند اهل السنة انتهى ونعم هذا الكلام لكنه رحمه الله وقع فيما هرب عنه حيث وضع رسالة في رد فصوص الحكم وفي رد الطائفة الوجودية والزمرة الشهودية فزق اديهم ومضغ لحومهم وسماهم باسم الجملة المتصوفة بل جعلهم في عداد الكفرة فعدوا بالله من ذلك ولم يعرف ان مبنى هذا الامر على الوراثة الكاملة في الحقيقة المحمدية التامة حتى وقع في شأن رئيس الطائفة سيدنا ومولانا وسندنا الشيخ محي الدين بن العربي بوقعة لامذلة ادنى منها حفظنا الله واياكم عن امثال هذه التشبهات والتضليلات وكيف يسوغ لعاقل انكار كماله وعلو منصبه وحاله وفتوح ظاهره وباطنه وذوقه جميع العلوم التي خلقها الله تعالى في الانسان مع البلوغ في الشكل مرتبة الايقان بمقتضى كمال اتباعه بالنبي المبعوث الى الانس والجان صلى الله عليه وسلم نعم ما حققه هو ومن تبعه في المسئلة الوجودية وما يتبعها لا يعرف حقيقة الحال في ذلك الا اصحاب الذوق والكشف لغاية غموضه وكمال دقته ورموزه فبذلك كانت كلماتهم معركة للاراء فاللائق بمن لم يكن من اصحاب الذوق ان لا يبطأ لع كتبهم واذا طالعها فاللائق له ان يحسن الظن بهم بان لها غملاً غير ما هو المتبادر من ظواهر كلماتهم وان لم يسغ التعبير لايها هذا وللمقام مقام آخر (قال الشارح العلامة بخلاف الولي اه) يعني ان الولي لا يلزم ان يكون عاملاً بولايته وانه لا يلزم من قصده اظهار خوارق العادات ومن حكمه قطعاً بموجب كراماته بان يقول انا ولي واما النبي فلا بد من علمه بنبوته ومن قصده اظهار الخارق ومن ان يقول انا نبي بموجب مجزاته هذا هو اللامح



من كلامه وقد قررناه على هذا النسق في اول المجت وهو الذي حققه الامام الرازي وهو الموافق لما حققه السادة من ان دعوى الولاية لا يسقط الولي عن منصبه وان كان الاولى تركها وانه ربما ينصب نفسه لاظهار الخارق اذا انكر منكر معجزة نبي من الانبياء كما وقع مثله في زمن بعض الاكابر فظهر الخارق اظهارا لعلو درجة النبي الذي انكرت معجزته في زمانه وبهذا التحقيق ظهر ركاز ما في شرح المقاصد في تقرير جواب السؤال الوارد على قصة مريم وصاحب سليمان حيث قال نحن لا ندعي الاجواز ظهور الخوارق من بعض الصالحين غير مسبوقة بدعوى النبوة ولا مسوقة لقصد تصديق نبي الى آخر ما قاله انتهى وانت خبير بان قوله ولا مسوقة لقصد تصديق نبي بعيد عن التحقيق بل هو عين الكرامة وكما لا الغيرة بل هو الحكمة في ظهور الخوارق من ايدي الاكابر فان اراد انها صادرة منهم من غير قصد منهم هنالك فذا بعيد ايضا جدا فيبغي ان يحمل كلامه على انها غير مسوقة لقصد تصديق نبي الذي ادعاه لنفسه بقرينة العطف ولذا صرف الفاضل المحشي العبارة المذكورة عن ظاهرها حيث قال سابقا عند نقل هذا الكلام بلاد دعوى نبوة وقصد اثباتها فافهم (قوله حاصله ان اه) يعني ان الاشتباه بين المعجزة والكرامة الذي زعمه المخالف وانكر الكرامة بسببه انما هو عند ادعائه الرسالة لنفسه وذلك الادعاء مستحيل من الولي لتدينه واقرار برسالة رسوله واقتضائه بمقتضاه واعتقاده بانه حسنة من حسناته فلا اشتباه حينئذ اصلا لان هذا الخارق كرامة له ومعجزة لرسوله الذي تبعه لاية كيف تطلق المعجزة على الكرامة وكيف يكون الخارق الواحد معجزة وكرامة مع ان المعجزة لا بد فيها من الدعوى بخلاف الكرامة لا نناقول قد سبق في صدر الكتاب ان اطلاق المعجزة على الكرامة وعد كرامة كل ولي معجزة لتبنيها انما هو على سبيل التشبيه لان الكرامة ايضا تدل على حقيقة دعوى النبوة التي ادعاها النبي الذي تبعه هذا الولي المظهر للخارق اذ لو لم يكن النبي المذكور صادقا في دعواه النبوة لما ظهر مثل هذا الخارق على يد من تبعه فهذا الشك في الكرامة والمعجزة في الدلالة على حقيقة دعوى النبوة فن هذا الاشتراك عند الكرامة معجزة على طريق تشبيهها بها والافالفرق بينهما واضح جدا (قال المصنف وفضل البشر بعد نبينا) اي اكثر نوابا عند الله لانه اعلم واشرف نسبا على ما فسره العضد العلامة في عقائده اذ لا شك ان عليا المرتضى رضي الله عنه اشرف نسبا من ابي بكر الصديق وان كان كونه اعلم منه غير مسلم قال الشيخ ابو منصور الماتريدي في عقيدته التي شرحها التاج السبكي واما قولهم يعني في حق علي اشجع واعلم فمنوع وبالجمله فالمراد بالافضلية ههنا اكثر الثواب لا غير وان كان في بعض ما عداها كلام ايضا ثم ان الاولى كما اشار اليه الشارح ان يقال وفضل البشر بعد الانبياء لكن الغرض ههنا انما هو رد المخالفين الذين فضلوا عليا على غيره من اصحاب رسول الله صلى الله عليه وسلم ولم يتقبل عنهم انهم فضلوه ولا احدا

من اصحابه عليه السلام على الانبياء فلذا صرح بما هو المقصود ولم يبال بما يشعر به ظاهر العبارة مما يذهب اليه احد من الفرق المعتد بهم ثم اقول تلخص ما ذهب اليه اهل السنة وغيرهم في بيان هذا الترتيب من الدلائل فنقول لنسأل على هذا الترتيب اجبالا كما اشار اليه الشارح ان جمهور عظماء الملة اطبقوا على ذلك وحسن الظن بهم يقضي بانه لو لم يعرفوه بدلائل وامارات لما اطبقوا عليه وتفصيلا الكتاب والسنة والمأثر والامارات اما الكتاب فقوله تعالى وسيجزيها الاتقي الذي يؤتى ماله بتركي وما لاحد عنده من نعمة لان الجمهور على انها نزلت في ابي بكر رضي الله تعالى عنه والاتقي الاكرم اقوله تعالى ان اكرمكم عند الله اتقاكم ولا معنى للافضل الا الاكرم وليس المراد به عليا لان النبي عليه السلام عنده نعمة تجزي وهي حق التربية واما السنة فكقوله عليه السلام اقتدوا بالذين من بعدي ابي بكر وعمر فدخل في الخطاب على رضي الله عنه فيكون مأورا بالافتداء فيكون ابي بكر افضل منه اذ لا يومر الا افضل ولا المساوي بالافتداء سيما عند الشيعة وقوله عليه السلام خير امتي ابي بكر وعمر هما سيدا كهول اهل الجنة ما خلا النبيين والمرسلين وقوله عليه السلام في الصحيحين لو كنت متخذا خليلا غير ربى لا اتخذت ابا بكر خليلا ولكن هو شريكي في الدين وفي غيرهما وصاحبي الذي اوجبت له صحبتي في الغار وخليفتي في امتي وقوله عليه السلام ابن مثل ابي بكر كذبني الناس وصدقني وامنتني وزوجني ابنته وجهزني بماله وواساني بنفسه وجاهد معي ساعة الخوف وفي الصحيحين فهل انتم تاركون الى صاحبي ثلاث مرات وكالحديث الذي نقله المحشي اعني حديث ابي الدرداء وغير ذلك واما الاثر فعن ابن عمر كذا نقول ورسول الله صلى الله عليه وسلم حي افضل امة النبي عليه السلام ابي بكر ثم عمر ثم عثمان رضي الله عنهم وعن محمد بن الحنفية قلت لابي اي الناس خير بعد النبي عليه السلام قال ابي بكر قلت ثم من قال عمر وخشيت ان اقول ثم من فيقول عثمان قلت ثم انت قال ما انا الا رجل من المسلمين وعن علي رضي الله عنه خير الناس بعد النبي ابي بكر ثم عمر ثم الله اعلم واما الامارات فاما تراتي في ايام ابي بكر من اجتماع الكلمة وتآلف القلوب وتباعد الفتوح وقهر اهل الردة وتطهير جزيرة العرب عن الشرك واجلاء الروم عن الشام واطرافها وطردها فار من عن حدود السواد واطراف العراق مع شوكتهم وقوتهم ووفور اموالهم وانتظام احوالهم ثم في ايام عمر رضي الله عنه من فتح جانب الشرق الى اقصى خراسان وقهر الاكاسرة واخذ الخراج من القياصرة وثل عروشهم وهدم دولهم والسبي من اموالهم واولادهم وترتيب الامور وسياسة الجمهور وافاضة العدل والاحسان على الفقراء والمساكين مع اعراضه عن الدنيا وطيباتها وملاذها وشهواتها ثم في ايام عثمان رضي الله عنه من فتح البلاد واعلاء لواء الاسلام واجماع الناس على مصحف واحد مع ما كان له من الورع والتقوى



وتجهم يزجيوثن المسلمين والاتفاق في نصرة الدين والمهاجرة بالهجرة بين لو كونه ختبا  
للنبي على اثنين والاستخياء من ادنى شيتين وشرفه بقوله عليه السلام عثمان اخي ورضي  
في الجنة وغير ذلك من الاحاديث الواردة في شرفه رضي الله عنه هذا خلاصة الدلائل  
التي اوردتها الجمهور ههنا لبيان هذا الترتيب الذي اشار اليه المصنف فاحفظها  
واما افضلية علي المرتضى بعد انطفاء الثلاثة على باقي الصحابة فغنى عن البيان والله  
المستعان (قوله قال عليه السلام اه) قال عليه السلام لابي الدرداء رضي الله عنه  
حين مشى امام ابي بكر رضي الله عنه اتمشى امام من هو خير منك والله ما طلعت  
الشمس ولا غربت بعد النبيين والمرسلين على احد افضل من ابي بكر ومثل هذا الكلام  
وان كان ظاهري في افضلية الغدير لكن انما يساق لافضلية المذكور ولهذا افاد ان  
ابا بكر افضل من ابي الدرداء والسري ذلك ان الغالب من حال كل اثنين هو التفاضل  
دون التساوي فاذا انفي افضلية احدهما ثبت افضلية الاخر كذا في شرح المقاصد  
ومما صله ان منطوق الحديث وان كان في افضلية كل احد على ابي بكر لان في المساواة  
لكن مثل هذا الكلام انما يقال في العرف لاثبات الافضلية فانك اذا قلت لارجلي  
افضل من زيد ففهم منه بحسب العرف افضلية زيد قطعاً ولهذا فهم منه ان ابا بكر  
افضل من جميع الامم (قوله برده عليه اه) يعني انه اذا اريد بالبعدي البعدية الزمانية فان  
اريد بالزمان زمان موت النبي عليه السلام لم يقد التفضيل صريحاً على من مات قبل  
موت النبي عليه السلام من الاصحاب الكرام وان اريد زمان بعثة النبي عليه السلام  
فلا بد من تخصيص النبي عليه السلام اقول يختار هذا الشق ولوضوح الامر  
لم يخصه عليه السلام وعلى كلا التقديرين اعني تقدير بعد الموت او تقدير بعد البعثة  
لا يقيّد التفضيل صريحاً على سائر الامم وقائدة التقييد بقولنا صريحاً في الموضوعين  
ظاهرة جداً ان هذا الترديد غير ترديد الشارح لانه بالنظر الى عدم تخصيص عيسى  
عليه السلام فلو خصص عيسى بالذكر لا يردهما ذكره الشارح مع ورود ما ذكره المحشي  
حينئذ والا فبرده عليه كلا الترديدين هذا لكن الشارح اشار اليه ايضا في ترديده لان  
الشق الاول والرابع من ترديده يكفي في اثبات قوله لكن لا بد من تخصيص عيسى  
عليه السلام بالذكر كما لا يخفى فما اوردته من الشقوق الاربعة ليس الا لاجل الاشارة  
الى امثال هذا الترديد فافهم ثم ان قول الشارح في الشق الاول ان اريد كل بشر يوجد  
بعد نبينا انتقض اه اعم من ان يوجد في السماء او في الارض والا لم يبق التقابل بينه  
وبين الرابع والبعدي فيه اعم ايضا كما بسطه المحشي وكذا البعدية في الشق الثاني اعم  
من ان يكون بعد الموت او بعد البعثة فالمراد من الجواب لم يقد التفضيل  
على جميع الصحابة او على بعضهم على الق والنشر المرتب فافهم واما ما قيل  
في دفع هذه الترديدات شرحاً وحاشية يمكن ان يراد بالبشر غير الانبياء بناء على التبادر

من لفظ البشر واما تفضيله على سائر الامم فمعلوم من كون امة محمد خيرا لام او يراد  
بالبعدي البعدية الزمانية ويراد بالنبي الجنس وبضمير المتكلم مع الغير  
المؤمنون من جميع الامم فع كونه غير ظاهر من العبارة جدا كما اعترف به كلام في غير  
محل النزاع لان النزاع ههنا انما هو في افضليته على امة محمد جميعا على ان تبادر غير  
الانبياء من لفظ البشر غير مسلم اذ قد ورد اطلاق البشر على الانبياء في الحديث  
الصحيح مع انه غفول عن التقييد بقوله بعد نبينا (قوله وكذا ادريس والحضر والياس  
عليهم السلام) وانما خص الشارح عيسى بالذكر لان حياة عيسى ونزوله الى الارض  
واستقراره فيها بالا حاديث الصحاح بحيث لم يبق فيه شبهة ولم يسمع فيه خلاف  
بخلاف غيره ولان هذه الثلاثة لما لم يكن لهم وجود ظاهر على الارض كسائر الاحياء  
في وقت من الاوقات لم يعد لهم من الموجودين بعد نبينا وجوداً مطلقاً بخلاف عيسى  
عليه السلام فانه يكون له وجود ظاهر على ما ثبت في الاحاديث الصحاح ويمكن  
ان يقال ان غرضه بيان لزوم التخصيص ويكفي ذلك بعيسى عليه السلام قطعاً (قال  
الشارح العلامة ابو بكر الصديق) واسمه عبدالله بن ابي خفاة الذي صدق النبي  
عليه السلام في امر النبوة من غير تلغم اي تمكث وتوقف كما روى انه عليه السلام قال  
ما عرضت الايمان على احد الا وكان له كبوة غير ابي بكر فانه لم يتلغم واما عدم ترده  
في امر المعراج من اول سماعه وتصديقه بذلك فذكر في محله وقد قال حين  
اخبروه امر المعراج فصداقه وقالوا له تصدقه على ذلك انا صدقه على ما هو ابعد  
من ذلك فسمي لذلك صديقا وهو اول من اسلم من الرجال بالاتفاق ولما سلم اشتغل  
بالدعاء والتضرع الى الله تعالى فاسلم بركة دعائه على يده عثمان بن عفان وطليحة والزبير  
وسعد بن ابي وقاص وعثمان بن مظعون وغير ذلك فحصل بسبب اسلامه قوة عظيمة  
في الاسلام لم يحصل ذلك لاسلام احد غيره ثم ان بذله نفسه وماله واولاده وعياله لرسول  
الله صلى الله عليه وسلم قبل الهجرة وبعد ما قبل الوفاة وبعد ما وزهده وورعه وعدله  
وانصافه وعلمه وحلمه وشجاعته وكرمه وغيره لاحياء مراسم الدين اولاً وآخرها مما تواتر  
القدر المشترك فيه وان كانت التفاصيل آحاداً وكذا محبة النبي صلى الله عليه وسلم اياه  
رضي الله عنه واعتباره به واعتناؤه وتعظيمه له واحترامه به اكثر من احترام سائر اصحابه  
وتعظيمه واعتناؤه مما تواتر القدر المشترك فيه وان كانت التفاصيل آحاداً وكل ذلك  
يعطى الظن الغالب على انه رضي الله عنه افضل من جميع امة محمد عليه السلام  
رضي الله عنه وكذا مناقب عمر بن الخطاب وفضائله اكثر من ان تحصى وكل ذلك واضح  
على من تتبع كتب الاحاديث والاثار وتفحص عن احوال الاخيار وسير الابرار والعجب  
ان بعض المتأخرين من المتشيعين الذين لم يروا احداً من المحدثين ولا روى احديهما  
في امر الدين يقولوا في كتبهم من الاخبار والمطاعن في الصحابة الاخيار وان شئت



فانظر الى كتاب التجريد المنسوب الى الحكيم المحقق الطوسي كيف نصر الاباطيل وقرر  
الاكاذيب في حق الشيخين المكرمين المعظمين رضي الله عنهم مع ان اهل البيت  
والائمة المسكرمة من علي واولاده رضي الله عنهم يعظمونهم سابل جميع الصحابة غاية  
التعظيم ويكرمون الجميع غاية التكريم ولم يكن منهم الاحقار والتعقيبات ولم يذكروا  
عن الاصحاب الا الكمال ولم يسلكوا مع رؤساء المذاهب من علماء الاسلام الا طريق  
الاجلال والاعظام فهل له ولمن تبعه من الشيعة الشنيعة مسند مثل هذه المذمة  
القبیحة لا والله ليس لهم سند في ذلك الاتباع اهو آثم الكاسدة واستحسان  
ارآثم الفاسدة يدعون محبة اهل بيت النبوة ويظهرون عداوة اهل المروءة  
فيلزمهم اعتقاد النقيضين مع عدم خفاء فسادهم على ذي العينيين لكن الله تعالى  
اعمى قلوبهم عن الحق وجعل على بصرهم غشاوة فمن يهديه من بعد الله  
افلاتذكرون فنسأل الله تعالى ان يرزقنا دوام المحبة وكمال المودة للشيخين المكرمين  
والخمين المفخمين وباقي اهل بيته واصحابه رضي الله عنهم اجمعين (قوله اي اكثر اهل  
السنة اه) اشار بهذا التفسير الى دفع المناقاة بين هذا القول وقوله الاي وكان السلف  
متوقفين اه يعني ان هذا الترتيب انما هو على رأي اكثر السلف وان كان بعضهم  
متوقفين في تفضيل عثمان رضي الله عنه كما نقل عن مالك التوقف بين عثمان وعلى  
رضي الله عنهما كذا ذكره الدواني بل قد ذهب بعضهم الى تفضيل علي على عثمان  
رضي الله عنهما نقل ذلك عن ابي بكر بن خزيمة في شرح المقاصد قال امام الحرمين  
مسئلة امتناع امامة المفضل ليس بقطعي ثم لا شاهد من العقل على تفضيل بعض  
الائمة على البعض والاخبار الواردة في فضائلهم متعارضة لكن الغالب على الظن  
ان ابا بكر افضل ثم عمر ثم تتعارض الظنون في علي وعثمان وهكذا قال ما يقرب اليه  
في المواقف ولعل قول الشارح ونحن وجدنا دلائل الجانبين متعارضة مبني على ذلك  
لكن يخطر بالبال انه اذا كان الغالب على الظن افضلية ابي بكر ثم عمر لا يبقى التعارض  
حينئذ بين الاخبار الواردة في ذلك لاسيما اذا ضم اجماع القرون اللاحقة على ذلك  
حيث اجمع السلف على تفضيل الشيخين محبة الخمين كما نقله نفسه فليتهم (قوله  
لا يعلم الاخبار من الله ورسوله والاخبار متعارضة) مع انه ليس الاختصاص بكثرة  
اسباب الثواب موجبا للزيادة قطعا لان الثواب فضل من الله تعالى فله ان يعاقب  
المطيع ويثيب العاصي (قوله واما كثرة التفاضل اه) اشارة الى بيان معنى قوله وان  
اريد كثرة ما بعده ذوو العقول من الفضائل فلا فحمله على انه لا يتوقف في شان علي  
رضي الله عنه في كونه افضل من غيره من جهة فضائله لما تواتر في حق علي مما يدل على  
عموم مناقبه ووفور فضائله واتصافه بالسكالات واختصاصه بالكرامات ويحتمل ان  
يكون معناه انه لا يتوقف في شأن كل منهم في كونه افضل من علي رضي الله عنه

لاتصافهم

لاتصافهم بكالات وكرامات زائدة على ما في علي رضي الله عنه ويحتمل ان يكون معناه  
انه لا معنى للتوقف حينئذ اذ يوجد في كل منهم فضائل ليست في الاخر فيرجح كل منهم  
على الاخر بما فيه من الفضائل الجليلة والمناقب الجميلة وذالا يقتضي التوقف  
في شأنهم فكل يمدح بما فيه من الخصال وبهذا التقرير يرد دفع عنه ما نقل عن  
الامدي من انه لا جزم بالافضلية بهذا المعنى ايضا اذ ما من فضيلة تروى لاحدهم  
الا ولغيره مشاركة فيها وبثمة قدر اختصاصه بها فقد يوجد لغيره اختصاص بغيرها  
على انه يمكن ان تكون فضيلة واحدة ارجح من فضائل كثيرة اما لشرافها في نفسها  
اول زيادة كيتها انتهى اذ لا جزم بالافضلية مطلقا حتى يرد ما ذكره بل يرجح كل على  
الاخر بما يمتاز عن الاخر ودعوى اشترائ الكل في كل الفضائل دون اثباتها شرط  
القتاد (قوله على انه يمكن ان يكون اه) انما يتم اذا لم يوجد في كل واحد مثل هذه  
الفضيلة وهو اول الكلام فتدبر والله الموفق للمرام (قوله والمشهور ان ابا بكر رضي  
الله عنه) يعني ان ما اشار اليه الشارح من ان الاصحاب رضي الله عنهم اجتمعوا يوم  
وفاة النبي عليه السلام في سبيعة بنى ساعدة مخالفا لما هو المشهور في كتب الادحاث  
والسير من ان ابا بكر رضي الله عنه خطب في ذلك اليوم وقال لا بد لهذا الدين  
من يقوم به فقالوا نعم ولكن تنظر في هذا الامر وبكروا اي التواكير الى سبيعة بنى  
ساعدة فهذا يقتضي ان الاجتماع كان في اليوم الثاني وقت الصبح خلافا  
ما يستفاد من كلام الشارح وجوابه ان المراد باليوم في كلام الشارح مطلق الزمان  
والمعنى اجتماع الزمان وفاته فيكون موافقا لما هو المشهور وهو الذي يقتضيه  
الصحيحان ايضا وان لم يوجد فيهما خطبة ابي بكر هذه يوم وفاته عليه السلام (قوله  
سبيعة بنى ساعدة) في الصحاح السقيقة الصفة ومنه سبيعة بنى ساعدة وهي بمنزلة الدار  
لهم وساعدة من اسماء الاسد ومنه سمي الرجل وينو ساعدة قوم من الخزرج منهم  
سعد بن عباد رضي الله عنه واما سعد بن معاذ فهو من الاوس رضي الله عنه (قوله  
بغوا عن طاعته) اي بغوا عليه خارجين عن طاعته او خرجوا عن طاعته باغين  
عليه على ما هو المعهود من هذين الطريقين في التضمين وهو ملا حظة معنى فعل  
مع معنى فعل آخر وذلك انما يكون اذا كان الفعل مستعملا بحرف لا يكون في اصل  
وضعه كما ههنا فان البغي في اصل وضعه انما يستعمل بعلى لا بعن فيلاحظ حينئذ  
معنى فعل يناسب ذلك الحرف كما لوحظ هنا الخروج المناسب لعن سواء كان  
المذكور اصلا والمخووظ المتروك قيدا او عكسه والاول اولي لانه يجعل المضمن كانه  
في ضمن المضمن فيه فجعله تبعا للمذكور اولي ويجوز العكس ايضا كما اشرنا  
في التفسير اليه لا يقال ذكر صله المتروك يدل على انه المقصود فيكون هذا الوجه  
الثاني راجحا لانا نقول ذلك انما يدل على انه المقصود في الجملة لانه مراد قطعنا ان



في التضييق ايجاناً اخرها مقام آخر (قوله بشبهة هي ترك القصاص) متعلق بقوله بغوا يعني ان معاوية واخراجه من الصحابة الذين خالفوا علياً بغوا عن طاعته بشبهة هي ترك القصاص عن قتله عثمان لانهم ظنوا ان تأخير امرهم مع عظم جنايتهم يوجب اضطراب امر الامامة وتعرض الدماء للسفك وظن على رضى الله عنه ان تسليم قتله عثمان مع كثرة عشائرتهم واختلاطهم بالعساكر يؤدي الى اضطراب امر الامامة في بدايتها فرائى التأخير اصبوب واحق فكانت الشبهة المذكورة سبباً لعدم دخولهم في بيعته وان سلموا انه افضل زمانه واحق بالامامة من غيره وهذا معنى قول الشارح لم يكن عن نزاع في خلافته بل عن خطأ في الاجتهاد يعني ان ما وقع من الحروب والمنازعات بين علي ومن تبعه ومعاوية واخراجه رضى الله عنهم لم يكن عن نزاع في خلافته بل لجرد رداي النفس من غير داع شرعي هذا فان حسن الظن باصحاب رسول الله امر لازم لكونهم اسوة الدين بل عن خطأ في اجتهادهم بسبب الشبهة المذكورة فهم وان سلموا انه افضل زمانه لكنهم اخطأوا في اجتهادهم بالشبهة المذكورة فما قبلوا بيعته وما دخلوا تحت ربقته وبهذا التقرير ظهر فساد ما قاله بعض الافاضل من ان ما ذكره ظاهر البطلان اذ لا يخفى على احد ان نزاع معاوية والزبير وغيرهما كان في خلافته ولولا ذلك لوجب ان ينقاد معاوية واخراجه لاحكامه ويطلب منه لقصاص من القتل انتهى لان ذلك البطلان انما هو على سوء فهمه وكيف يزعم ان المحشى يقول بعدم نزاعهم في خلافته وانه خالف الشارح في تقريره وقد قال في شرح القصيدة ههنا وادى رايه الى الخلاف في خلافته انتهى كما حققناه آنفاً هذا ويؤيد ما قررناه ما ذكره يحيى بن سليمان الجعفي احد شيوخ البخاري بسند جيد عن ابي مسلم الخولاني انه قال لمعاوية انت تنزع علياً في الخلافة وانت مثله قال لا واني لاعلم انه افضل مني واحق بالامر ولكن الستم تعلمون ان عثمان قتل مظلوماً وانا ابن عمه ووليه اطلب بدمه فاقوا علياً فقولوا يدفع لنا قتله عثمان فاقوا فكلموه فقال يدخل في البيعة ويحاجهم الي فامتنع معاوية انتهى ثم اقول اجمعوا على ان المصيب على رضى الله عنه ويشهد له قوله صلى الله عليه وسلم لعمار تقتلك الفئة الباغية رواه البخاري ومسلم وهو مشهور بل متواتر والم يقدر معاوية رضى الله عنه على انكاره قال انما قتله من اخرجته فاجابه على رضى الله عنه بان رسول الله صلى الله عليه وسلم اذن قتل حمزة حين اخرجته قال ابن ربيعة وهذا من الالزام المقبح الذي لا جواب عنه وجحة لا اعتراض عليها قال القرطبي فرجع معاوية وتأوله على الطلب وقال نحن الفئة الباغية اي الطالبة لدم عثمان من البغاء بضم الباء والمد وهو الطلب مع ان الظاهر انه من البغي وهو في العرف الخروج عن طاعة الامام مغالبة له ولا يخفى بعد التأويلين او خطأ هما والاول واضح وكذا الثاني لان ترك علي القصاص من قتله

عثمان الذي قاموا بطلبه ورأوه مستنداً اجتهدوا هم ليس لانه تركه جملة واحدة وانما تركه حتى يدخلوا في الطاعة ثم يفعل بهم ما يفعل وايضا عدم القصاص منكراً قاموا بالتغييره والقيام لتغيير المنكر انما يكون اذا لم يؤد الى مفسدة اشد وايضا انما يحسن الظن بالجهتد اذا لم يبين مستند اجتهاده اما اذا بينه وكان خطأ كما همنا فلا والله در ابن عرفة حيث يقول الصحبة حضرت من حارب علياً قاله الزرقاني والاولى عندي حسن الظن بهم جميعاً رضى الله عنهم اجمعين (قوله ويحتمل ان يراد) اي بالخلافة الواقعة في الحديث الخلافة على الولاء وهي ان لا يقع فيها فتور سوء كانت كاملة لا يشوبها شيء من المخالفة وميل عن المتابعة اولاً فالفرق بينه وبين جواب الشارح ظاهر اذ يمكن ان لا توجد الخلافة الكاملة كما ذكره الشارح بدون ان توجد الخلافة على الولاء كما ذكره المحشى وبالعكس وربما يجتمعان كما في شأن خلافة الخلفاء الاربعة وبالنظر الى هذا الاحتمال الثالث يكون ما آل الجوابين واحداً مطلقاً كما زعمه الفاضل المحشى واما ما قيل في الفرق بينهما في تزييف جواب الشارح من انه يشك على ظاهره بخلافة عثمان وعلى لانه خالف معهما اهل البغي فكيف يصح ان الخلافة التي لا يشوبها شيء من المخالفة ثلاثون سنة وايضا حصر الخلافة الكاملة في ثلاثين سنة لا يقتضي ان يكون ما بعدهما ملكاً وامارة بل خلافة غير كاملة انتهى فقيهه ما فيه اما الاول فلانه حل المخالفة على مخالفة سائر الخلفاء الامام في الامامة وضبط قوله من المبايعة بالباء الموحدة بعد الميم ثم الالف ثم الباء المنقوطة بنقطتين من البيعة والظاهر انه بالباء المنقوطة بنقطتين بعد الميم ثم الف ثم الباء المنقوطة بنقطتين واحدة تحتانية وان المراد من المخالفة مخالفة الخليفة لا مخالفة الناس اياه والمعنى كما اشترنا اليه لا يشوبها شيء من مخالفة الخليفة الحق وميل من متابعيه واتباعه اياه اصلاً ومن البين ان خلافة الخلفاء الاربعة كذلك بخلاف خلافة من عداهم ولو سلم ان قوله من المبايعة كما ضبطه فالمراد منه ايضا مبايعة الخليفة الله تعالى في ابراء الحق والناس في العدل والاحسان وبهذا ظهر متانة جواب الشارح ايضا بل هو اقوى من جواب المحشى وان دفع ما قيل ايضا من ان الاقرب ان يقال حقيقة الخلافة اي النيابة عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في اداء وظائف الدين واقامة حدوده من غير متابعة سلطان الهوى والتوسل بذلك الى جلب الملائد الدنيوية والاعراض التخيلية كما هو شأن سائر الملوك ثلاثون سنة انتهى لان هذا عين ما ذكره الشارح كما حققناه واما الثاني فلانه اذا انحصرت الخلافة الكاملة بالمعنى الذي قررناه في ثلاثين سنة كما خبر به الصادق المصدوق يكون ما بعدهما ملكاً وامارة لشوب المخالفة والميل عن المتابعة اياهما حينئذ وليس معنى الملك والامارة الا هذا ولا معنى من اطلاق الغير الكاملة عليه الا هذا ايضا ولعمري ان هذا الوجه الثانی مبني على



ما قرره ولا نعم بردها الوجه على جواب المحشى بان يقال حصر الخلافة على الولاء  
 في ثلاثين سنة لا يقتضى ان يكون ما بعدهام ملكا وامارة بل خلافة غير متوالية بهذا  
 ودفعه بان الخلافة اذ لم تكن متوالية لا بد ان يكون الامر في بعض الاوقات ملكا  
 وامارة فلا يجوز جميع الاحيان عن الجور والعدوان فتدبر وعلى الله التكلان (قوله فان  
 وجوب المعرفة يقتضى اه) اورد عليه انه لم لا يجوز ان يكون معنى الحديث من مات  
 ولم يعرف امام زمانه ان وجد فهو بظاهره يدل على وجوب تحصيل المعرفة ان وجد  
 لا وجوب نصبه ممكن ان يجاب بان المدعى ههنا انما هو وجوب نصب الامام  
 والحديث يدل على ذلك اذا وجد من هو اهل للامامة وهذا القدر كاف ولا ندعى  
 وجوبه علينا اذ لم يوجد ذلك ضرورة ان الحرج مدفوع في الدين مع انه سيجي في كلام  
 الشارح والمحشى اشارة الى هذا التوجيه فانه نظر (قوله وهذه الادلة الثلاثة) اعنى قوله  
 لقوله عليه السلام وقوله ولان الامة وقوله ولان كثيرا اه الاول استدلال بالحديث  
 والاخير ان بالاجماع فافهم يعنى ان هذه الادلة الثلاثة تفيد الوجوب فاما ان يجب  
 على الله واما ان يجب علينا عقلا واما سمعا ممكن الاول باطل لبطلان قاعدة  
 الوجوب على الله وكذا الثانى لانا لا نقول بالحسن والتقيح العقليين فتعين الثالث  
 وهو المطلوب والظاهر انه لا حاجة الى هذا الكلام لان الادلة الثلاثة سمعية كما اشرنا  
 اليه الا ان يقال مقصودنا بآيد المدعى ثم انه لا شك في كونها مفيدة لمطلق الوجوب  
 كما افاده الوجوب السمعى (قوله لما خلا زمان عن امام) اى ظاهر قاهر جامع لشروط  
 الامامة قاصر لرسوم الضلالة قائم بحماية بيضة الاسلام واقامة الحدود وتنفيد  
 الاحكام واللازم باطل فكذا الملزم وانما فسرنا بذلك لان الكلام ليس الا فيه وان  
 الامام لا يكون الا ممكن كذلك (قوله وقد يقال المراد بالامام في الحديث هو النبي  
 عليه السلام) كما في قوله تعالى لا يراهيم عليه السلام اى جاعلك للناس اماما اى نبيا  
 قال البيضاوى وامامته عامة مؤيدة اذ لم يعث بعده نبي الا كان من ذريته متأورا  
 باتباعه فعنى الحديث من مات ولم يعرف نبي زمانه مات ميتة جاهلية فيفيد  
 وجوب معرفة النبي عليه السلام لا وجوب نصب الامام فلا اشكال فيه (قال  
 المصنف والمسلمون) حاصله على ما اشار اليه الشارح بقوله ولان كثيرا من الواجبات  
 اه ان نصب الامام مما يتوقف عليه كثير من الواجبات الشرعية وما يتوقف عليه  
 الواجب الشرعى فهو واجب شرعا قيل يمكن جملة على ما هو المشهور من الدليل المقرر  
 ههنا وهو ان في ترك نصب الامام خوف ضرر فوات هذه الواجبات المتضمن الى هلاك  
 الجميع اذ تعلم قطعنا ان شرع هذه الامور لمصالح عائدة الى الخلق معاشا ومعادا دفع  
 فواتها يخلل النظام فعلى هذا معنى قوله لا بد لهم لا بد بقائهم من امام وعلى ما اشار  
 اليه الشارح معناه لا بد لهم من ذلك لما يجب عليهم في الدين واما كون رفع الضرر

المظنون واجبا بقوله عليه السلام لا ضرر ولا ضرار في الدين هذا وقوله فان قيل  
 اولوا ثانيا منع لقوله والمسلمون لا بد لهم من امام لان معناه انه لا بد لهم ممن له رئاسة  
 عامة قائم بحماية بيضة الاسلام والسؤال الاول منع للزوم من له رئاسة عامة والثاني  
 منع للزوم كونه قائما بحماية بيضة الاسلام ولذا قال فيه اماما كان او غيره والسند  
 ان الغرض من الامام انتظام الامور وذا يحصل بمن له رئاسة عامة سواء كان قائما  
 بحماية بيضة الاسلام او لا فاجاب بان الغرض من نصب الامام على المسلمين انتظام  
 امر الدنيا والدين لا مطلق انتظام الامور ولعل السؤال مبنى على الغفول عن علية  
 الاسلام للحكم وقد قرر في محله ان تعليق الحكم بالمشقة يشعر بعلمية مأخذ  
 الاشتقاق فلزوم الامام لهم لا سلامتهم ينافي بالاكتماء بمجرد من له رئاسة عامة فعلى  
 هذا فالسؤال والجواب في غاية الانتظام وان لم يتنبه له بعض الكرام (قوله لان ترك  
 الواجب معصية) علة للملازمة الملحوظة ههنا وهو انه لو كانت مدة الخلافة ثلاثين  
 سنة على ما سبق وجب نصب الامام عليهم في كل وقت كما هو المستفاد ههنا ولزم  
 ان تعصى الامة كلهم بعد زمان الخلفاء الراشدين لتركهم ما هو الواجب عليهم  
 من نصب الامام والخليفة هذا وقوله والمعصية ضلالة اه اشارة الى بطلان هذا الثانى  
 يعنى ان اللازم المذكور باطل لان المعصية ضلالة فلو عصى كل الامة لزم ضلالة الكل  
 وهو باطل لقوله عليه السلام لا تجتمع امتى على الضلالة هذا (قوله وقد يجاب اه)  
 يعنى انا لانسلم لزوم عصيان كل الامة حينئذ لان ذلك انما يلزم لو تركوا هذا النصب عن  
 قدرة واختيار بان وجد الامام وكان لهم قدرة على نصبه حينئذ لو تركوه يلزم  
 عصيانهم واما اذ لم يوجد الامام او وجد لكن ظهر التغلبة ولم يوجد لهم قدرة  
 على نصبه فلا يلزم العصيان المذكور لان ذلك عن ضرورة وهى تبين المحذور وبهذا  
 ينحل الاشكال الذى اشار اليه الشارح بقوله واما بعد الخلفاء اه هذا هو المستفاد  
 من كلامه في شرح المقاصد ههنا لكن لما كان الاعتراض المذكور من الشارح ههنا  
 واراد في الحقيقة على الاستدلال بقوله عليه السلام من مات ولم يعرف امام زمانه اه  
 حل الناظرون هذا الجواب على تخصيص الحديث بان المراد من مات ولم يعرف  
 امام زمانه بترك نصبه لا عن محذور اضطرار مات ميتة جاهلية ويلزمه ضرورة انه  
 اذا ترك نصبه عن محذور اضطرار لا تكون ميتة ميتة جاهلية اذا ضرورات تبين  
 المحظورات هذا وانما خبر بما فيه من الركاه والاولى ان يترك الجواب المذكور  
 على عمومهم كما قرره حتى ممكن كون جوابا عن الاعتراض المذكور على جميع الادلة  
 الموردة ههنا فافهم واعترض على هذا الجواب بانه لو وجب نصب الامام على الناس  
 لوجب على الكل من حيث هو ولا شك ان محذور كل واحد منهم تسلط الجبارة  
 لا يستلزم محذور المجموع عنه ولو اريد بالاجز عدم وجود الامام على شرائطه في العالم



فذلك سوء ظن بالامة فان العالم لا يخلو من مثله واجيب بان السكل غير عاجز لكن جاز  
عجز النصف مثلاً لشوكة الجبارة فلم تجتمع الامة كلهم على الضلال اقول شوكة  
الجبارة وغلبتهم تقتضي انقضاء الامام على شرائطه لان من جملتها تنفيذ الاحكام  
وحماية بيضة الاسلام ولم يوجد ذلك حينئذ فمن اين يلزم سوء الظن بالامة بل لا يوجد  
فيه حينئذ الا الاعتذار عن بعضهم والاهانة للآخرين الغدارين فلا يلزم عصيان كل  
الامة وضلالهم لكن بقي ههنا بحث وهو انه اذا لم يوجد امام على شرائطه وتابع  
طائفة من اهل الحل والعقد قريباً في شيا فيه بعض الشريطة من غير نفاذ احكامه  
وطاعة من العامة لاوامره وشوكة بهاية تصرف في مصالح العباد ويقتدر على النصب  
والعزل لمن اراد فهل يكون ذلك آتياً بالواجب وهل يجب على ذوي الشوكة العظيمة  
من ملوك الاطراف المتصفين بحسن السياسة والعدل والانصاف ان يفوضوا الامر  
اليه بالكلية ويكونوا له كسائر الرعية كذا في شرح المقاصد اقول والذي تقتضيه  
الاصول والله اعلم ان اصحاب الشوكة العظيمة من ملوك الاطراف العاديين لو فوضوا  
الامر اليه وكانوا كسائر الرعية لا ختل النظام وذلك معلوم بالقرآن والامارات  
فلا يجب عليهم انباعهم اياه لتحقيق العجز حينئذ فلا يلزم عصيانهم ولا عصيان اهل  
الحل والعقد ايضا اذ لم يتركوا ما هو الواجب عليهم بل فعلوا بعض ما هو من وء فينتقي  
العصيان عن السكل لتحقيق عجزهم حينئذ فيندفع الاعتراض السابق ايضا وما اذا  
لم يخل النظام حين فوضوا ذلك اليه وذلك معلوم بالقرآن الواضحة ايضا فيجب عليهم  
تفويضه اليه ويكونون آثمين بتركه وان اتي اهل الحل والعقد حينئذ بما هو الواجب عليهم  
فعلى هذا لا يلزم عصيان السكل ايضا تدبر وباللغة التوفيق (قوله يرد عليه اه) يعني  
ان حاصل كلام الشارح في رد الخصم اعني الشيعة الذين اشترطوا العصمة في الامة  
ان الادلة دلت على امامة ابي بكر رضي الله عنه حيث اجعوا عليهم عدم القطع  
هنالك بعصمته فلو كانت العصمة شرطا هنالك لزم اجماعهم على ما لم يثبت في الواقع  
من عصمته وهذا لا يتصور من الامة فالعصمة ليست شرطا قطعاً فيرد عليه ان الشرط  
كما قرر هو العصمة لا العلم بالعصمة وعدم القطع كما اشار اليه في رد الاشتراط انما ينافي  
العلم بالعصمة لانفس العصمة الذي هو الشرط عند الخصم وحاصله انه لا يلزم من ان  
لا تكون العصمة معلومة عندهم هنالك ان لا توجد نفس العصمة التي هي الشرط  
عندهم فيؤول هذا الى منع الملازمة التي اشترطها اليها فافهم ولما ورد عليه ان الغرض  
من هذا الاشتراط هو لزوم العلم بعصمته حتى يكون له نفع زمن النصب فالظاهر ان  
الشرط هو العلم بالعصمة وذا غير موجود في الصورة المذكورة كما قرر الشارح  
قال على ان عدم اه يعني سلمنا ذلك لكنه ان اراد بذلك عدم قطعنا في هذا الزمان فهو  
مسل لكنه غير مفيد لان الشرط هو العصمة وقت الامامة فلم لا يجوز ان تكون فيها

والشبهة نشأت من تقادم الزمان وان اراد بذلك عدم قطع اهل البيعة فهو ممنوع  
لان الظاهر انهم شاهدوها بالنظر الى آثار العصمة فبايعوه رضي الله عنه وهل  
الكلام الا فيه قائل من ان العصمة سريين العبد وبين ربه لا يعلمه الا هو انتهى ساقط  
اذ لا شك ان العصمة وان كانت بالنظر الى حقيقة ما كذلك لكن لها آثار وامارات بها  
يمتاز المعصوم عن غيره وبهذا التقرير زالت حيرة الافاضل في فهم هذا التردد والاراد  
هذا ويرد على كلام الشارح كما اشار اليه في شرح المقاصد ان حاصل هذا يرجع الى  
ادعاء الاجماع على عدم اشتراط العصمة اذ لا معنى للاجماع على عدم وجوب عصمة  
الشخص وذا عند الخصم ممنوع ولعل العلوة المذكورة اشارة اليه فافهم وبعض  
الشارحين قرر كلامه بان اجماع الصحابة على امامة ابي بكر رضي الله عنه يقتضي  
انه لو كانت العصمة شرطا فيها لكان الاجماع المذكور اجماعا على وجوب عصمته مع انه  
خلاف الواقع لاجماعهم على امامة غيره واجب العصمة انتهى وتوسل بذلك الى رد  
كلامه وانت خبير بان الاجماع الثاني دعوى بلا دليل والامر فيه ما قاله الشارح  
فاحفظ هذا المقام فانهم غفلوا ههنا عن توجيه المرام (قوله ان قلت حقيقة العصمة  
اه) يعني ان حقيقة العصمة كما ذكره الشارح عدم خلق الله الذنب وعدم العدم  
الذي يستفاد من قوله وغير المعصوم وجود فيفيد وجود الذنب في غير المعصوم  
فيكون مذهباً فكيف لا يكون ظالماً اذ لا شبهة في كونه ظالماً لنفسه حينئذ  
فقد عرفت ان مداره هذا الايراد انما هو على كون غير المعصوم مذهباً بالتقرير الذي  
قرره فاذا كان مذهباً فيكون ظالماً قطعاً سواء قلنا ان الظلم اخص من المعصية  
كما يشير اليه او مساوياً لها اذ لا اثر لكون الظلم اخص من المعصية في دفع هذا  
الاعتراض حينئذ غاية انه لا يكون ظالماً بالظلم المطلق بل ظالماً لنفسه على انه  
لا وجود للمطلق الا في ضمن المقيدم مع ان الكلام الا في انما هو لكون الظلم في الآية  
مطلقاً لان الظالم لنفسه لا يكون ظالماً هذا ما قاله المحشى المحقق من ان هذا  
الاعتراض غير وارد لان الظلم على ما قرره المجيب اخص من المعصية لان المعصية  
مسقطه للعدالة مع عدم التوبة والاصلاح فلا يلزم من كونه غير معصوم الا كونه  
عاصياً مذهباً اللهم الا ان يرجع هذا الاعتراض الى منع كون الظلم اخص من المعصية  
على ما اشتهر من ان الظلم وضع الشيء في غير محله انتهى في غاية السقوط والحق انه كونه  
عاصياً مذهباً يكفي في كونه ظالماً وان لم يكن ظالماً على الاطلاق على ما وقع ذلك  
من المجيب ترويحاً للجواب على ما سبقه على ان جعل الاعتراض منعاً لما في الجواب  
من قبيل الهذيان كما لا يخفى على اولى النهي (قوله قلت معنى قوله حقيقة العصمة  
كذا ان ما لها وغايتها ذلك) بقريته ان عدم خلق الله الذنب في العبد الذي جعله معنى  
للعصمة من آثارها اذ لا شك ان العصمة وامثالها من الملكات النفسانية ولا يظهر



وجودها في العبد الا بانارها فيليق ان تعد تلك الاثار حقائق لكونها باعثة على وجودها فيه وهذا هو السبب في جعل تلك الغاية حقيقة العصمة وان لم يتقنوا له على ان الحقيقة ما به الشيء هو باعتبار تحققه كما سبق وتحقق العصمة في العبد انما هو باعتبار غايتها وما لها فلذا اطلق حقيقة العصمة عليها واما تعريفها وما هيتهما بالنظر الى نفسها فهي ملكة اجتناب العصاة مع ان تمكن منها وقد يعبر عن تلك الملكة باللفظ لحصولها بمحض لطف الله تعالى والى هذا اشار الشارح بقوله وهذا معنى قولهم هي لطف من الله تعالى ولشدة الاتصال بين تلك الملكة وبين غايتها اذ لا شك ان تلك الملكة مستلزمة لغايتها جعل احدهما معنى للآخر والا لفرق بينهما ظاهر ولك ان تحمل قوله وهذا معنى قوله اه على بيان الغاية ايضا لكن بأباه قوله يحمله على فعل الخير اه اذا عرفت هذا فاعلم ان العصمة في قوله وغير المعصوم لا يكون ظالما محمولة على معنى الملكة لا على الغاية ولا يخفى ان من ليس له تلك الملكة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما لانك قد عرفت ان الملكة ملزمة للغاية ولا يلزم من انتفاء الملزوم انتفاء اللازم فيجوز ان لا يخلق الله فيه الذنب ايضا بدون تلك الملكة فلا يلزم من انتفاءها ان يكون عاصيا فضلا عن ان يكون ظالما فان الظلم في الآية الكريمة مطلق ومطلق الظلم اخص من المعصية لانه متعدى على الغير والمعصية تكون بالتعدى على نفسه وعلى غيره فاذا لم يلزم من انتفاء الملكة وجود الاعم اعني المعصية لا يلزم وجود الاخص اعني مطلق الظلم الذي هو في الآية الكريمة بطريق الاولى واما اذا كان الظلم مساويا للمعصية على ما هو المشهور من ان الظلم وضع الشيء في غير ما وضع له فكذا ايضا لانه اذا كان احدا المتساويين غير لازم وجوده يكون وجود الاخر غير لازم ايضا ولكون الظلم في الآية المستدل بها مطلقا خصه بالذكر بقوله ثم ان الظلم اه لا فائدة الاولى التي اشيرنا اليها وليس هذا جوابا ثانيا عن الاعتراض كما توهم اذ لا معنى له حينئذ قطعاً على انه خلاف صريح شرح المقاصد ايضا والحق انه خطأ وانما حمل المحشى الفاضل العصمة في قوله وغير المعصوم اه على ملكة الاجتناب في دفع الاعتراض ليفيد المبالغة ايضا لانه اذا لم يلزم ان يكون من ليس له تلك الملكة ظالما حينئذ كما حققناه يلزم بطريق الاولى ان لا يكون من لم يخلق الله تعالى فيه الذنب قطعاً عاصيا لكن الشارح اشار اولاً الى غايتها باعتبار ان ليس للعصمة وجود الا بها ثم اشار ثانياً الى حقيقة العصمة وتعريفها بقوله وهذا معنى قولهم تنبيهاً على ان المراد من العصمة في قوله وغير المعصوم اه هو العصمة بمعنى الملكة كما حققه المحشى كما يدل عليه كلامه في شرح المقاصد حيث قال ان غير المعصوم اي من ليس له ملكة العصمة لا يلزم ان يكون عاصيا بالفعل فضلا عن ان يكون ظالما فان المعصية اعم من الظلم وليس كل عاص ظالما على الاطلاق انتهى وهو صريح فيما حققه المحشى ههنا وفيما

حققناه ايضا في قوله ثم ان الظلم غايته ان المحشى اشار الى صورة الاولوية صريحا والى صورة المساواة ضمنا بايراد كلمة ثم كما قررناه وبالجمله فالشارح حمل العصمة على معنى الملكة في شرح المقاصد وقد اخذه المحشى ههنا وبني دفع الاعتراض عليه وهو التحقيق ايضا واشار ههنا الى كلامه فيها وقدم معنى الغاية لظهورها وهو الذي كان سببا للاعتراض المذكور واخر معنى الملكة وهو الذي دفع به المحشى الايراد المزبور فقد ظهر انه لا منافاة بين كلامي الشارح في كتابه كما زعموه ولانه ترك في هذا الكتاب ما هو المدار لدفع هذا الاعتراض كما زعمه المولى المدقق ولانه تسامح في شرح المقاصد حيث اخذ المعنى الغير الموافق لاصول اهل السنة كما زعمه بعض الافاضل ولان المحشى اتى في هذا القول بحجب الجواب من السؤال والجواب على ما زعمه بعض من لم يعصم لسانه بالاداب ولعمري انهم اتفقوا ههنا على تشنيع الفاضل المحشى وما تخيلوا حقيقة كلامه وتقرير مراده فانظر الى ما حققناه ههنا من غير فتور وارجع البصر هل ترى من فطور (قوله وقد يجاب) اي قد يجاب عن الاستدلال المذكور من طرف المخالف بقوله تعالى لا ينال عهدى الظالمين بانه انما يتم لو كان المراد بالعهد عهد الامانة على ما اراده الخصم على ما هو المتبادر من ظاهر الآية لكنه ممنوع لم لا يجوز ان يكون المراد منه عهد النبوة على ما هو رأي اكثر المفسرين حيث ذهبوا الى ان المراد بالامامة في قوله تعالى اني جاعلك للناس اماما الامامة بالنبوة والرسالة لا الامامة بالرياسة الكاملة وهو الظاهر من سوق الآية فالظاهر المناسب له ان يكون المراد بالعهد عهد النبوة فلا يلتفت الى ما قاله بعض الافاضل من ان هذا خلاف الظاهر على ان هذا كاف في سنده المنع قطعاً (قال الشارح العلامة بهذا يظهر فساد قول من قال انها خاصية في نفس الشخص او بدنه يمتنع بسببها صدور الذنب اه) انما كان هذا فاسدا لانها اذا كانت كما ذكره تكون لازمة لما هيته او وجوده وعلى كذا التقديرين يمتنع انفسكا كها وان جاز تصور الانفكاك حينئذ كما ذكره بتمثله في لازم الماهية ولازم الوجود وهذا خروج عن اصول الشرع على انه كيف يصح تكليفه بترك الذنب حينئذ مع ان الكل مكاف بذلك قطعاً فلا وجه لما قيل من ان القائل اراد الامتناع العادي مع التمكن من الذنب فلا فساد فيه انتهى اذ لا يرضى به كلام القائل قطعاً كما حررناه (قوله وقد يجاب عن الاعتراض المذكور) بانه انما يرد لو كان معنى قوله جعل الامامة شوري جعل امر الامامة ذات مشورية بين ستة وليس كذلك بل معناه انه جعل تعيين امر الامامة ذات مشورية بين ستة فيتمشاورون وينصبون واحدا منهم ولا تتجاوزهم الامامة ولا النصب ولا التعيين ولا يعين بتعيين غيرهم وقد قال في التبيين انه فوض اليهم لينظروا في نصبوا الامامة اصلحهم لذلك قيل كلام الكشف حيث قال في تفسير شوري لا يتقردون بأمر



يجمعون عليه يدل على انه جعل امر الخلافة مشتركينهم ولذا مال اليه السعد  
انتهى اقول لا يخفى على من تتبع كتب الاحاديث والسير ان عمر رضي الله عنه  
لم يجعل الامامة مشتركة بين ستة بمنزلة الامام الواحد بل جعلهم في امر الاستخلاف  
بمنزلة امام واحد بحيث يستخلفون واحدا منهم على ما في صريح صحيح البخاري فكانه  
احتراس منه عن تعيين الاستخلاف اقتداء برسول الله صلى الله عليه وسلم لا كما في بكر  
حيث عينه هو للاستخلاف على ما هو صريح المنقول عن ابنه عبد الله بن عمر  
كما في صحيح مسلم وغيره ولا يلزم من ذلك جعلهم بمنزلة امام واحد في امر الامة ثم ان  
هؤلاء الستة ما شرعوا في امر من امور الامة الا فوضوا امرهم الى واحد منهم  
وهو عبد الرحمن بن عوف فعين عثمان رضي الله عنه فكيف يصح ان يقال جعل امر  
الامامة والرياسة مطلقا بين ستة وكلام الكشاف في تفسيره لا يدل على ذلك للفرق بين  
المقامين على ان لفظ شوري ههنا ليس من كلام عمر رضي الله عنه ولا من كلام  
من يعتد به من الرواة بل من تعبيراتهم في هذا المقام مع ان جواب الشارح لا يلزم  
ما بسطه اولاً من المسئلة اذ الكلام ههنا في جواز امامة المفضل مع وجود الفاضل  
هنا والذي اورد من الجواب انما هو لتأييده فلو كان الكل بمنزلة امام واحد  
كما حققه لا يكون هناك دليل على امامة المفضل مع وجود الفاضل فالحق ان عمر رضي  
الله عنه جواز امامة كل منهم واحال الاستخلاف عليهم فلو عينوا واحدا منهم غير  
افضل منهم لجاز على اشارته هذا ويدل على ما قررناه قوله ولهذا جعل عمر رضي  
الله عنه وهذا القدر كاف في الدلالة على المدعى ولم يجعل الكل بمنزلة امام واحد  
في امر الامة كما تقتضيه مقابله بقوله غير الجائز نصب امامين اهـ ولعل هذا ميل منه  
الى ما هو المنقول عن الاشعري انه لا يجوز امامة المفضل عند وجود الفاضل على  
ما قرر في محله فالحق ما ذهب اليه المتريدي كما اشار اليه اولاً فتدبر والله الموفق  
(قوله فان النبيل بمعنى الوصول اهـ) يعني ان النبيل في الآية الكريمة بمعنى الوصول  
وهو وان كان يتأني الابداء لكنه زمان في البقاء فانه وصل شيء بشيء فانه وان كان  
حدوث ذلك الوصول آتيا لكنه باق ما لم يفارق احدهما الاخر فيكون مفهوم  
الآية لا يصل عهدي الظالمين ابتداء ببقاء وتلخيصه ان الوصول المنفي عام للابتداء  
والبقاء فتدل على انعزال الظالم والفاسق عن الامامة قطعاً (قوله لانا نقول اهـ)  
حاصله انه اما ان يراد به المعنى المصدري وهو امر آت لا بقاء له واما ان يراد به المعنى  
الحاصل بالمصدر اعني الكون واصلاً وهذا وان كان له بقاء زمانا لكن مدلول الفعل  
حقيقة هو الاول اعني المعنى المصدري بناء على ان صيغ الافعال موضوعة للحدوث  
لا للبقاء فيكون مفهوم الآية لا يحدث وصول العهد للظالمين فلا تدل الآية على نفي بقاء  
العهد فلا تدل على الانعزال هذا وفيه بحث اما اولاً فلان المعنى المصدري وان كان

ملزوما للمعنى الحاصل بالمصدر لازماً ولم يكن انتفاء الملزوم مستلزماً لانتفاء اللازم  
لكن الظاهر ان يكون بينهما تلازم اذ لا يوجد احدهما بدون الاخر فلو سلم ان المنفي  
في الآية هو حدوث الوصول لكان الظاهر ان نفيه يستلزم نفي الحاصل بالمصدر اللازم  
واما ثانياً فلانه قرر في محله ان المعنى المصدري غير موجود في الخارج والموجود ههنا  
انما هو الحاصل بالمصدر فلا معنى لقصر النفي الى ما لم يوجد في الخارج مع قطع النظر  
عن نفي ما هو موجود فيه على انه من قبيل القيد الواقع في الكلام المنفي فالظاهر  
تعلق النفي به وان كان تعلقه بالمعنى المصدري امر الازم ههنا والحق ان سوق  
الآية انما هو ليبين ان الظالم لا ينصب في اول الامر اما ما لكنه يستفاد من  
اشارته اذ فسق وظلم بعد كونه اماما ما يكون معزولاً عند الله تعالى اذ النيابة انقطعت  
حينئذ والعله لعدم جواز نصبه ابتداءً بوجوده ههنا ايضا ويستفاد ذلك من اضافة  
العهد الى الله تعالى ايضا لكن لما كان في عزله بعد النصب اثاره القتنة وقتال القتنة  
اخذ واسوق الآية وترى كواشارته لما في ذلك من الجدال العظيم والعذاب الاليم  
فلم يأخذوا دلالة الآية على الانعزال على ان الدلالة بالاشارة ساقطة في جنب الدلالة  
بالعبارة ويؤيد ما قررنا ما قاله في شرح المقاصد ههنا والا كثرون على ان الفاسق  
لا يعزل وهو المختار من مذهب الشافعي وابي حنيفة وعن محمد وريتان ويستحق  
العزل بالاتفاق انتهى قوله ويستحق اهـ صريح فيما قررناه وهو المستفاد من تقريره  
ههنا ايضا واعل قوله فليست امل اشارة الى ما حققناه واما ما قيل من ان مبنى ما ذكره ههنا  
مبنى على الغفلة عن ان مجرد الفسق ليس ظلماً بل هو الفسق مع عدم الاصلاح بالتوبة  
والكلام ههنا انما هو في انعزال الفاسق لا في انعزال الظالم فلا يتم الاستدلال  
ولا الجواب المبني على ذلك فامر عجيب منه مبنى على ما زعمه سابقاً في رد قول المحشي  
فان قلت حقيقة العصمة اهـ من ان غير المعصوم اذا صلح ذنبه بالتوبة لا يبقى ظلماً  
وزعم ان ابراهه المذكور من اعجب الجائبات ولم يفهم ان الكلام في عموم قوله وغير  
المعصوم وهو شامل لكثير من الصور من اجلتها عدم التوبة عن الذنوب الصغار  
والكبار فلا كلام في ورود هذا الاعتراض المذكور عند الكبار والصغار وقد حققناه  
بما ينحلو عن الضلال والبوار ثم زعم ههنا بناء على ذلك ان الفاسق بسبب التوبة  
لا يبقى له الا مجرد اسم الفسق وليس الظالم كذلك فليس في الآية دلالة على الانعزال  
قطعاً وانت خبير بفساده قطعاً اذ الفسق هو الخروج عن الطاعة وهو مرادف للظلم  
فكما لا يبقى بعد التوبة والاصلاح اسم الظلم كذلك لا يبقى اسم الفسق قطعاً وقد قال  
الله تعالى بتس الاسم الفسوق بعد الايمان مع ان المراد بالفاسق في قولهم ولا يعزل  
الامام الفاسق الفاسق الغير الثائب هذا وامثاله مما لا يخفى على من له عصمة من  
التعسف وان خفي على من بلغ غاية التبجح والتكلف (قوله برد عليه اهـ) اي برد



عليه انه ان اريد بالعصمة في قوله ولان العصمة ليست بشرط اه العصمة بمعنى ملكة  
 الاجتناب كما هو الظاهر فسلم عدم اشتراطه ابتداء لكن التقريب غير تام اذا المطلوب  
 عدم اشتراط عدم الفسق في الامامة ولا يلزم ذلك المدعى من عدم اشتراط العصمة  
 بمعنى ملكة الاجتناب لجواز ان يوجد حينئذ بل بشرط العصمة بمعنى عدم الفسق  
 في الامامة اذ قد عرفت انه لا يلزم من انتفاء الملكة انتفاء آثارها وان اريد به عدم  
 الفسق فعديم اشتراطه ابتداء ممنوع وقد قالوا بشرط العدالة فيها لان الفاسق لا يصلح  
 لنفسه ولا غيره لا يقال يحتمل ان يراد بالعصمة معنى الغاية اعني عدم خلق الله تعالى  
 الذنب كما سبق فيتم التقريب حينئذ اذ يلزم من انتفاء اشتراطه وجود الذنب كما اشار  
 اليه المحشي فيلزم ان لا يعزل الامام بالذنب لانا نقول فرقي بين الذنب والفسق  
 لشمول الاول الصغائر والكبائر دون الثاني فلا تقرب ايضا وان اريد به حينئذ  
 الكبائر يكون مساويا للفسق فيكون عين ما ذكره في الشق الثاني فمحذوره ومحذوره  
 فاقبل مبنى هذا الترتيد على صرف تعريف العصمة عن ظاهره وحله على ملكة  
 الاجتناب مع ان الداعي اليه ضعيف لان غير المعصوم اذا صلح ذنبه بالتوبة لا يبقى  
 ظالم فلا يرد السؤال حتى يحتاج الى التحرير السابق ويحمل هذا الايراد عليه ليس بشئ  
 ومبناه هو الاصرار على الوهم السابق اما اولافلان الكلام هنالك في انتفاء عدم خلق  
 الله الذنب في الحال وذلك لا يكون الا بوجود الذنب في الحال فلا يرد من التحرير السابق  
 حتى يدفع ذلك واماننا فلا نه اذا صلح ذنبه بالتوبة وكان عادلا تجاوزا ما منته من غير  
 نكرو من احد فكيف يحمل قول الشارح ههنا على هذا المعنى مع ان الكلام ههنا  
 في عدم انعزال الامام بالفسق في الحال قطعاً واماننا فلا نه ان اراد بذلك كون  
 الذنب اعم على تقدير حمل العصمة على معنى الغاية او مساواة الفسق له على هذا  
 التقدير فقد عرفت انه عين ما ذكره في الشقين والحق ان غرض المحشي تحقيق المقام  
 بقدر الوسع فلو حمل العصمة على معنى الغاية ههنا وفيما سبق اعني قوله وغير المعصوم  
 يحتمل كلام المقامين فلذا حمل العصمة سابقاً على ملكة الاجتناب دفعا للاعتراض  
 الوارد هنالك وتحقيقا للاستدلال المذكور كما عرفت حقيقة الحال في ذلك  
 وقد بني على ذلك حمل في هذا المقام العصمة على ملكة الاجتناب واما كون العصمة  
 بمعنى الغاية فلا يدفع شيئا من الاعتراض لاهنا ولا هنالك كما عرفت ولو ضوح تركه  
 ظاهراً فلا مخلص عن هذا الايراد الا بان يقال المراد بالعصمة ههنا هو معنى الغاية  
 فغاية ما ذكره الشارح عدم العلم باشتراط العصمة بهذا المعنى كما حققه الشارح سابقاً  
 فالذي اتفقنا اشتراطه ههنا هو العلم بعصمته وذلك مما لا ينبغي ان ينزع فيه فاذا لم  
 يشترط هذا ابتداء فاولى ان لا يشترط بقاءه فاذا علم بعد الامامة فسقه وعدم عصمته  
 لا يلزم الانعزال قطعاً اذ لم يترك ههنا شرط من شروط الامامة فلا كلام في التقريب

حينئذ فاذا عرفت هذا فلو حمل العصمة على ملكة الاجتناب وقرر الدليل بهذا  
 التقرير رآتم التقريب ايضا كما هو مذاق المحشي وان كان الاول موافقاً لما قرره الشارح  
 سابقاً والكلام في توجيه كلامه هذا ثم ان قولهم تشترط العدالة في الامامة اه يتأني  
 اتفاق علماء الفريقين من الحنفية والشافعية على ان الامام لا يعزل بالفسق  
 لما فيه من الضرر واثارة الفتنة فرادهم انه لا يصلح لامر الدين عند الله اوفي نفس  
 الامر وان لم يلزم عزله بعد نصبه لما فيه من الضرر فقد ظهر ان هذا القول انما يضر  
 قول الشارح ابتداء لا مجموع قوله ابتداء وبقاء والدليل هو المجموع مع انك قد عرفت  
 اندفاعه ايضا فتدبر فانه دقيق (قال الشارح العلامة لقوله عليه السلام صلوا خلف  
 كل بر وفاجر اه) قال بهض الاكابر الظاهر والله اعلم ان المراد بالفاجر هو الفاجر  
 قبل دخول الصلاة فهو مجاز مرسل بعلاقة الكون فيها معنى كما في قوله وآتوا اليتامى  
 الاية والا فالعبد بعد الدخول في الصلاة لا يبقى فاجر حقيقة لتوبته وانا بنه الى الله  
 تعالى بالدخول في الصلاة فيكون بر ايضاً فلا كلام في جواز الصلاة خلقه حينئذ  
 وغرض النبي عليه السلام نهى امته عن النظر الى سابق لجوره قبل دخول الصلاة  
 لما ان ذلك النظر متقرر بين الناس فالكل حين الدخول بر نعم لاشك في افضلية البر قبل  
 الدخول على الفاجر قبله ولهذا وصف بوصف السابق تعزيراً له وقدم البر عليه تشريفاً له  
 انتهى حاصل كلامه مع بعض الزيادة منا واقول هذا توجيه دقيق نشأ من حسن  
 الظن بامة محمد جميعاً ~~الكنه~~ مخالف لما اجعوا عليه من اطلاق الفاجر على مثله  
 حقيقة حين الدخول في الصلاة بناء على ان اسم الفاعل حقيقة في الماضي وفي الحال  
 بل في المستقبل ايضا كما حققه اهل العربية وربما يشعر اطلاق الفاجر عليه حقيقة  
 جعله مقابلاً للبر كما في الحديث فتدبر وبالله التوفيق (قوله اعلم ان مباحث الامامة  
 اه) غرضه توجيه جعل الامامة من الكلام مع انها من فروع الفقه ايضا وقد اخذه  
 من شرح المقاصد حيث قال فيه لا نزاع في ان مباحث الامامة بعلم القروع اليق  
 لزجوعها الى ان القيام بالامامة ونصب الامام بالصفات المخصوصة من فروع  
 الكفايات وهي امور كلية يتعلق بها مصالح دينية او دنيوية لا ينظم الامر  
 الا بحصولها فية قصد الشارع تحصيلها في الجملة من غير ان يقصد حصولها من كل  
 احد ولا خفاء في ان ذلك من الاحكام العملية دون الاعتقادية لكن لما شاع بين الناس  
 في باب الامامة اعتقادات فاسدة واختلافات فاسدة بل باردة سيما من فرق الروافض  
 اى بالنسبة الى الخلفاء الثلاثة والخوارج اى بالنسبة الى علي ومالت كل فئة الى  
 تعصبات تكاد تقضي الى رفض كثير من قواعد الاسلام ونقض عقائد المسلمين  
 والقدح في الخلفاء الراشدين مع القطع بانه ليس للبحث عن احوالهم واستحقاقهم  
 وافضليتهم كثير يتعلق بافعال المكافين الحق المتكلمون هذا الباب بابو ابواب الكلام وربما



ادرجوه في تعريفه حيث قالوا هو العلم الباحث عن احوال الصانع والنبوة  
والامامة والمعاد وما يتصل بذلك على قانون الاسلام انتهى لكن لا يخفى اجمال هذا  
الكلام وان قلده في هذا المقام والتفصيل الحقيقي ما اشار اليه في شرح  
النونية حيث قال قد يذكر في مباحث الامامة قضايا لا بد من التعرض لها وبيان انها  
من اى علم من العلوم الحق ناصب للامام ام الخلق ونصبه واجب او جائز وطريق  
وجوبه السمع او العقل او كلاهما جميعا وبعبارة اخرى وجوبه بالسمع او بالعقل او بهما  
جميعا والامام لا بد ان يكون مكلفا مسلما عدلا حرا ذا كراهية عاذا رأى سمعيا بصيرا  
متكاملا وغير ذلك على ما فصلوه وانه بعد الرسول صلى الله عليه وسلم ابو بكر بن ابي قحافة  
ثم عمر بن الخطاب ثم عثمان بن عفان ثم علي بن ابي طالب رضى الله عنهم اجمعين فنقول  
لاشك ان القضية الاولى من مباحث الذات من علم الكلام واما القضية الثانية اعني  
قوله ونصبه واجب او جائز فالظاهر انها ايضا من مباحث الصفات الفعلية من  
الكلام على اصل الامامية واما على مذهب الجهور فهي من مباحث الفروع لانهم  
اخذوا الجواز والوجوب بالنظر الى الخلق واما الامامية فاخذوها بالنظر الى الله  
تعالى فافهم واما الثالثة اعني قوله وطريق وجوبه بالسمع اه فهي من الاحكام  
الاعتقادية وان ذكرت في الفروع فعلى سبيل البداية وكذا ما هو بمعناها واما الرابعة  
اعني قوله والامام لا بد ان يكون وما ذكرته معها فالظاهر انها من الاحكام  
العملية التي يقصد بها نفس العمل ان لم يشترط فيها كون موضوعها العمل  
والا فيجب ان تعد من المباحث الكلامية واما الخامسة اعني قوله وانه بعد الرسول  
ابو بكر رضى الله عنه وما عطف عليه فن مباحث الكلام قطعنا انتهى مشروحا مشا  
كما لا يخفى على الناظر فهذه اناية الكلام في تحرير هذا المرام فاحفظها عاريا عن  
الملام (قال الشارح) كقوله عليه السلام لا تسبوا اصحابي الحديث (الظاهر  
ان الخطاب المذكور بالنظر الى الموجودين وقت الخطاب الذين شاهد عليه السلام  
منهم السب للآخر منهم او كشف له عليه السلام انه يسبه بعد وفاته وبالنظر الى من  
لم يكن من الاصحاب من الاتباع ومن بعدهم فيكون من قبيل التغليب كما في قوله  
تعالى اقيموا الصلاة واتوا الزكاة والافتخار بالخطاب بالنظر الى ما عدا الاصحاب ممن  
لم يكن موجودا وقت الخطاب مما لا وجه له جدا ثم انه على التقدير الثاني يكون  
الخطاب في قوله عليه السلام فلوان احكم اه بالنظر الى الاتباع ومن بعدهم وذلك  
واضح واما بالنظر الى الاول فالخطاب يكون بالنظر الى الذي لم يعرف قدر  
الآخر من افاضل الصحابة من المهاجرين والانصار وذلك ثابت ايضا بقوله تعالى  
لا يستوى منكم من اتقى من قبل الفتح وقائل اولئك اعظم درجة من الذين اتفقوا  
الاية وكذا الحال في الحديثين الآخرين اعني قوله عليه السلام اكرموا اصحابي اه

وقوله

وقوله عليه السلام الله الله في اصحابي الحديث وقوله عليه السلام في هذا الحديث  
لا تتخذوهم غرضا اي هذا ترمونه بالمنكرات والقوا حش يؤيد ما قررناه والخاص  
ان علة النهي عن الطعن هو الصحة مطلقا ولذا قيل الصحة قدمت من حاربت عليا  
رضي الله عنه وعنهم اجمعين ثم المدي في الحديث عبارة عن مكيال مخصوص وهو ربع  
الصاع والنصيف مكيال دون المدي فيكون الضمير واجعا الى احدهم ويجوز بمعنى  
النصف كالجنس بمعنى الجنس فيكون الضمير للمد والمعنى لا يبلغ اجر اتفاق احكم  
مثل احد ذهبا اجر اتفاق احدهم مد من الطعام ولا نصيفه يعني ان ما نالوه من الاجر  
اكثر مما نلتهم بهذا القدر من الاجر وذلك لصدق نيتم وخلوص طوبتهم مع ما بهم  
من الاحتياج فوق ما يعتادون من الانزعاج فوق ما يراد فلو كان الخطاب في قوله فلوان  
احكم اه عاما للاصحاب وغيره كما اشترنا اليه يكون في الحديث اشارة الى ان افضلية  
بعضهم من بعض انما هو بالصدقة وبذل الجهود كما صرح به بعض الائمة (قوله اي  
احبهم بمعنى اه) اشار الى ان الجار متعلق بما بعده من الفعل وان الحب بمعنى  
المحبة وان محبتي لا تكون تامة وكاملة الا بحبهم فكلمة الباء صلة واداة للفعل مكملة  
اياء وهو احد معاني الباء على ما في شرح المصباح كذا قيل ويظهر منه ان تكون  
محبة النبي مكملة لحبهم مع ان الامر بالعكس فالظاهر ان يقال كلمة الباء صلة للفعل  
بمعنى السكال هذا والذي في المعنى وغيره ان الباء معان منها التبعية وقد مثلوا بقوله  
نالي وامسحوا برؤسكم فلو بني هذا المعنى عليه لا يمكن ذلك فيفيد ان حبهم جزؤ  
من حب النبي عليه السلام وان حبه عليه السلام لا يتم الا بحبهم وهذا مما لا يخفى  
على احد ولا يابى عنه قوله اذا المحبة المتعنة بهم عين المحبة اه لان ذلك اما محمول  
على المبالغة او على الغيرية الاصطلاحية بناء على ان الجزء لا يكون مغايرا للكل  
هذا وليس مقصوده من هذا القول جعل الباء السببية او اللصاق اذ حيث ينفوت  
المعنى الذي اشار اليه بقوله اذا المحبة اه اذ لا بد من التغاير لغة واصطلاحا في السببية  
والاصاق بل هذا وجه آخر اشار اليه في معنى الحديث قال الطيبي وغيره في بيان  
اي بسبب حبه اي اي احبهم اي انما احبهم لانه يحبني وبسبب بغضه اي اي ابغضهم  
اي انما ابغضهم لانه يبغضني العباد بالله من ذلك وعلى هذين المعنيين يحمل قوله عليه  
السلام ومن آذاهم فقد آذاني يعني آذاهم جزؤ من آذاي على ما حررناه انما من ان آذاهم  
بكمال آذاي على ما حررناه ايضا فافهم او ان آذاهم سبب لآذاي والظاهر ههنا هو  
هذا المعنى لظهور السببية بين الشرط والجزاء وعلى الوجهين يكون هذا ما ل قوله  
فببغضني ابغضهم لكن الفرق ظاهر بين من كل وجه فلا وجه لجل الثاني  
على التقين في العبارة وبعده لا يخفى على ذوي القطانة والحب ان حمله على تغيير  
الاسلوب للتقين بالنظر الى قوله فيجب احبهم فزاد نعمة اخرى لانه اذا صح التقين

له

١٦



المذكور لا يكون ذلك الا بالنظر الى ما ذكرناه ولا وجه فيه لقلب الامور ثم انه على كل التوجيهين المذكورين الحب والبغض في قوله عليه السلام فنجي ويغضي مصدران مضافان الى المقعول به وهو ظاهر (قال الشارح العلامة فلما انه عليه السلام اه) وقال المحشي هذا التمايز في خصوصيات الاشخاص اقول النكل منظور فيه لان لعن النبي عليه السلام لو كان مبنيا على ما كشف له اي للنبي عليه السلام من احوال ذلك الرجل مثلا كما اشار اليه الشارح وكان هذا في حق الاشخاص المعينة كما اشار اليه المحشي لم يكن لاعتذار النبي عليه السلام عن لعنه اوسبه للاشخاص المعينة من امته وجه وقد اعتذر عليه السلام عنه كما في صحيح مسلم وغيره حيث قال عليه السلام في رواية ابى هريرة رضي الله عنه اللهم انما محمد بشر يغضب كما يغضب البشر واني قد اتخذت عندك عهدا لن تخلفنيه فايما مؤمن آذيت به اوسبته اولعنته او جلدته فاجعلها له كفارة وقربة تقربه بها اليك يوم القيمة وفي رواية فايما احد دعوت عليه وفي رواية ليس لها باهل وفي رواية فايما رجل من المسلمين سببته اولعنته او جلدته فاجعلها له زكاة وصلاة ورجة فكيف يصح ان يقال انه كشف له عليه السلام من احوال الاشخاص المعينة فالظاهر ان اللعن والسب المذكورين جهادي على ما هو صريح بعض الرواية فلذا اعتذر عليه السلام عنه كما حقه وابه وقد دخل مثل ذلك من الدعوات المشعرة بالسب واللعن على ما جرت به عادة العرب من اللطائف كقوله عليه السلام تربت يمينك ولا اشبع الله بطنك وعقرى حاتي وغير ذلك من لطائفه لا يحاسبه ودعواته كيف لا وقد ورد في صفة النبي عليه السلام انه لم يكن سبابا ولا خافا ولا لعانا وكان يقول لاحدنا عند المعينة ماله ترتب يمينه على ما رواه انس رضي الله عنه فالحديث محمول على هذا الوجه لكرمه عليه السلام لما شفق من موافقة امشالها اجابة عاهدربه واعتذر عنها ودعاه به بجعلها زكاة وقربة ورجة وللحديث المذكور وجه اخر فصله القاضي عياض في كتاب الشفاء بالجملة فحمل اللعنة الواقعة من النبي عليه السلام في حق الاشخاص المؤمنين على صورة كشف حالهم له عليه السلام مما لا ينبغي ان يقال بذلك والله الموفق لا قصي المسالك (قوله واما في الطوائف) المذكورة بالا وصاف كاكل الربا كما في قوله عليه السلام لعن الله آكل الربا وموكله الحديث وشارب الخمر كقوله عليه السلام شارب الخمر ملعون والفروج على السروج كقوله عليه السلام لعن الله الفروج على السروج والمراد النساء الراسية على السروج من ذكر الخمر واردة النكل وغير ذلك مثل قوله عليه السلام لعن الله الواشمة والمستوشمة والواصلة والمستوصلة فلا يمتنع اللعن فيها في حق الاشخاص اذ لم يكن ذلك في حقهم بل ترتب اللعن على الاوصاف المذكورة يدل على انها المناط اي الغلة لذلك اللعن

ومحصوله

ومحصوله انها نهى عن تلك الاوصاف اذ ترتب اللعن عليها يدل على انها الغلة للحكم على ما قاله ائمة الاصول من ان ترتب الحكم على المشتق يفيد عليه المأخذ فاللعن وارد على تلك الاوصاف فتفقد النهى عنها وتبين قبحها واجبا بها بعد فاعلمها عن رجة الله (قال الشارح العلامة والحق ان رضى يزيد اه) اقول الذي ذهب اليه الشارح العلامة نقل ايضا عن الامام احمد بن حنبل رحمه الله من اكار السلف فعن القاضي ابى يعلى انه روى في كتابه المعتمد في الاصول باسناده الى صالح بن احمد بن حنبل قال قلت لابي ان قوما ينسبوننا الى بولي يزيد فقال يا بني وهل يتولى يزيد احد يؤمن بالله ولم لا يلعن من لعنه الله في كتابه فقلت واين لعن الله في كتابه يزيد فقال في قوله تعالى فهل عسيتم ان توليتم ان تفسدوا في الارض وتقطعوا ارحامكم اولئك الذين لعنهم الله فاصمهم واعمى ابصارهم فهل فساد يكون اعظم من القتل وناهيك بالامام احمد وروعا وعلماء قضيان بانه لم يقل ذلك الا لقضايا وقعت منه صريحة في ذلك ثبتت عنده ولم تثبت عند غيره كالغزالي رحمه الله فانه اطال في رد كثير مما نسب اليه كقتل الحسين رضي الله عنه فقال لم يثبت من طريق صحيح انه قتله ولا امر بقتله ثم بالغ في تحريم سبه ولعنه وقد اخذوا اكثر علماء الكلام حيث اخذوه في كتبهم واوصوا بالسكوت عن لعنه وسبه اذ هو ليس اشنع من ابليس ولا يلزم من السكوت عن لعنه شيء فضلا عنه ثم لو سلم انه صدر عنه ما صدر فعله تاب بعد ذلك فكيف يجوز اللعن عليه كذا اشاروا باسره من تأسي بالغزالي وغيره فقول وبالله التوفيق يزيد لعنه الله اشنع من ابليس حيث اهان اهل النبوة اهانته حيرت الابالسة كما لا يخفى على ذوى الكياسة واما احتمال انه تاب بعد هذا فاحتمال لم يقل به احد والموجود خلاف ذلك فانه لعنه الله ارسل بعد تلك القصة الكريهة عسا كر كثيرة على اهل المدينة وقتل منهم قدر سبع مائة والاف من الوجوه فضلا عما عداهم وجعل المسجد النبوي اصطبلا لدوابهم وفعل العساكر باهل المدينة ما فعلوا واصبر على ذلك حتى مات ميتة سوء لعنه الله عليه والحق ان ما نقل عن علماء المذهب من عدم تجويز اللعن على يزيد مع علمهم بانه يستحق ما يروى على ذلك ويريد ليس الاتحامي الناس عن الارتقاء الى الاعلى قالوا على كما هو شأن الرافض على ما يروى في ادعيتهم ويجرى في انديتهم فراءوا التحامي العوام بالكلية في الاعتقاد بحيث لا تزل الاقدام عن السوء ولا تقبل الافهام والافن يخفى عليه الجواز والاستحقاق وكيف لا يقع عليهم ما الاتفاق اذ قد جرى من يزيد واعوانه بل من اضرايه من التابعين ومن بعدهم ما جرى من الظلم على اهل بيت النبي عليه السلام وبلغ ذلك من الظهور بحيث لا يحجب للاخفاء ومن الشناعة بحيث لا اشتباه على الاراء ما يكاد يشهد به الجهاد والجماء وتبكي له الارض والسماء وتهدم به الجبال وتنشق الصخور ويبي سوء عمله على كراشهم وروى الله وروى الله



على من باشر ارضي اوسعي ولعذاب الآخرة أشد وأبقى فزارعه بعض الافاضل  
من ان ما ذكره الشارح مخالف لما قاله الغزالي في الاحياء يشبهه ان يكون من كلام  
الاموات لا من كلام الاحياء والله الهادي (قال الشارح العلامة فكانه نهى عن  
ذلك في بدء الاسلام) الظاهر ان النهى عن ذلك بعد تحريم شرب الخمر والافهام معنى  
النهى عنه بسبب ان الجرار كانت اواني الخمر كما اشار اليه في التعليل فعلى هذا  
لا يخلو قوله في بدء الاسلام عن الركاكة فافهم (قوله الاول ان يذكره في مباحث  
النبوة) لانه متعلق بامر النبوة وهو من مقاصد الفن يكن ان يقال ان غرض  
المخالف في هذه المسئلة دعوى سقوط الامر والنهى عن الولي مثل الاباحية  
والكرامية والظاهر ان السقوط المذكور متعلق بفروع الفقه فلذا اخره ههنا وجعله  
مقدمة لعدم السقوط المذكور واما ما قيل من انه لو سلم ذلك فليس جميع المباحث  
التي اشار اليها بعد الفراغ من مقاصد الفن خارجة عن الفن بالكيفية بل غايتها انها  
ليست من مهماته ومعظم مقاصده كما في المسائل الاتبية فنظور فيه لان هذا الاعتذار  
سبق من الشارح فلعل ايراده بعده مبنى على وجه لان هذه المسئلة ليست كسائر  
المسائل الموردة ههنا بل لاشك انها من مقاصد الفن بخلاف ما عداها نعم ما ذكره  
في آخر الرسالة في قوله والمجتمد يخطئ اه يشبهه ان يكون من الاصول وكذا قوله  
ورسل البشر افضل من رسل الملائكة اه يشبهه ان يكون من الكلام لكن لا يكفي ذلك  
في تأييد ما ذكرنا سبق الاعتذار عنه من الشارح فالوجه في دفع الايراد المذكور  
ما اشترنا اليه ليس الا (قال الشارح العلامة) نعم يقع تردد في ان مرتبة النبوة في حد  
ذاتها افضل ام مرتبة الولاية بالنظر الى ذاتها مع قطع النظر عن انصف بها كما هو  
مقتضى سوق الكلام ههنا وهو المناسب لقوله بعد القطع بان النبي متصف اه  
فيكون اشارة الى تردد بعض الصوفية فيه قال في شرح المقاصد حكى عن بعض  
الكرامية ان الولي قد يبلغ درجة النبي بل اعلى وعن بعض الصوفية ان الولاية  
افضل من النبوة لانها تنبى عن القرب والكرامة كما هو شأن خواص الملك والمقربين  
منه والنبوة تنبى عن الانبياء والتبليغ كما هو حال من ارسله الملك الى الرعايا لتبليغ  
احكامه الا ان الولي لا يبلغ درجة النبي لان النبوة لا تكون بدون الولاية ثم قال  
والكل باطل باجماع المسلمين والاول خاصة بان النبي مع ماله من شرف الولاية معصوم  
عن المعاصي مأمون عن سوء العاقبة بحكم النصوص مشرف بالوحي ومشاهدة الملك  
مبعوث للاصلاح والنظام الى غير ذلك من الكمالات والثاني بان النبوة تنبى  
عن التبليغ من الحق الى الخلق فقيها ملاحظة الجانيين فلا تقصر عن ولاية غير النبي  
لانه لا تكون على غاية الكمال لان علامة كمال الولاية هي النيل الى درجة  
النبوة انتهى ولما كان دعوى الاجماع في بطلان الاول ثابتة دون الثاني اشار اليه

بالتردد

بالتردد ههنا وعلى هذا وقع شرح الناظرين ههنا واما ما قيل في رد الوجه الثاني ايضا  
من ان كون النيل الى درجة النبوة علامة كمال الولاية ممنوع لان النبي انقال تبليغ  
الرسالة وامتلاء نفسه بالوقائع فانه هو من التجرد الى جناب الحق بالمرة والاستغراق  
في بحر التوحيد فجوابه ان جل تلك الاثقال عليه يدل على انه بلغ في التجرد  
والاستغراق مبلغا لا يتصور معه الشقاق ولو ظهر الانقطاع والانشقاق لان من  
اتخذ الله حبيباً وولياً كيف يطرده بعد ذلك عن جنابه فما جعله نبياً الا وقد علم تعالى  
منه ان تلك الاشغال والاثقال لا تمنع منه اصلاً ملاحظة الجلال والجمال في كل  
آن وحال فلو لم تكن ولايته في درجة الكمال لما اختار له تحمل تلك الاثقال بعد قرب  
من حضرة الجلال واما ولاية الولي فلم تكن في هذه الدرجة من الكمال والحاصل  
فلم يحتل تلك الاثقال صوناً له عن الوقوع في الخطر والضلال على ما هو اللائق بشأن  
الكرام المتعال فالحق ان ولاية النبي مع جمعة بينها وبين النبوة افضل من ولاية الولي  
وان الثانية رتبة من رتبات الاول وان امكن التردد ههنا بين ولاية النبي ونبوته  
هذا فهذا هو شرح كلامه بمقتضى السوق على ما يقتضيه ايضا كلامه في شرح  
المقاصد لكن لما كان كون ولاية الولي افضل من النبوة فاسداً كما ذكرنا بل مخالف  
للاجماع كما قاله صرف هذا الكلام عن ظاهره في شرح المقاصد وقال ثانياً بعد  
التقرير المذكور نعم قد يقع التردد في ان نبوة النبي افضل ام ولايته فمن قائل بالاول  
لما في الاول من الوساطة بين الجانيين والقيام بمصالح الخلق في الدارين مع شرف  
مشاهدة الملك ومن قائل بالثاني لما في الولاية من معنى القرب والاختصاص الذي  
هو يكون في النبي في غاية الكمال بخلاف ولاية غير النبي انتهى فقد اشار فيه ايضا  
الى ان ولاية النبي كما هي افضل من نبوته كذلك هي افضل من ولاية الولي عند القائل  
الثاني فيحتمل عنده ان تكون ولاية الولي مساوية لنبوة النبي او ادى منها مع القطع  
بان النبي متصف بالمرتبتين هذا لكن الظاهر في شرح كلامه ههنا ما اشترنا اليه ولا  
وان كان هذا ممكناً ايضا ثم قال وفي كلام بعض العرفاء ان ما قيل الولاية افضل  
من النبوة لا يصح مطلقاً وليس من الادب اطلاق القول به بل لابد من التمييز  
وهو ان ولاية النبي افضل من نبوته لان نبوة التشريع متعلقة بمصلحة الوقت  
والولاية لا تتعلق لها وقت دون وقت بل قام سلطانها الى قيام الساعة بخلاف  
النبوة قائمها محتومة بمحمد صلى الله عليه وسلم من حيث ظاهرها الذي هو الانبياء  
وان كانت دائمة من حيث باطنها الذي هو الولاية اعنى التصرف في الخلق بالحق فان  
الاولياء من امة محمد عليه السلام يتصرفون في الخلق بالحق الى قيام الساعة  
ولذا كانت علامتهم المتابعة اذ ليس الولي الا مظهر تصرف النبي انتهى فقد رجع ولاية  
النبي على نبوته لكن يبقى احتمال ان تكون ولاية الولي مساوية لنبوة النبي كما اشترنا اليه



مع انه محل كلام ثم اقول الشارح نقل هذا الكلام ولم يتعرض له لانتفاء ولا اثباتا  
 لكن ان اراد ذلك العارف بما ذكره ان ولاية الاولياء المجدين مثلا كلها ولاية محمدية  
 قام سلطانها او كما انما يظهر تصرفها فهذا ينبغي عن مشرب الوجودية والسادة  
 اليهودية والشارح لا يرضى به كما هو المصريح في بعض تصانيفه وان اراد ان ولايتهم  
 رتبة من رتبات الولاية المحمدية كما حققناه اولاً فلا يدل ذلك على ان الولاية المحمدية  
 افضل من نبوته بل غاية ان ولايته افضل من ولاية غيره مع ان قيام سلطانها الى قيام  
 الساعة غير ظاهر حينئذ ثم ان سلطان الولاية المحمدية قائم الى قيام الساعة بالتصرف  
 في باطن الخلق بالحق كما ذكره ذلك العارف كذلك سلطان النبوة المحمدية قائم الى يوم  
 القيامة بالتصرف في ظاهرها لانام بالشرائع والاحكام بل سلطانها اظهر واكثر غلبة  
 من سلطان الولاية ولذا ترى الاكابر ينقادون للحكام والامراء ولو كانوا اصاغر  
 لكونهم خلفاء الشريعة في آراء الظواهر فالحق ان نبوة النبي افضل من ولايته  
 تكون النبوة نهاية مراتب الولاية وان مراتب الولاية من قبيل المبادئ للنبوة فاذا  
 حصلت تلك المبادئ وبلغت غايتها يعطى الله تعالى تلك النتيجة العظمى والمرتبة  
 العليا ولذا ترى الاكابر يعترفون بالهجرة عن الوصول الى تلك المرتبة ويجزمون بانها  
 اختصاص الهى وفضل رباني سد ذلك بخاتم النبيين وسيد المرسلين واما كون ولاية  
 النبي افضل من ولاية الولي فنوضح بحيث لا يخفى على كل ذي عقل وعي لان نبوته  
 دلت على بلوغه الى كمال الولاية كما قررناه ثم ان ما حصل لكل ولي من القرب والكمال  
 والمعارف فليس ذلك الا من ارشاد نبيه وهدايته الى تلك الحقائق واللطائف وكيف  
 لا وليس للولي طريق الوصول الى الله تعالى الا طريقه نبيه وسيرته وآداب حبيبه  
 وقد وثقه وقد قال سيد الطائفة الخليل البغدادي وغيره قدس الله اسرارهم علمنا هذا  
 مقيد بالكتاب والسنة وقالوا ايضا الطرق كلها مسدودة الا من اقتفى اثر النبي صلى الله  
 عليه وسلم فهل يمكن اعاقل بعد ذلك ترجيح ولاية الولي على ولاية النبي هذا فتدبر فانه  
 من مزالق الاقدام (قال الشارح العلامة فان اكل الناس في المحبة والايمان هم  
 الانبياء) سيما حبيب الله مع ان التكليف في حقهم اتم واكمل حتى يعاقبون بآدمي زلة  
 بل يترك الافضل واما ما نقل عن بعض الاكابر من انه استعفى الله عن التكليف  
 وسأله الاعتاق عن ظواهر العبادات فاجابه الله الى ذلك بان يسلبه العقل الذي  
 هو مناط التكليف ومع ذلك كان من علو الرتبة على ما كان فقيهه ما فيه لان العارف  
 لا يسأم من العبادة ولا يفتر عن الطاعة ولا يسأل الهبوط من اوج الكمال  
 الى حضيض النقص ومنازل الحيوان بل ربما يحصل له كمال الانجذاب والاستغراق  
 الى جناب الملك الخلاق بحيث يذهل عن هذا العالم ويحل بالتكليف من غير ما ثم  
 في ذلك لكونه في حكم غير المكلف كالسائم وذلك لجزءه عن مراعاة الامرين

وملاحظة

وملاحظة الجانبين فر بما يسأل دوام تلك الحالة وعدم العود الى عالم الشهادة  
 وهذا الدهول هو الجنون الذي ربما يرجع على بعض الاذكياء والمتسمون بذلك  
 هم المسمون بمجانين العقلاء وان كان المقبول عند الاكابر عدم الاختلال اصلا  
 بالظواهر لانهم يسألون الله تعالى حفظ الاوقات عليهم ودوام الاشتغال بالطاعات  
 كما نقل ذلك عن الخليل وغيره فكيف يتصور انهم سألوا الاستغناء من الله تعالى  
 من الخدمة والعبودية التي هي الحكمة والمصلحة من خلق الانس والجن بل الملائكة  
 وقد قال تعالى في حقهم يسبحون الليل والنهار لا يفترون وغير ذلك من النصوص  
 القاطعة ومن هذا الاول ما نقل عن عبد القادر الكيلاني من ان العبد يصل الى درجة  
 يسقط عنه فيها التكليف بان مراده يسقط كلفة التكليف ومشقته من قبيل ذكر المألوم  
 وارادة اللازم وحاصله انه يوافق ذلك العبد بالطاعات الفة لا مشقة له فيها ولا تعب  
 بكل مجاهدته وذلك لا رتبياض النفس وانقيادها له كما هو حال المكملين والاولياء  
 المكاشفين والافكيه يتصور عن مثله قدس سره الخيانة في شريعة نبيه والا هانة  
 الى سيرة جده نعم عد ذلك من شطحاته لكنه معذور وغرضه بذلك انما هو التعريض  
 لمن يدعي السلوك والتوجه الى جنابه تعالى ومع ذلك ثقل عليه تكاليفه واعياه  
 مشاق طاعته فكيف يمكن لهم الوصول الى جنابه والعروج الى مدارج انسه وجماله  
 فمن هذا يظهر فضل الانبياء على الاولياء قطعاً فانهم مع انجذابهم اكل واستغراقهم  
 اعمل لا يتخلون بآدمي طاعة ولا يفتر عن جنابه باقل ساعة ولا يكون قوتهم  
 القدسية بلغت من الكمال بحيث لا يشغلهم شيء من المصالح عن ملاحظة الحلال  
 والجمال ولا يفتر عن الطاعات وذلك لان نبوتهم حفظت ولايتهم وصانها عما شأنها  
 حين الانجذاب والاستغراق فانصفوا بالمرتبين وحازوا نصب السبق في الدارين  
 وذلك الخور ليس الا من نبوتهم والاشتغال بخدمتهم وعبوديتهم وان كان يترآى ان  
 النبوة ظاهراً والولاية الخالية ~~لا~~ لا شك انها حافظة لها ليس الا منها وان كانت  
 النبوة لا تحصل الا بعد كمال الولاية فالحق ان الولاية الخالية عن النبوة لا يتخلو  
 عن المكر والكدر فالنبوة تخلو عنهم مع سائر الكمالات المترتبة على النبوة دون  
 الولاية فقطهرا ولايتهم اي الانبياء افضل من ولاية غيرهم وان نبوتهم افضل من  
 الولاية الموجودة فيهم نسأل الله شفاعتهم جميعاً (قوله او معناه انه دفعه للتوبة اه)  
 والاول اولي درجة من الثاني لكن الوجه الثاني واج من حيث التعبير والتوجيه  
 لان الحديث الشريف عام للانبياء والاولياء وتعبير العصمة في حق الاولياء مخالف  
 لاصطلاح السادة الصوفية حيث فرقوا بين العصمة والحفظ وخصصوا الاول  
 بالانبياء والثاني بالاولياء فلعل الشارح غفل عن مصطلحهم هذا ويمكن ان يكون  
 معنى الحديث كما قيل انه تعالى يغفره بفضل رجته منه على ما هو المذهب عند اهل



السنة وذال يستلزم سقوط التكليف عنه كما في المذهب المغفور له بكنه بأي عنه  
قوله اذا احب الله تعالى لان الله تعالى لا يرضى بالعصيان فكيف يتصور معه منه  
تعالى محبة له وذال واضح وان خفي عليه فالوجه ما اشار اليه الشارح والمحشى وله  
ولنظائره توجيه آخر كان مزلة لاقدام السالكين فكأنواع الهالكين لكن خفنا  
من الملا له وتركنا الاطالة (قوله اعلم ان اللفظ اه) اعلم ان للنظم تقسيمات باعتبار ان  
منها تقسيمه باعتبار ظهور المراد منه وخفائه منه فاللفظ اما ان يظهر منه المراد منه  
اولا فان ظهر ذلك فاما ان يقبل النسخ اولا والثاني المحكم كقوله تعالى ان الله بكل  
شيء عليم وقوله عليه السلام الجهاد ما مضى الى يوم القيامة والاول اما ان يقبل التأويل  
او التخصيص اولا والثاني المفسر وقوله تعالى فاقتلوا المشركين كافة سد باب التأويل  
والتخصيص لكنه لكونه حكما شرعيا يقبل النسخ هذا بالنظر الى وقت النزول والوحي  
والا فالمفسر بعد انقطاع الوحي يكون محكما والاول اى الذى يقبل التأويل  
او التخصيص اما ان يساق لاجل ذلك المراد اولا والثاني الظاهر والاول النص كقوله  
تعالى واحل الله البيع وحرم الربا فانه ظاهر في الحل والحرمة نص في التفرقة بينهما  
وكقوله تعالى مثنى وثلاث ورباع فانه ظاهر في الحل نص في العدد وان لم يظهر  
المراد منه فاما ان يخفى لعارض او لنفسه والاول الخفي والثاني اما ان يدرك اولا  
والثاني المتشابه والاول اما ان يدرك عقلا او نقل والثاني المحمل والاول المشكل  
فالخفي كاية السرقة اعنى قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايده خفيت في حق  
النباش والطرار لا اختصاصا باسم آخر فينظر ان كان الخفاء لمزية ثبت فيه الحكم  
كما في الطرار وانقصان لا كما في النباش والمشكل نحو قوله تعالى وان كنتم جنبا  
فاطهروا فان غسل ظاهر البدن واجب وغسل باطنه ساقط فوقع الاشكال في الغم  
فانه باطن من وجه حتى لا يفسد الصوم بابتلاع الريق وظاهر من وجه حتى لا يفسد  
بدخول شيء في الغم فاعتبرنا الوجهين فالخفي بالظاهر في الطهارة الكبرى حتى وجب  
غسله في الجنابة وبالباطن في الصغرى فلا يجب غسله في الحدث الاصغر وهذا اولى  
من العكس لان قوله تعالى وان كنتم جنبا فاطهروا بالتشديد يدل على التكلف  
والمبالغة لا قوله تعالى فاغسلوا وجوهكم والمحمل كاية الربا فان قوله تعالى وحرم  
الربا محمل لان الربا في اللغة هو الفضل وليس كل فضل حراما بالاجماع ولم يعلم ان المراد  
اى فضل هو فيكون مجلا ثم لما بين النبي عليه السلام الربا في الاشياء الستة احتيج  
بغذ ذلك الى الطلب والتأمل ليعرف على الربا والحكم فيما عدا الاشياء والمتشابه  
كالمقطعات في اوائل السور واليد والوجه ونحوهما كذا في اصول الفقه ويستفاد  
من التقسيم المذكور تعريفات الاقسام الثمانية كما لا يخفى لكن العجب من المولى  
المحشى حيث قال ههنا لا وجود للمتشابه على مذهب القائمين بالتأويل واما على

مذهب اهل الحق في هذه المسئلة وهم السلف الذين قالوا يلزم الوقف على الا الله  
فهو كثير هذا وانت خبير بفساده اذ وجود المتشابه ثابت بالنص القاطع والنزاع المذكور  
امر عارضى ظهر بعد السلف على ان المؤولين لا ينكرون وجوده لانهم لا يجوزون  
بالمراد منه بل ادعوا التأويل دفعا للمطاعن والامر بعد على اشكاله في نفس الامر  
نعم لو قيل انه لا وجود للمفسر والمحمل بعد انقطاع الوحي بل الاول ينقلب الى  
الحكم والثاني الى المتشابه لكان له وجه كما اشترنا اليه (قال الشارح العلامة فقيها  
اشارات خفية الى دقائق اه) اورد عليه بان استعمال الفاظ القرآنية في المعاني  
الباطنية والظاهرة اما بالاشتراك لفظا او بطريق الحقيقة والمجاز والاول لا يصح  
عند الحنفية والثاني لا يصح اتفاقا لا يقال هذا من قبيل الاشارة الخفية من غير  
استعمال اللفظ فيها لانا نقول لاشد ان المعاني الباطنية قصد تفهيمها لاهلها  
واريد امتثالهم بأوامرها ونواهيها وليس معنى استعمال اللفظ في المعنى الا هذا  
واجيب بانه يجوز استعمال اللفظ في المعاني المتخالفة بالنسبة الى الاشخاص المتخالفة  
فيخاطب كل شخص بما يناسب مرتبته فاهل النفس مثلا امروا بظواهر الصلاة  
والزكاة واهل القلب والروح والسر والخي والاختفى بما يناسب مراتبهم هذا وفيه نظر  
اذ الكلام ليس الا في الجمع بين الظاهر والباطن اذ لا كلام في كفر من ترك الظاهر جدا  
فاذا كان الجمع بين الظاهر والباطن امر الا زمان في ذلك العارف وكان اللفظ مستعملا  
بالنظر الى كل منهما كما سبق يلزم اما الاشتراك او الجمع بين الحقيقة والمجاز هذا فلا مخلص  
عن هذا الا بان يقال ان هذه الاشارات من قبيل الكناية والجمع بين المعاني الكنائية  
والمكنى عنها جائز كما حقق في محله وربما يؤيده التعبير بالاشارة اذ هي من اقسام  
الكناية لا يقال المقصود في الكناية انما هو المعنى الكنائى فيلزم ان يكون المقصود  
من الالفاظ القرآنية تلك الاشارات ولا خفاء في فساده لانا نقول لاشد ان  
المقصود لاهل السلوك بالنظر الى سلوكهم تلك الاشارات وان كان المقصود بالنظر  
الى ظواهرهم تلك المدلولات اللفظية او يقال تلك المعاني الباطنية انما هي بالنظر  
الى كشفهم وظاهر ان الالفاظ القرآنية حينئذ تغاير الالفاظ الدالة على المعاني  
الوضعية المقصودة منها وذلك التغاير اعتبارى والا يلزم ان لا يكون قرآنا وذلك  
التغاير الاعتبارى لا يساقى القرآنية كما حقق مثله في مجتبه الكلام فعلى هذا  
لا يلزم احد المحذورين هذا والعجب من الشارح انه حمل هذا القول على محض العرفان  
بعد تركه لظواهر القرآنية اذ انخذلان والعياذ بالله انما يلزم من ترك الظواهر  
والاخذ بما ظهر في الجنان فقط والامر كذلك في السادة الكبيرة والزمر الاطهرية  
فان الشيخ الاكبر قدس سره ما ترك دققة من دقائق الشرع على ما وصلت اليه الا  
وعمل بها الى آخر عمره ولا ينكره احد وكذا من تبعه من الاكابر قدست اسرارهم غاية



انهم تكلموا من مقاماتهم وحالاتهم كلمات اشعرت بوحدة وجود الكل وغير ذلك من  
المحذورات فماذا عليه لو سكنت عن مقاماتهم وحالاتهم او اقل بتأويلات صحيحة  
كما اول تقرير هذا العارف المحقق والحق ان الاتحاد انما نشأ من ترك الظواهر فسادا  
العارف مقرابها واعمالها بضمونها لا يكون فيه اتحاد واما الكلمات الصادرة عنهم  
فانما هي بمقتضى فهمهم من كلام الله تعالى وكشفه تعالى لهم بعض المعاني حسب  
درجاتهم فلا ينبغي لنا ان نكلم في ذلك والله الموفق وتحقيق هذا المقام خارج عما نحن  
فيه فلنكتف بهذا القدر من الكلام (قوله ولم يكن المستحل مؤولا في غير ضروريات  
الدين اه) يعني ان كفر هذا المستحل مشروط بهذين القيدين عدم كونه مؤولا اصلا  
او كان مؤولا لكن في ضروريات الدين وقوله فتأويل الفلاسفة تفريع على الثاني يعني  
اذا كان المؤول في ضروريات الدين كافرا فتأويل الفلاسفة دلائل حدوث العالم ونحوه  
من الجنة والنار وغير ذلك مما هو من ضروريات الدين يجعل الدلائل بالنظر الى  
الاشخاص لا الى الانواع وجعل الجنة والنار والتعذيب عبارة عن الاذواق  
والالام الروحانية لا يدفع كفرهم لان ذلك تأويل في ضروريات الدين وذلك تكذيب  
للنبي فيما علم بحقيقته به ضرورة وخرق للاجماع القطعي الثابت بالدلة القطعية هذا  
(قوله هذا اه) اي كون المستحل الذي لم يكن مؤولا في غير ضروريات الدين كافرا  
انما هو في غير الاجماع القطعي من الكتاب والسنة فان المستحل المذكور يكون  
كافرا لانكاره ما ثبت قطعا من الكتاب والسنة وكون الانكار المذكور كافرا  
مجمع عليه واما منكر الاجماع القطعي اي الحكم الذي ثبت بالاجماع القطعي لا بالدليل  
القطعي من الكتاب والسنة اذ قد عرفت ان منكره كافرا اتفاقا نعم الاجماع لا بد له  
من سند لكن الكلام في الحكم الثابت بالاجماع بطريق الاستقلال وسنده  
لا يكون الاظنية على ما حقق في محله ففي كفره خلاف قال في التلويح اما الحكم  
الشرعي المجمع عليه فان كان اجماعه ظنيا فلا يكفر جاحده اجماعا وان كان قطعيا  
فيل يكفر وقيل لا يكفر والحق ان نحو العبادات الخمس مما علم بالضرورة كونه من  
الدين يكفر جاحده اتفاقا وانما الاختلاف في غيره هذا وقوله مما علم بالضرورة كونه  
من الدين بيان لكون الاجماع المذكور في بعض الصور على ما هو من ضروريات  
الدين في كفر منكره حينئذ اتفاقا واما اذا لم يكن على ما هو من ضروريات الدين  
فكفر منكره مختلف فيه وتلخيص هذا المقام ان الثابت من الحكم الشرعي اما ان يكون  
ثابتا بالكتاب والسنة قطعا فانكاره من غير تأويل كفر سواء كان من ضروريات  
الدين او لا واما ان يكون ثابتا بالاجماع القطعي من الامة والظاهر ان سنده ظني لان  
ما كان سنده قطعيا لا يستقل الاجماع فيه بالحجة بل بحجته ذلك السند القطعي فكفر  
منكره مختلف فيه والحق انه ان كان ذلك الحكم المجمع عليه من ضروريات الدين يكفر

اتفاقا هذا فقد ظهر ان مدار الكفر ههنا قطعيا ايضا على ما اشار اليه الشارح انما هو  
على انكار ما هو من ضروريات الدين فالمراد من قوله ففيه خلاف ان كفر منكر  
الحكم الثابت بالاجماع القطعي الذي لم يكن من ضروريات الدين مختلف فيه  
على ما اشار اليه الشارح ثم ان هذا الكلام انما هو في انكار الحكم المجمع عليه واما  
انكاره نفس الاجماع من حيث هو فكفر اتفاقا لانه حجة قطعية عقلا ونقل لا شبهة  
في كفر منكره وان اشتبه على بعض الافاضل الفرق بين المسئلتين فنقل الخلاف  
الواقع في كفر منكر الحكم المجمع عليه ههنا وزعم ان كفر منكر الاجماع من حيث هو  
هو مختلف فيه وان كان المحتمل ان يكون منكره كافرا مع ان الفرق بينهما واضح جدا (قوله  
اي في حد ذاتها اه) اشار بهذا الى ان تنفي ما هو مخالف للحكمة انما يكون كافرا  
اذا كانت الحكمة في ذلك الشيء ذاتية يعني يكون النظر فيه الى ذات الحكمة مع قطع  
النظر عن حال الاشخاص والازمان لانه اذا كانت الحكمة ذاتية بهذا المعنى فتنبى  
خلافه يؤدي الى ارادة الخروج عن تلك الحكمة التي لم ينظر فيها الى حال الاشخاص  
والازمان وتلك الارادة تؤدي الى ارادة نسبة الظلم والجور الى الله تعالى بل السفه  
والجهل ايضا تعالى عن ذلك حيث زعم بهذا التنبى ان ما فعله تعالى من تحريم هذه  
الاشياء جور وظلم علينا وان خلاف التحريم اولى واحسن من هذا وكل ذلك محال  
على الله تعالى فانتمى المذكور ادى الى مثل هذه المفاصد فيكون كفرا قطعيا كيف  
لا ومثله جهل من القائل بربه ولا شك في كفر من جهل بربه بان نسبة الى الجور والظلم  
والسفه والجهل كما حققناه نعم قد قيل لا كفر الا في الجهل بوجود الباري دون ما عدا  
هذا الجهل لكن الكلام ههنا مع من يعي الكفر فيما عدا الجهل بوجوده من الجهل بصفة  
من صفاته وبما يليق بشأنه تعالى هذا فاقيل من ان قول الشارح وهذا جهل منه  
منظور فيه لان التنبى يكون في المحالات فلو تنفى مع علمه باستحالة وجوده واستحالة  
ان يحكم به تعالى كيف يكون جهلا بربه ليس بشئ مبني ما اشهر بين الخفا من ان  
التنبى يكون في المحالات فابن هو عاقر رناه هذا واما اذا لم تكن الحكمة في شيء ذاتية  
مثل حرمة الخمر الحكمة فيه ليست ذاتية والالكانت حراما في جميع الاديان  
بل الحكمة فيه انما هي بالنظر الى حال الاشخاص والازمان فتنبى خلاف حرمة  
لا يؤدي الى نسبة الجور والظلم الى الله تعالى كما في الصور السابقة بل يحتمل ان يكون  
ارادة تبديل حال الاشخاص فلا يلزم فيه فساد في حق الله تعالى هذا وانت خبير  
بان هذا التنبى قبل زمن نبينا واما بعده فلا يتم اذ لا يتصور تبديل حال الاشخاص  
الى يوم القيامة الا ان يقال الكلام في الجواز لا في الوقوع فاما يمكن ويجوز في زمان يمكن  
ويجوز في آخره ان لم يقع فلا فساد في تنفي مثله لا كونه جائزا كما في ذاته حتى يرد  
ان هذا خروج عن طور التنبى وعقله عن استعماله في الممكن والحال بل لان التنبى فيه



لم يؤد الى الجهل في شأن الله تعالى (قال الشارح وفي النوادر عند محمد انه لا يكفر  
هو الصحيح) لان النهي عن وطئ الخائض انما هو لجواره اعني الاذى فحرمة الوطئ  
المذكور ليست لعينه فلا يكون المستحل لها كافرا هذا اي الخلاف بين  
ما في النوادر وبين ما في كتاب الحيض من كلام السرخسي مبني على الخلاف السابق  
فكلام السرخسي مبني على مذهب من لم يفرق بين الحرام لعينه والحرام لغيره وهو  
الذي نقله الشارح اتفقا بقوله وبعضهم لم يفرق اه وكلام النوادر مبني على الفارق  
بينهما وهو المذكور اول انقلا من الفتاوى فقد ظهر ههنا من قوله هو الصحيح انه  
اختار مذهب الفارق بينهما وهو مناف لما سبق في شرح قول المصنف واستحلال  
المعصية اه حيث اختار ههنا لك مذهب البعض الغير الفارق لان قوله فيه اذا ثبت  
كونها معصية بدليل قطعي صريح في مذهب البعض الذي بنى كلام السرخسي  
عليه الا ان يقال اختاره هنالك سد الطرق المستحل وردعا عن الاستحلال جدا فانهم  
(قال الشارح وفي استحلال اللواط بامراته لا يكفر على الاصح) لان حرمة  
لواط امراته انما ثبتت بالقياس الى حرمة وطئه حال حيضها فالمسئلة اجتهادية  
بعد كون الاصل منها عنه لجواره هذا وما استحلال اللواط بغلام ملكه ولا فكفر  
قطعا لان حرمة اللواط بالغلام سواء ملكه او لا ثابتة بالنصوص الواقعة في قصة لوط  
عليه السلام وقد اطيعوا على ان شريعة من قبلنا شريعة لنا ان نص القصص من غير  
انكار وههنا كذلك على ان الامة اجمعوا على حرمة من غير تكفير من يعد عالما بل جاهلا  
وليس حرمة اللواط بغلام ملكه اولا بالقياس الى حرمة وطئ الخائض كما يتبادر  
الى اوهام الناس والا يلزم ان لا يكون المستحل لها كافرا على الاصح وليس كذلك  
فان قلت فالحكمة في انه تعالى ذم في مواضع من كتابه العزيز الزنى وكذا قتل النفس  
وغير ذلك فلم يذم كرم اللواط بالغلام اجنبيا اولا فيما عدا قصة لوط عليه السلام  
قلت تباعد الها عن ساحة الذكروالذم فكانها اشنع من الزنى ولا شك في ذلك لان  
الكل مشترك في اسراف الماء وهدر مادته زيادة على ما في اللواط من كراهات اخرى  
فالحق ان الطبع السليم ينفر عنها فهي اشنع من الزنى ويمكن ان يقال عدم الذم  
فيما عدا قصة لوط لعدم وجودها فيما بين العرب بخلاف الزنى فانها شائعة بينهم وذلك  
لسلامة طبعهم وطهارة خلقهم لا يميلون الى الاشياء التي ينفر عنها الطبايع السليمة  
(قوله او على تقدير كون الجازم عاصيا) لانه جازم بعصيانه وجازم ايضا بكون العاصي  
في النار فيلزم كونه جازما بكونه في النار فهو يأس من رحمة الله وكذا اذا جزم المطيع  
بطاعته وكون المطيع في الجنة يلزم ان يحزم بكونه في الجنة فهو آمن مكر الله  
واما اذا لم يكن العاصي او المطيع جازما بكون العاصي او المطيع في الجنة قطعا  
كما هو مشرب اهل السنة فلا يرد هذا الاعتراض فهذا نقض اجمالي شبهي على

المسئلتين المذكورتين يلزم تكفير المعتزلة مع انه خلاف المذهب عندكم نعم يرد ايضا  
ان اهل السنة جازمون بان المؤمنين كلهم في الجنة والكافرين في النار وانه يلزم  
على المؤمن الجزم بايمانه فيلزم جزمه بكونه في الجنة وهذا عين الامن من مكر الله  
وجوابه ان لزوم الجزم على المؤمن بايمانه انما هو مذهب الماتريدي لا الاشاعرة وقد  
سبق ولوسلم الكلام في صورة الجزم من غير لزوم فالحد الاوسط في القياس المصور  
ههنا وهو انما مؤمن حقا والمؤمن في الجنة غير متكرر اذ لا شك ان المراد بالايمان  
في الصغرى الايمان في الحال والمراد بالايمان في الكبرى هو الايمان في المآل قطعا فلا  
يتكرر الوسيط هذا وقس على هذا دفع ما يمكن ان يورد ههنا من امثاله (قوله معنى هذه  
القاعدة اه) يعني ان قولهم لا يكفر احد من اهل القبلة انما هو في المسائل الاجتهادية  
من الاصولية والفروعية اذ لا نزاع في تكفير من انكر ضروريات الدين وان كان بحسب  
الظاهر من اهل القبلة كما في المناقذين وغيرهم فانهم بحسب الظاهر من اهل القبلة  
لا تتوقف بعد الاطلاع في كفرهم ولا يلزم من ذلك عدم كونهم معدودين من اهل  
القبلة فان ظاهرا معناه هو اهل التوجه الى القبلة وذلك موجود فيهم قال في شرح  
المقاصد ومعنى قواهم ان مخاوف الحق من اهل القبلة هل يكفر ام لا اي الذين اتفقوا  
على ما هو من ضروريات الاسلام كدوث العالم وحشر الاجساد وما شبه ذلك  
واختلفوا في اصول سواها كسئلة الصفات وخلق الاعمال وغير ذلك مما لا نزاع ان  
الحق فيه واحد هل يكفر الخالف للحق بذلك الاعتقاد بالقول به ام لا ولا فلا نزاع  
في كفر اهل القبلة المواظب طول العمر على الطاعات باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر  
ونفي العلم بالجزئيات وغير ذلك انتهى وهو صريح فيما قيده المحشى على ما حققناه فلا  
وجه لما قاله الفاضل المحقق من انه لا حاجة الى هذا التقييد لان اهل القبلة هم الذين  
اتفقوا على ما هو من ضروريات الدين فن واطب على الطاعات مع عدم اعتقاد  
ضروريات الدين لا يكون من اهل القبلة اه على ان العهدة في ذلك على الشارح لا على  
المحشى واما ما قيل من ان كلام شرح المقاصد اعني قوله باعتقاد قدم العالم ونفي الحشر  
يفهم انه لو اعتقد قدم العالم ولكن لم ينف الحشر الجسماني لا يكفر فقيه ما فيه لان  
ما ثبت قدمه امتنع عدمه فاعتقاد الاول مع نفي الثاني لا يجتمع بل الشارح انما  
اورد ههنا معا لعدم المفارقة بينهما فلا تفارق عن الحق (قوله ثم ان هذه القاعدة اه)  
المقصود منه دفع الاشكال الذي اشار اليه الشارح بقوله واجمع بين قولهم بعدم تكفير  
اهل القبلة وبين تكفيرهم بعض الفرق في بعض معتقاداتهم مشكلا وحاصل الدفع ان  
القول بعدم التكفير للشيخ الاشعري وبعض متابعيه من اكثر اصحابه وبه يشعر ما قاله  
الشافعي لا ارد شهادة كل احد من اهل الاهواء الا الخطائية لاستحلالهم الكذب  
وهو المنقول في المنتقى عن ابى حنيفة رحمه الله حيث نقل عنه انه لم يكفر احدا من



اهل القبلة وعلميه اكثر الفقهاء واما بعضهم فلم يوافقهم في تلك القاعدة وقالوا بكفر من قال بخلق القرءان واستحالة الرؤية اوسب الشيخين او غير ذلك مما فصل في محله فلم يتحد القائلان فلا يلزم الاشكال وقال الاستاذ ابو اسحق الاسفرايني تكفر من يكفرنا ومن لا فلا واختار الامام الرازي ان لا يكفر احد من اهل القبلة والتفصيل في شرح المقاصد (قوله اي اطلاعه اه) اشار بهذا التفسير الى ان المطالعة ليست بعناها المتبادر اعني العلم من غير واسطة اذ ربما يكون ذلك بالقاء الجن كما هو شأن السكاهن بل بمعنى الاطلاع والفهم بناء على ان المطالعة للتكلف فلا ينافي ان يكون ذلك بالقاء الجن هذا (قوله فاما عني ان له تعلقا وقربا انتهى) يعني ان معنى له مس من الجن على ما اشار اليه في الصحاح من انه يقال له رثي من الجن اي مس ان له تعلقا وقربا من الجن لا المعنى المتبادر من المس اذ لا يتصور في الجن المس والملازمة وتلخيصه ان المراد من المس كما في الصحاح هو المس المعنوي الروحاني لا ما هو المتبادر منه من الملازمة الظاهرية (قوله وتابعة بالنصب عطف انتهى) اي عطف تفسيره اذ لا شك ان ذلك الرثي يكون تابعة غايته انه نقل من الوصفية الى الاسمية على ما اشار اليه بقوله وهو اسم لقزين من الجن فالتاء فيه للنقل من الوصفية الى الاسمية ويحتمل ان يكون للتأنيث على ما يشاهد كثيرا من ان تسماء الجن تسلط على بني آدم وان لم تكن الذكورة والانوثة موجودة حقيقة فيهم حفظنا الله من شرهم (قال الشارح العلامة الاباعلام منه والنهام انتهى) فيه اشارة الى انه يعلمه هو تعالى ابتداء وبالذات ثم اذا اراد الله علم الاخر من مخلوقاته يعلمه ويظهره او يرشده الى الاستدلال بالامارات وبهذا تندفع المناقاة بينه وبين النصوص الدالة على انه تعالى منفرد بعلم الغيب كله لقوله تعالى لا يعلم الغيب الا الله ولقوله عليه السلام جس من الغيب لا يعلم الا الله ثم تلا قوله تعالى ان الله عنده علم الساعة الاية واما تخصيصه بالجنس فلكونه جوابا لسؤال عن هذه الامور الخمسة والا فالغيب كله لا يعلمه الا هو كما شهدت به النصوص والحاصل انهم لما رأوا الانبياء والاولياء يطلعون الغيب من هذه الجنس وغيرها حملوا الايات الواردة في ذلك على ان لا يعلم ابتداء وبالذات الا الله تعالى مع ان قوله تعالى عالم الغيب فلا يظهر على غيبه احد الا من ارتضى من رسول الاية صريح في ان الانبياء يطلعون الغيب لكنه ايضا باعلام الله جزما لا يقال كل علم كذا لا يعلمه ابتداء وبالذات الا هو تعالى لانا نقول لان الله تعالى لما جعل اسباب ما جرت عليه سنته ملسكا للعبد يكون علم العبد بتلك الاسباب علما بذاته بحسب الظاهر بخلاف علم الغيب (قال الشارح العلامة) لا ينزع فيه الا المعتزلة القائلون بان المعدوم الممكن ثابت في الخارج مبني كلامهم منع ترادف الثبوت مع الوجود الخارجي فلا يلزمهم قدم الاشياء ولا امتناع خالق الباري لها لان الموصوف بالقدم او المخلوقية هو الماهية باعتبار الوجود فعلمه

حيث يكون قريبا الى التحقيق لان الماهية من حيث هي غير مجعولة اتفاقا قابل للمعول اتصافها بالوجود ثم منها ما يقبل الوجود الخارجي ومنها ما لا يقبله ولا شك ان القبول من القابل والالقبلة الممتنع ايضا وهو محال اتفاقا فلعل مرادهم ان درجة الماهية من حيث هي القابلة للوجود ثابت في الخارج اي متميز لا موجود خارج فيه لانه محال بدهية فيكون الخارج طرفا لثبوتها وتميزها فيه وهذا عين ظرفيته لانفس الماهية كالنسب على ما اتفقوا عليه وجعله راجعا الى الوجود الذهني باطل لانه مجعول ايضا متأخر عن درجة الماهية نفسها فدعوى الضرورة في رد مقالمهم بناء على ترادف الوجود مع الثبوت غير مسموعة بل الترادف اول الكلام ولا بد من اثباته ثم ان امثال قوله تعالى خلق السموات والارض يؤيد ما ذكره ولو تأملوا امثال قوله تعالى وان من شيء الا عندنا خزائنه الاية حق التأمل لقولوا يتميز المعدومات في انفسها ولذا ذهب اليه اكابر المحققين من السادات الصوفية وهو الذي ذهب اليه ايضا الحكماء وان اطبق جمهور المتكلمين على خلافه وتحقيق المرام عما لا يساعده المقام (قال الشارح العلامة) مبني على تفسير الشيء انه الموجود كما ذهب اليه الاشاعرة او المعلوم بالعين واللام والميم وقد وقع في كثير من نسخ الشرح المعدوم بالعين والدال وهو غلط واشتباه من كونه مقابلا للموجود بل المعلوم باللام بدل الدال وهو مذهب الجاحظ ومعتزلة بصرة او ما يصح ان يعلم ويخبر عنه كما وقع في كلام جارا لله كذا في شرح المقاصد ونقل مثله عن سيبويه وقال الناشي ابو العباس هو القديم والحادث مجاز وقال الجهمية هو الحادث وقال هشام بن الحكم هو الجسم وقال ابو الحسين البصري والنصبي من معتزلة بصرة هو حقيقة في الموجود ومجاز في المعدوم قال صاحب المواقف وهذا قريب من مذهب الاشاعرة ثم قال والتزاع لفظي والظاهر معنا (قال الشارح العلامة) تمسك بان القضاء لا يتبدل اه (جوابه ان تعليق الرحمة بالدعاء او الصدقة هو القضاء ايضا فلا يلزم لبطل القضاء فان كل قدر يجري على سبب كما تراه في امر الحارث والنسل وغيرهما والدعاء من جملة الاسباب ويؤيده ايضا ما روى عن عمر رضي الله عنه حين فر من الطاعون انه قيل له اتفر من قضاء الله فقال فراري من قضاء الله ايضا وغلطهم انما نشأ من عدم تتبع الاحاديث والاثار (قوله فيه بحث لجوازا اه) اي لجوازا ان يكون قوله تعالى فانك من المنظرين اخبارا عن كونه من المنظرين في قضاء الله تعالى على ما يؤيده التعبير بصيغة اسم المفعول وايراده بالجملة الاسمية ولو كان جوابا له لكان ان يقال انظر لاه ولا يقتضي كلمة القاء في قوله فانك اه ان يكون اجابة لدعائه على ما قيل غايته انه يفيد الجواب لا الاجابة والفرق بينهما لا يخفى على ذي مسكة على ان كلمة القاء غير موجودة في بعض المواضع من الايات المبينة لقصته فحمل ما وجد فيه القاء على ما لم يوجد فيه اولى من عكسه والحق



انه لا يستفاد من قصة ابليس الاجابة لا يقال فلم لا يجوز حمل الايات الواردة في اجابة المؤمنين على الاخبار بمن القضاء السابق لانا نقول لانه لا يوجد مثل التعبير المذكور في قصتهم الا يرى الى قوله تعالى ادعوني استجب لكم وغير ذلك مما هو ظاهر في تعليق الاجابة بالدعاء فكيف مثل ذلك في حق الاجابة الواردة في حق المؤمنين فلا وجه لما قاله المولى المدقق نقلا عن الغير من ان مثل هذه المناقشة جارية في اجابة المؤمنين لكن لما كانت الادلة في اجابة الكافرين متعارضة وجب التوفيق بما ذكرنا ما اجابة الكافرين فلا تعارض في ادلتها فلا ضرورة في اجراء المناقشة المذكورة انتهى على انه لا يشكر كون الادلة في اجابة الكافرين متعارضة كما هو المصرح في الشرح فالتوفيق ليس الالماد كبقوله وقيل اهـ اي قال بعض العلماء توفيقا بين الادلة وجعل بين الآية والحديث بحمل الآية على عدم الاجابة في الآخرة وحمل الحديث على قوله عليه السلام دعوه المظلوم وان كافر استجاب على الاجابة في الدنيا وهذا السد من توجيه الجمهور حيث حملوا الكفر فيه على كفران النعمة لانه بعيد من طور الكلام اذ المقصود الزجر عن الظلم ولا يحصل ذلك منه الا بحمل الكفر على معناه الحقيقي (قال المصنف) وما اخبر به النبي عليه السلام من خروج الدجال ودابة الارض وبأجوج وما جوج ونزول عيسى عليه السلام وطلوع الشمس من مغربها فهو حق اما الدجال ومعناه الكذاب والسحار وقد اختلف في ولادته في زمن النبي عليه السلام قيل ولد في زمنه لحديث تميم الداري رضى الله عنه كما في صحيح مسلم وقيل يولد في آخر الزمان فقد ورد في شأنه في الروايات انه رجل جسيم قصير الفخ اعور العين اليمنى شاب جفال الشعر جعد قطط كان عينه عنية طافية مكتوب بين عينيه ك ف ر يقرأه كل مؤمن قارئاً او غير قارئ يخرج من ارض بالشرق يقال لها خراسان يتبعه اقوام كان وجوههم الحجاب المطرقة ويتبعه من يهودا صفهان سبعون الفا عليهم الطيالة يمكث في الارض اربعين يوماً يوم كسنة ويوم كشمس ويوم كجمعة وسائر ايامه كسائر الايام ثم ينزل عيسى فيطلبه حتى يدركه يساب لذة فيقتله واما دابة الارض فقيل هو رجل والا كثرون على انها دابة لها اربع قوائم وقد روي ان لها رأساً ثور وعين خنزير واذن فيل ولون غمر وصدر اسد وخالصة هرة وقرن ايل الى التيس الجبلي وقوائم بعيرين كل مفصلين اثنا عشر ذراعاً وورد ايضا ان طولها ستون ذراعاً وان فيها من كل لون وان ما بين قرنيها فرسخان للراكب وانها تخرج من الصف اول ما يبدو رأسها لا يدركها طالب ولا يفتوها هارب وان معها عصا موسى وخاتم سليمان فتضرب المؤمن بالعصا فيكتب بين عينيه مؤمن وتكتب الكافر بالخاتم في انقه فيكتب كافر والعلم عند الله واما بأجوج وما جوج وهما بهمنين معاً وقد يميز الاول دون الثاني وقد تكرر في كلامهم ما قرئ أجوج وما جوج بالمد وهما اجمان اجميان لا يتصرفان للعلمية والتأنيث لكونهما اسمين

لقبيلتين من ولد يافث بن نوح كما في البيضاوي وقيل يا جوج من التل وما جوج من الجبل فقد ورد في الروايات في قصتهم انه لا يموت احد منهم حتى ينظر الى القاذور من صلبه كلهم قد حملوا السلاح وانهم يأتون البحر فيشربون ماءه وبأكلون دوابه ثم يأكلون الشجر ومن ظفروا به ممن لم يتحصن منهم من التمس ولا يقدر ان يأوا مكة والمدينة وبيت المقدس ثم يبعث الله تعالى نفعاً في افعالهم فيدخل آذانهم فيوتون قبيل هم صنفان صنف طوال مفروطا الطول وصنف قصار مفروطا القصير فالاول مقدار خمسين ذراعاً يخرجون ومقدمتهم بالسام وساقاتهم بخراسان وخروجهم بعد قتل عيسى عليه السلام الدجال والله اعلم واما نزول عيسى عليه السلام فقد ورد في الحديث انه ينزل عند المنارة البيضاء شرقي دمشق بين مهرورقين واضعاً كفيه على اخية ملكين اذا طأطأ رأسه قطر واذا رفعه تحدر منه مثل بجان كاللؤلؤ فلا يحل بكافر يجدر به نفسه الامات ونفسه ينتهي حيث ينتهي طرفه وقد ورد في شأن نزوله وحكومته في الارض احاديث صحاح بحيث لا تقبل التأويل فلتطلب من محلها واما طلوع الشمس من مغربها فقد صرح عن ابي ذر رضي الله عنه انه قال قال رسول الله صلى الله عليه وسلم حين غربت الشمس اتدري يا ابا ذر اين تذهب هذه قلت الله ورسوله اعلم قال فانها تذهب حتى تسجد تحت العرش فتستأذن فيؤذن لها ويوشك ان تسجد فلا يقبل منها وتستأذن فلا يؤذن لها ويقال لها ارجعي من حيث جئت فتطلع من مغربها فذلك قوله تعالى والشمس تجري لمستقرها قال مستقرها تحت العرش وقال عليه السلام ان للتوبة باباً عرضه مسيرة سبعين سنة لا يغلق حتى تطلع الشمس من مغربها وغير ذلك من الاحاديث واما الدخان على ما وقع في رواية حذيفة رضى الله عنه كما في الشرح فقد ورد انه عليه السلام سئل عنه فقرا قوله فارثقب يوم تأتي السماء بدخان مبين وقال يلا ما بين المشرق والمغرب ويمكث اربعين يوماً وليله والسائل حذيفة ايضا على ما صرح به بعضهم اما المؤمن فيصيبه كهيئة الزكام واما الكافر فيكون كالسكران يخرج من مخزبه واذنيه ووبره هذا وعن ابن مسعود رضى الله عنه كما في البخاري وغيره ان آية الدخان قد مضت وهي خط اصاب مكة حين دعا عليه السلام عليهم بسبب اعراضهم عن الايمان حتى اكلوا حيف الكلاب اهـ اقول ولعل هذا هو الباعث لعدم ايراد الدخان في المتن فكانه اختار مذهب ابن مسعود في ذلك واما آيات الخسوف الثلاث المشار اليها في الحديث فلم يرد في شأنها وتعيينها وهيئتها الا ما ورد في الحديث المذكور ثم ورد في حق اشراط الساعة الاخر غير ما ذكره هنا احاديث شريفة صحيحة او حسنة فلتطلب من محلها ثم نقول نعم قد الكل بطواهرها ونجزم بانها تستقع من غير تعيين اوقاتها ولا نوازلها كما اولها وصرفها عن طواهرها بعض المتفلسفين الذين لا يعتمدون على طواهر النصوص والعياد بالله وذلك مثل تأويل



النار الحاشرة للناس بقننة الاثر والخرج الدجال بظهور الشر والفساد وتزول عيسى  
باندفاع ذلك وظهور الخير والصلاح وطلوع الشمس من مغربها بانعكاس الامور  
وجريانها على عكس ما ينبغي وغير ذلك من تأويلاتهم لاشراط الساعة الواردة  
في الاحاديث المذكورة ههنا وغير المذكورة بما يناسبها ويناسب من اجهم المعوج  
حفظنا الله عن اشغال هذه التأويلات الهادمة لتواميس الشريعة الاجدية (قال  
الشارح العلامة وهذا الاختلاف مبنى على اختلافهم في ان الله تعالى في كل حادثة  
حكما معيناً سواء كان له دليل اولاً وسواء كان ذلك الدليل قطعياً او ظاهرياً فهو متضمن  
لثلاثة احتمالات كما سيصرح به ام حكمه في المسائل الاجتهادية ما ادى اليه رأى  
المجتهد فهو مقابل للثلاثة السابقة وقوله ام حكمه بكلمة ام كذا وقع في التلويح ايضاً  
واعترض عليه بان الضواب كلمة اولاً لان ام المتصلة لازمة لهزمة الاستفهام يليها احد  
المستويين والهمزة الاخرى العبارة الصحيحة اختلافهم في ان الله تعالى حكماً معيناً  
او احكاماً على حسب ما يودى اليه رأى المجتهد ولعله وقع فيما وقع من تغيير عبارة  
التنقيح وهى وهذا الاختلاف بناء على ان عندنا في كل حادثة حكماً معيناً عند الله تعالى  
وعندهم لا بل الحكم ما ادى اليه اجتهاد مجتهد هذا والعجب منه انه مع كمال توغله  
في العربية لم يجد لعبارة الشارح المذكورة محلاً صحيحاً وعقل عن النظر الى سياق كلام  
التنقيح وعن تعبير الشارح في خلاصتها وحكم بالسهو وليس ذلك الا لكمال حرصه على  
الاعتراض واتصافه بالفخر والاعراض فنقول ذكر بعض من ملخص معنى اللبيب ان  
كلمة ام المنقطعة لا يفارقها الاضرب ثم تارة تكون مجردة عن الاستفهام وتارة  
تتضمن مع ذلك استفهاماً ما انكارياً او طلبياً امثاله قوله تعالى قل هل يستوى الاعشى  
والبصير ام هل تستوى الظلمات والنور ام جعلوا اما الاولى فلانه لا يدخل الاستفهام  
على الاستفهام واما الثانية فلان المعنى على الاختيار عنهم باعتقادهم الشركاء هذا  
فكلمة ام في كلامه منقطعة مجردة للاضرب بمعنى بل فقط وليست متصلة حتى يلزم  
ما ذكره والاختلاف السابق عليه يفيد مفاد هل فالعنى ان هذا الاختلاف مبنى على  
انه هل لله تعالى في كل حادثة حكم معين ام ليس ذلك بل حكمه فيها ما ادى اليه رأى  
المجتهد فعلى هذا تكون خلاصة عبارة التنقيح قد وقع فيها كلمة بل وهو دليل على  
ما ذكرناه ايضا ولو كان الامر كما فهمه يكون قوله ام حكمه ام مستدركا بعد كون كلمة  
ام سهواً كما ذكره فعلى هذا تكون العبارة المقبولة عنده اعنى او احكاماً على حسب  
آراء المجتهدين مستقلة على الاستدراك مع ايهاها وجود الاحكام قبل الاجتهاد وهو  
خلاف هذا المذهب فالحق انه لا اعتبار على هذه العبارة لفظاً ومعنى بخلاف ما ذكره  
ذلك المعترض فانها مركبة لفظاً ومعنى كما حققناه فتدبر (قال الشارح العلامة  
وتحقيق هذا المقام) قال في التلويح وتحقيق هذا المقام ان المسئلة الاجتهادية اما

ان لا يكون لله تعالى فيها حكم معين قبل اجتهاد المجتهدين او يكون وحينئذ اما ان لا  
يبدل عليه او يدل وذلك الدليل اما قطعى او ظنى فذهب الى كل احتمال طائفة مخصوصة  
بفصل اربعة مذاهب الاول ان لا حكم في المسئلة قبل الاجتهاد بل الحكم ما ادى  
اليه رأى المجتهد واليه ذهب عامة المعقولة ثم اختلفوا فذهب بعضهم الى استواء  
الحكمين في الحقيقة وبعضهم الى كون احدهما احق من الاخر وقد ينسب ذلك الى  
الاشعري بمعنى انه لم يتعلق الحكم بالمسئلة قبل الاجتهاد والا فالحكم قديم عنده الثانى  
ان الحكم معين ولا دليل عليه بل العصور عليه اى على الحكم بمنزلة العصور على دفين  
فلما اصاب اجران ولمن اخطأ اجر الكد واليه ذهب طائفة من الفقهاء والمتكلمين  
الثالث ان الحكم معين وعليه دليل قطعى والمجتهد ما مور بطلبه واليه ذهب طائفة  
من المتكلمين ثم اختلفوا في ان المخطئ هل يستحق العقاب وفي ان حكم القاضي بالخطأ  
هل يتقضى الرابع ان الحكم معين وعليه دليل ظنى ان وجده اصاب وان فقهه اخطأ  
وعلى ما فصله هنا بقوله والمجتهد اه فقد ظهر بهذا شرح كلامه ههنا وان قوله والمختار  
اه مقابل للثلاثة الباقية فقوله ان الحكم معين يرد الاول وقوله وعليه دليل يرد الثانى  
وقوله قطعى يرد الثالث فالجموع من القيود مخصوص بالاربع (قال الشارح العلامة)  
فلا خلاف على هذا المذهب الرابع في ان المخطئ ليس باثم لكونه معذورا بل مأجورا  
وانما الخلاف في انه مخطئ ابتداء وانتهاء اى بالنظر الى الدليل والحكم جميعا وقد اختاره  
الشيخ ابو منصور لما تريد اوائها فقط اى بالنظر الى الحكم فقط وان اصاب  
في الدليل حيث اقامه على وجهه وادى ما فى وسعه وقد اختاره كثير من المحققين  
وعليه قول الامام ابي حنيفة رحمه الله كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد  
اذ لا يمكن حله على مذهب من يقول بتعدد الحق ولا على المذاهب الباقية لعدم وجود  
الاصابة قطعاً عندهم في هذه الصورة ولا على مذهب من يقول بالخطأ ابتداء وانتهاء  
لعدم وجود الاصابة فيه اصلاً وقد صرح باصابتهم في الجملة فتعين ما ذكرناه وله ادلة  
ليس هذا محلها ثم ان هذا مبنى على كون دليل المجتهد ظنياً كما سبق ومعناه ان ذات  
الدليل من الله على ما هو المفروض في المذهب لكن دلالة انما هى بطن المجتهد وفهمه  
وهو اى بما فى وسعه وقدرته ولم يقصر عن ذلك لكن لما كانت دلالة ظنية لم يدل على  
المطلوب في بعض الاحيان فوقع الخطأ في الحكم وان اصاب في الدليل فبهذا ظهر  
رجحان مذهب الخطأ انتهاء فقط على مذهب الخطأ ابتداء وانتهاء بخلاف المذهب  
الثالث الذى اشترط وجود الدليل القطعى من الله تعالى فان معناه ان دلالة قطعية  
على المطلوب من الله تعالى كما ان ذات الدليل من الله حينئذ اذا وقع الخطأ في دلالة  
يكون الخطأ فيه ابتداء وانتهاء ولم يخالف احد من اصحاب هذا المذهب ذلك الامر  
الا انهم اختلفوا في ان المخطئ حينئذ هل يستحق العقاب اولاً وفي ان حكم القاضي



بذلك هل ينقض فن ذهب الى ان الدليل اللازم للمجتهد ظني ثم ذهب الى انه اذا اخطأ  
يكون مخطئاً ابتداءً وانتهاه فقد بعد عن التحقيق لان ذلك اى الخطأ ابتداءً وانتهاه انما  
يناسب المذهب الثالث لا غير فلذا رجح كثير من المحققين من اصحاب المذهب الرابع  
وقوع الخطأ انتهاء فقط اذا وقع الخطأ في الاجتهاد وان مال الشارح في التلويح الى ترجيح  
الاول وبهذا التحقيق ظهر فساد ما قيل من ان ما ذكره من المذهب المختار لا يتأتى  
فيه الخطأ انتهاء فقط لانه ان وجد دليل عليه من الله تعالى فقد اصاب وان فقد فقد  
اخطأ فلا خطأ مع وجدان الدليل ولا اصابة مع فقدانه فان خطأ ابتداءً وانتهاه لا محالة  
فلا يصح قوله فلا خلاف على هذا المذهب في ان المخطئ ليس باثم انما الخلاف في انه  
مخطئ ابتداءً وانتهاه وانتهاه فقط انتهى من وجوه اما اولاً فلانه مبني على الغفول عن  
تحرير المذهب الثالث والمذهب الرابع وقد اوضحنا الفرق بينهما بحيث لا يخفى على  
احد رماثنا فلان الاختلاف المذكور بين اصحاب المذهب الرابع امر مقرر في كتب  
الاصول يكاد يشهد به من له ادنى مطالعة فيها والشارح ههنا انما يقرر المذهب  
في الاجتهاد ولا عهد في ذلك عليه بشئ فان اراد بذلك ترجيح مذهب اليه بعض  
المشايع وهو مختار ابي منصور فاللائق به بيان وجوه الترجيح لا ابطال ما نقله  
الشارح واما ثالثاً فلانه ان اراد بذلك نفي المذهب الثالث فلا شك في فساد دلالة الدالة  
على صحته وبرحانه وان اراد ان مقصود بعض المشايخ وابي منصور رجحه الله ما ذكرناه  
فمع عدم رضاهم بذلك يكون عين المذهب الثالث ولذا رجحنا الخطأ انتهاء فقط في هذا  
المذهب وبيننا الفرق بينه وبين المذهب الثالث بحيث لا يخفى على كل ذكي وعي  
والتوفيق من الله الغنى (قوله والضمير) اى ضمير فقهمناها للحكومة لدلالة الآية  
السابقة عليها ولما كانت الحكومة مستلزمة للفتيا قال اولفتيا وهي بضم الفاء اسم  
كانتوى بفتح القاء وكل منهما ما اتي به الفقيه (قوله فقال سليمان وهو ابن احدى عشرة  
سنة) ومن هذا يعلم ان حكم سليمان عليه السلام كان بالاجتهاد دون الوحي اذ ليس  
هذا من الوحي بل هو انما يكون بالبلوغ الى اربعين سنة على ما قالوا (قوله ثم يترادون)  
اى يعطى كل من الحرث والغنم الى اصحابه فيعطى اصحاب الحرث الغنم الى اهلهما  
ويعطى اصحاب الغنم الحرث بعد الادراك الى اصحابه (قوله فقال داود القضاء  
ما قضيت اه) هذا يدل على ان حكم داود عليه السلام كان بالاجتهاد اذ لو كان  
بالوحي لما جاز له الرجوع عن ذلك ولما جاز لسليمان عليه السلام خلافه ثم ان هذه  
الرواية مبنية على جواز اجتهاد الانبياء وجواز خطاهم فيه وان لم يقر واعليه وقديين  
ذلك في اصول الفقه ثم اعلم ان حكم داود المذهب كور انما كان في شريعته واما  
في شريعتنا فلا ضمان عندنا بالليل والنهار الا ان يكون مع الشهادة سائق او قائد  
وعند الشافعي يجب الضمان بالليل وقال الجصاص انما ضمنوا لانهم ارسلوها فتكون

الرواية المذكورة موافقة لما يعتد به الملائم لسياق الآية الاطلاق والله اعلم (قوله)  
واعترض على هذا الدليل كما اشار اليه في التلويح اه) يعنى اننا لانسلم انه لو كان كل  
من الاجتهادين صواباً لما كان لتخصيص سليمان بالذكر جهة اذ يجوز ان يكون  
ما فهمه سليمان احق مما فهمه داود كما يشعر به قوله في الرواية غير هذا ارفق بالفرق بين  
بصيغة التفضيل كانه قال هذا احق وان كان ما حكمته حقاً ويؤيد مساق الآية ايضاً  
حيث قال وكذا اتينا حكماً وعلماً فانه يفهم منه اصابتهما في فصل الخصومات وحله على  
انهما اوتيا العلم والحكمة في الجملة بعيداً اذ لا شك ان النبي والولي اوتيا العلم والحكمة  
قطعاً واما اعتراض سليمان عليه السلام فيجوز ان يكون مبنياً على ان ترك الاول من  
الانبياء بمنزلة الخطأ من غيرهم فاندفع ما في كشف المنار من ان تخصيص سليمان بفهم  
القضية بينهما يقتضى ان يكون الاخر خطأ اذ لو كان ترك الافضل لما اطال سليمان  
الاعتراض على داود لان الافتاء على رأى من هو اكبر منه لا يصح فكيف على الاب النبي  
عليه السلام انتهى مع ان بعض مقدماته مدخولة ايضاً كما لا يخفى هذا ما ذكره ههنا  
وفيه بحث اما اولاً فلان هذا الاعتراض انما هو من جانب من يقول بتعدد الحق والراجح  
من مذاهيم مذهب استواء الحقين واما ثانياً فلانه لا يخفى على من له ذوق في اساليب  
الكلام انه يفهم من قوله تعالى ففهمناها سليمان اصابة سليمان عليه السلام فقط في ذلك  
الفصل وليس في قوله غير هذا ارفق اه دليل على اصابتهما واحقية ما فهمه سليمان  
اذ لو كان صيغة افعال التفضيل على ظاهرها لفهم منها ان حكم داود عليه السلام  
رفقاً للطرفين لكن حكم سليمان ارفق وليس كذلك اذ ليس في حكم داود رفق باصحاب  
الغنم لحكمه بدفعها الى اصحاب الحرث والقول بان فيه رفقاً بهم من حيث آخرتهم  
ليس بشئ ههنا فالظاهر ان قوله ارفق بصيغة التفضيل اما واقع منه الادب مع الاب  
النبي عليه السلام او مصروف عن ظاهره ويؤيد ما ذكرناه قوله القضاء ما قضيت  
فان المستند اليه معرف باللام فيفيد الحصر في المسند والمعنى القضاء عين ما قضيت  
لا غيره واما ثالثاً فلان حكم سليمان ان كان بالوحي وحينئذ ان كان حكم داود بالاجتهاد  
يثبت المطلوب وان كان ذلك بالوحي ايضاً فلا يتصور بينهما التفاضل حينئذ غاية ان  
حكم سليمان نسخ حكم داود وان كان حكم سليمان بالاجتهاد كما هو الظاهر ولا بد حينئذ  
ان يكون حكم داود بالاجتهاد والالزم نسخ الوحي بالاجتهاد وهو فاسد فينبذ كيف  
يجوز لداود الرجوع عما اجتهد اذا كان حقاً كما زعمه الجيب لان المجتهد يجب عليه  
العمل باجتهاده اذا كان حقاً فالظاهر ان داود انما رجع عنه لانه تأمل فيه فوجد  
في اجتهاده خلافاً فغيره فرجع الى قول سليمان ثانياً فيكون ههنا من قبيل تغيير  
الاجتهاد لا من قبيل الاتباع لسليمان والله المستعان (قوله اعترض عليه) اى على هذا  
الدليل وهو دلالة الاجماع او على قوله وقد اجمعوا اه بان اجماعهم على ان الحق فيما



ثبت بالنص واحد انما هو في الحكم الغير الاجتهادي اي الحكم الثابت بالنص صريحا  
والبحث انما هو في الاجتهادات اي الاحكام الثابتة بالنص معنى كما يدل عليه قوله  
قال ثابت بالقياس ثابت بالنص معنى فلا تقرب لان حاصل الاستدلال حيث  
ما ثبت بالقياس ثابت بالنص معنى وما ثبت بالنص فالحق فيه واحد بالاجماع فلا يلزم  
منه ان ما ثبت بالقياس فالحق فيه واحد بالاجماع اذ لا تكرر الوسط فيه على ما عرفت  
ويمكن المراد من قوله فلا تقرب انه لا تقرب في قوله وقد اجمعوا اذهبا الاجماع  
لا يستلزم الاجماع على وحدة الحق في القياس والمآل واحد ولما ورد عليه ان الخصم  
اذا سلم ثبوت الحكم في القياس بالنص ولو معنى ثبت التقريب والتغير بالصرح  
وعدمها لا يضر في ذلك تنزل عن ذلك وقال على انه يعني ولئن سلمنا التقريب لكن هذا  
مبنى على كون القياس مظهر الامتناع وهو ممنوع كيف والقياس عند الخصم مثبت  
لا مظهر فيه تعدد الحق حيث قد قطعنا ذلك ان تحمل العلوة على الترتي ويقال انها  
سريارية وهو الظاهر من التلويح حيث جعله اعتراضا مستقلا وقد اشرنا الى معنى  
السريارية في غير موضع هذا ويمكن ان يكون معنى قوله والبحث في الاجتهادات ان  
البحث في الحكم الاجتهادي اعم من ان يكون ثابتا بالقياس او بغيره من الادلة الظنية  
كفهوم الشرط والصفة ونحو ذلك والخلاف في تعدد الحق واتحاده جار في الجميع  
فلا اجماع على اتحاد الحق الا فيما لم يقع فيه خلاف فلا تقرب كذا في التلويح لكن  
هذا تفصيل التقريب السابق (قوله اعترض عليه اه) يعني ان اريد قوله لا تفرقة اه  
انه لا تفرقة في العمومات الواردة في شريعة نبيانيين الاشخاص انه لا تفرقة فيها  
بينهم في الاحكام الغير الاجتهادية من الاحكام الثابتة بالنصوص الصريحة فسلم  
لكن لا يتم التقريب حيث لا يصح تفريع قوله فلو كان كل مجتهد اه عليه فالمراد من  
التقريب هذا التفريع قافهم وقيل المراد منه انه لا يثبت المطلوب اذ المدي ان الحق  
في الاجتهادات واحد وهو انما يتم لو انتفت التفرقة بين الاشخاص فيها وهذا قريب  
الى ما ذكرناه لكن الاول اوضح وان اريد ان لا تفرقة في العمومات بالنسبة الى الاحكام  
الثابتة بها مطلقا سواء كانت اجتهادية او لا فمنوع بل هو اول المسئلة والحاصل  
ان الملازمة المذكورة مبنية على ان الثابت بالقياس ثابت بالنص معنى وان الحق  
في الاجتهادات الثابتة بالنصوص واحد بالاجماع والسكل غير ثابت عند الخصم  
ولما لم يكن هذا الدليل المعقولي غير تام كما اشير اليه قال في التلويح والاصوب في تقرير  
الدليل المعقولي ان يقال لو كان كل مجتهد مصيبا يلزم الجمع بين المتنافين بالنسبة  
الى شخص واحد فيما اذا استغنى عاى لم يلزم تقليد مذهب مجتهد معين مجتهدين  
حنفيا وشافعيا فافتاه احدهما باباحة النبيذ والاخر بحرمته ولم يترج احدهما  
عنده ولم يستقر عليه على شئ منهما وايضا اذا تغير اجتهاد المجتهد فان بقي الاول حقا

يلزم اجتماع المتنافين بالنسبة اليه والالزم النسخ بالاجتهاد وكذا المقلد صار مجتهدا  
انتهى والسكل منقور فيه اما الاول فلان الالزم على المستغنى للذكور ان يأخذ بقول  
الافقه منهما كما قرر في محله والمساواة بينهما غير مسلمة ولو سلمت فغاية ما ذكره هو التوقف  
في العمل بايهما شاء فمن اين يلزم في ذلك اجتماع المتنافين على ان الالزم على المقلد  
ان يأخذ بقول امامه الذي قد رده ولا بد له من ذلك واما الثاني فلاننا تختار الشق الثاني  
ولا نسلم لزوم النسخ بالاجتهاد اذ ليس معنى اصالية المجتهد انه يصيب الحق في نفس الامر  
لان مذهب الخصم كما حرمه سابقا انه ليس لله تعالى في كل حادثة حكم معين بل الحكم  
ما ادى اليه رأى المجتهد فهذا صريح في ان المراد بتعدد الحق عندهم هو تعدده حسب  
آراء المجتهد حينئذ اذا تغير اجتهاده ولم يبق الاول حقا لا يلزم هنا محذور غايته انه  
رأى الاول ابتدا أمفكم به ثم لما ظهر عنده خطأه غيره واراد الثاني بدليل اقوى  
دلالة منه وكذا الحال في قوله وكذا المقدرا اذا صار اه وهذا ظاهر في كلام الخصم  
وان لم ينظروا اليه ثم اعلم ان القول بتعدد الحق وكون كل مجتهد مصيبا قد تنقل عن  
الاشعري وبعض اتباعه وظاهرا انه ليس المراد من الحق في كلامهم هو الحكم  
المطابق للواقع ونفس الامر وهو الحق عند الله وكذا ليس المراد من اصالية كل مجتهد  
هو الاصالية بما عند الله تعالى اذ لا يقول بذلك من له ادنى فهم وعقل فضلا عن اشتهر  
في المشارق والمغارب وصار اماما في الدين والتشريعة وعلماء يهتدى به في الطريقة  
المستقيمة واشتهر اتباعه باهل السنة والجماعة في جميع الاقطار وبلغ هو نفسه غاية  
التحقيق والتدقيق في جميع الافكار والانظار اعني به الشيخ ابا الحسن على بن اسماعيل  
ابن اسحق بن اسماعيل بن عبد الله بن بلال بن ابي بردة بن ابي موسى الاشعري رضى الله  
عنه فالحق انهم ارادوا بذلك ان الحق نظرا الى اعتقاد المجتهدين متعدد وان كل مجتهد  
مصيب في اعتقاده واما في نفس الامر فالحق واحد ليس الا وغير مصيب الا في بعض  
الافاق وهذا التحرير ظاهر من تقرير مذهبهم وان لم يتطعنوا له كما اشرنا اليه ولعل هذا  
هو معنى ما نقل عن الامام ابي حنيفة من ان كل مجتهد مصيب والحق عند الله واحد  
اذ لا معنى للقول بان كل مجتهد مصيب بدون ان يكون حقا في زعمه ولذا صرح بعد ذلك  
بان الحق عند الله تعالى واحد فعلى هذا لا يكون كلام الاشعري مخالفا لقول ابي حنيفة  
رحمه الله تعالى فان قلت هل يمكن تأويل مذهب المعتزلة بذلك ايضا قلنا نعم ان لم يكونوا  
من يفسرون الحق بمطابقة الحكم للاعتقاد كما قررناه والاى بان كانوا ممن فسروه بذلك  
كالنظام واتباعه فلا يمكن ذلك لهم اذ يكون حينئذ معنى قولهم ان الحق متعدد وكل  
مجتهد مصيب ان الذي يوافق اعتقاده متعدد في زعمه وان كل مجتهد مصيب في زعمه فيما  
يوافق اعتقاده ولا يخفى ركاكته فتدبر وبالله التوفيق (قال الشارح العلامة على وجه  
التعظيم والتكريم) اى لا على وجه التحية والزيادة ولا على وجه اعظام الاعلى للادنى



ورفع منزلته ثم استدل عليه بقوله قال الله حكاية عن ابلوس رأيتك الالية فكانه دفع  
بذلك ما يمكن ان يقال السجود يقع على انحاء شتى فلهذا لم يكن سجود تعظيم بل  
يجوز ان يكون سجودهم لله تعالى و آدم كان كالقابلة وعلى تقدير كونه لا دم جاز  
ان يكون عرفهم في السجود كونه قائما مقام السلام في عرفنا فلا يكون غاية  
في التواضع والخدعة لان هذه قضية عرفية يجوز اختلافها باختلاف الازمنة  
وايضاجاز ان يكون امرهم بالسجود ابتلاء لهم ليميز المطيع منهم عن العاصي فلا يدل  
على تفضيله عليهم في هذه الاحتمالات وحاصل الدفع ان قوله تعالى رأيتك هذا الذي  
كرمت على وانا خير منه الالية يدل على انه اسجد تكرمة وتفضيل وينفي سائر  
الاحتمالات اذ لم يتقدم ما لم يصرف اليه التكريم سوى الامر بالسجود هذا حاصل  
ما في المواقف وشرحه وبهذا ظهر اختلاف قول البيضاوي ههنا من ان المسجود له  
في الحقيقة هو الله تعالى وجعل آدم قبله لسجودهم تفخيما لشأنه اوسببا للوجوب  
انتهى لان المقصود من هذه القصة هو تعظيم آدم وجعله قبله اوسببا للوجوب لا يفيد  
تعظيما الا ان يقال قوله تعظيما لشأنه يدل على ان جعله قبله ليس لمجرد التوجه  
بل المقصود ههنا تعظيمه على ان جعله قبله يكتفي في تعظيمه اذ القابلة معظمة عند الكل  
ثم ان جعل سجودهم سببا للوجوب السجدة كما في الوجه الثاني يفيد تعظيمه ايضا حيث  
كان انما جاز ذريعة الى جميع السجودات الى يوم القيام فالحق ان قول البيضاوي  
قريب من قول الشارح اعلم انهم اختلفوا في كيفية سجود الملائكة لآدم بعد  
اتفاقهم على انه لم يكن سجوده عبادة فعند الجمهور كان بوضع الجباه على الارض كما  
في سجود الصلاة لانه الظاهر من السجود في الامر بقوله اسجد واعرفا وشرعا لكنه  
كان تكريما لآدم وطاعة لله تعالى وكان آدم كالقابلة ثم اختلفوا في قيل كان ذلك  
السجود خاصا بآدم عليه السلام فلم يجز لغيره من اولاده وقيل كان جائزا بعده الى زمان  
يعقوب لقوله ورفع ابويه على العرش وخراله سجدا ثم كان ذلك آخر ما ابيح من  
السجود للمخلوق والذي عليه الاكثر انه كان مباحا الى عصره عليه السلام وقد نهى  
عنه صلى الله عليه وسلم وقال قوم لم يكن سجود آدم بوضع الجباه بل كان مجرد التذلل  
والانقياد فعلى هذا الايتا في فيه الخلاف السابق كذا في تفسير القرطبي (قوله الاولان  
هـ) يعني ان الوجه الاول وكذا الثاني انما يفيد تفضيل آدم عليه السلام بحسب الظاهر  
على الملائكة ولا يفيد تفضيل سائر الانبياء عليهم لكن لما لم يكن فرق بين آدم وغيره  
في التفضيل اجماعا بين القرينين يفيد كل منهما تفضيل الانبياء عليهم لكنه مع هذا  
لا يفيد تفضيل عامة البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقريب ويمكن ان يقال ان شرف  
التابع بشرف المتبوع فاذا كان الانبياء افضل من رسلهم كما افاده الوجهان المذكوران  
يلزم ان يكون اتباع الانبياء افضل من اتباع رسل الملائكة اعني عامة الملائكة

لكن هذا مبني على ان رسلهم مبعوثون اليهم كما في الانسان وهو محل تأمل (قوله فاما  
ان يخص من آل ابراهيم هـ) يعني انه اذا وجب التخصيص في الالية المذكورة كيلا  
يلزم تفضيل عامة البشر على رسل الملائكة لواقبت على ظاهرها فاما ان يخص من  
الاول اعني قوله آل ابراهيم وآل عمران بان يخص ذلك بالانبياء ويخرج منه غير الانبياء  
فيفيد تفضيل الرسل فقط على الملائكة ولا يفيد ايضا تفضيل عامة البشر على عامة  
الملائكة مع ان المدعى ههنا كلاهما واما ان يخص من الثاني اعني قوله على العالمين بان  
يخص ذلك بعامة الملائكة ويخرج منه رسلهم على عكس ما في الاول فيفيد تفضيل  
رسل البشر وعامتهم على عامة الملائكة ولا يفيد تفضيل رسل البشر على رسل  
الملائكة مع ان المدعى ههنا مركب منهما كما عرفت ولو خص منهما الرسل او العامة  
يلزم ثبوت احدهما ولا يثبت الاخر ولو صرح هذا تركه وعلى كل تقدير لا يثبت المدعى  
فاذا كان التخصيص ههنا لازما فارتكابه في الثاني اولي لانه وقت الحاجة وان  
المحذور انما حصل من عموم الثاني لامن عموم الاول وقد تقرر فيما بينهم ان جل اللفظ  
الاخر على المجاز اولي لانه وقت الحاجة فما اشار اليه في شرح المقاصد من تخصيص  
قوله آل ابراهيم وآل عمران غير مناسب لما ذكرنا لان التخصيص المذكور ههنا لا يفيد  
في اثبات المدعى ههنا كما عرفت فالاولى ارتكابه في الثاني لكونه وقت الحاجة  
فظهر ان مقصوده هو التعريض لما في شرح المقاصد ويمكن ان يقال قد تقرر فيما بينهم  
انه اذا اجتمع الضرران يرتكب اخفهما فالضرر في تخصيص الثاني اشد لانه حينئذ  
لا يفيد تفضيل الرسل على رسل الملائكة وهذا معركه الا آراء بخلاف التخصيص  
في الاول فانه حينئذ يفيد ذلك الجزء من المدعى واما تفضيل عامة البشر على عامة  
الملائكة فامر غير لازم فلذا سكنت عنه بعضهم الا يرى ايضا الى الوجهين الاولين على انه  
يلزم من ذلك تفضيل العامة على العامة كما اشارنا اليه واما ما قيل رداعلى المحشى  
في هذا التقرير من ان المراد من قول الشارح وقد خص من ذلك بالاجماع تفضيل عامة  
البشر على رسل الملائكة انه خص من مجموع احتمالات الالية وهي اربعة حاصلة من  
ضرب الاثنين في قوله آل ابراهيم وآل عمران في الاثنين في قوله على العالمين تفضيل  
عامة البشر على رسل الملائكة لكونه مخالفا فبقى فيما عد ذلك معمولا به وهو  
وان كان ظاهرا لكنه يفيد في المطلب الظني كما ههنا فلا غبار على كلامه وان لم ينتبه له  
الفاضل الخيال فليس بشئ لان مثله من قبيل النظرة الاولى وهي نظرة الحقائق  
اذا التخصيص انما هو اخراج بعض افراد العام فلا بد ان يكون ذلك اما في الاول واما  
في الثاني وتفضيل عامة البشر بالنسبة الى رسل الملائكة ليس فردا لقوله آل ابراهيم  
وآل عمران ولا لقوله على العالمين وانما هو احتمال عقلي نشأ من الضرب العقلي  
ومن المبين على كل احده ان لا يطلق عليه التخصيص وحمل كلام الشارح عليه



لا يليق بمنصبه فالحق ما فهمه المحشى على ما حققناه وان تنع لذلك القائل الفاضل  
 السلكون كما هو عادته ثم ان الشارح صرح في شرح المقاصد بما هو المراد من  
 التخصيص بهما وخص اول الآية بالتقرير فيه ما قرره المحشى ومدة صوده رد ما في  
 شرح المقاصد كما اشرنا اليه وان دفعناه آتافا فذكر ومن شرع في الاعتراض قبل  
 الوصول الى قعر المقام فهو اشنع ممن ينزع الخلق قبل الوصول الى شط النهر حيث بنى  
 التانى الامر على غالب ظنه من غير ضرر وحين وجد المركب على الماء صادف الكدر  
 واما الاول فقد اساء الظن بالفاضل المقبول عند اهل الور والمدر وبقى في ركافة فهمه بل  
 وهمه ابد الدهر قد بر (قوله وقد قال عليه السلام افضل الاعمال اجزها) بالحاء المهملة  
 والزاي المعجمة اى اتمتها واقوامها كذا في الصحاح وفسره على القارى وقال اى اتعبها  
 واصعبها ثم قال قال الزركشى لا يعرف وسكت عنه السيوطى قال ابن القيم في شرح  
 المنار لا اصل له قلت ومعناه ثابت كما في الصحيحين عن عائشة رضى الله عنها الاجر على  
 قدر التعب وهو في النهاية لابن الاثير منسوب الى ابن عباس رضى الله عنهما لكنه بهذه  
 العبارة افضل العبادات اجزها (قوله ان قلت للملائكة في مقابلة عمل البشر صفات  
 فاضلة اه) يعنى ان العبادة مع كثرة المتاعب انما تكون اشق وادخل وافضل من الاخرى  
 اذا استويا في المقدار وباقى الصفات وعبادة الملائكة اكثر وادوم فانهم يسبحون الليل  
 والنهار لا يفترون والاخلاص الذى به القوام والنظام واليقين الذى هو الاساس  
 والتقوى التى هى الثمرة ولا شك ان هذه الصفات فيهم اقوى واقوم لان طريقهم  
 العيان لا البيان والمشاهدة لا المراسلة كذا في شرح المقاصد لكن لما كان غرض  
 السائل حاصل لا مجرد الصفات الفاضلة فيهم حيث كانت فيهم اقوى واقوم فيلزم  
 افضاليتهم على البشر اكتفى المحشى في تقريره بما ذكره والا فاصل السؤال كما اشرنا اليه  
 (قوله قلت هذا الادعاء) اى ادعاء اقومية الصفات الفاضلة الموجودة فيهم  
 بما لا يقبل في حق الانبياء لان الصفات الفاضلة المذكورة موجودة في الانبياء بل  
 هم اجل المقربين وان ارسلوا الى عباده فاخلاصهم وبقينهم في الدرجة العليا واما  
 كون عبادتهم اكثر وادوم فلا يقابل الاشقية الموجودة في عبادة الانبياء اذ لا شك ان  
 عبادتهم وان كانت اكثر وادوم لكنها ليست فيها مشقة لكونهم خلقوا على ذلك فضلا  
 عن الاشقية ولعل لهذا ترك المحشى في تقرير السؤال واقتصره بالصفات الفاضلة  
 (قوله وبه) اى بهذا التقرير يظهر ان هذا الوجه الرابع ايضا اى كالوجوه الثلاثة  
 السابقة فافهم يفيد تفضيلهم اى الانبياء على الملائكة فقط ولا يفيد تفضيل عامة  
 البشر على عامة الملائكة فلا يتم التقرير في شئ من الادلة واما ما قيل من ان المراد  
 من عامة البشر انما هو اتقياء المؤمنين اذ لا فضل لما عداهم على الملائكة فضلا عن  
 الافضلية فالمنع المذكور متجه بالنظر اليهم ايضا اذ لا شك ان الصفات الفاضلة

المذكورة موجودة فيهم فليس بشئ لانه اذا كان المراد بالاتقياء الاولياء فقط فمع  
 تسليم هذا التخصيص لا نسلم وجود تلك الصفات الفاضلة فيهم مثل ما يوجد في الملائكة  
 اذ ثمة تلك الصفات عصمة صاحبها وحفظه من المهالك ولا شك ان الملائكة  
 معصومون دون الاولياء وايضا قد حقق في محله ان الاقل من الاولياء ربما يشاهدون  
 الملائكة وذادليل على رجحان الملائكة عليهم واما اذا كان المراد بالاتقياء عاما للاولياء  
 وغيرهم فعدم كونهم افضل من الملائكة يكون اظهر جدا فلا مخلص الا بان يقال  
 كما اشرنا اليه في صدر البحث ان الاتقياء من المؤمنين تبع للانبياء وعامة الملائكة  
 تبع لرسولهم واذا كان الانبياء والرسول افضل من رسل الملائكة يكون اتباع الانبياء  
 افضل من اتباع رسل الملائكة بقضية ان شرف التابع انما هو بشرف المتبوع فتذكر  
 وقد عرفت ان هذا البحث طنى بمعنى انه لا قطع بشئ في صور التفضيل ولو في صورة  
 تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة فيمكن في فيها بما يفيد الظن قال المولى حسن جلبي  
 في حواشى شرح المواقف قال الشيخ ابن العربي في الفتوحات المكية سألت رسول الله  
 صلى الله عليه وسلم عن ذلك اى عن تفضيل رسل البشر على رسل الملائكة في الواقعة  
 فقال ان الملائكة افضل فقلت يا رسول الله ان سئلت ما الدليل على ذلك فما اقول  
 فاشار الى ان قد علمتم ان افضل الناس وقد صبح عندكم وثبت وهو صحيح اى قد قلت عن  
 الله تعالى من ذكرنى في نفسه ذكرته في نفسى ومن ذكرنى في ملا ذكرته في ملا خير منهم  
 وكذا كره الله تعالى في ملا انا فيهم فذكر الله اياه في ملا خير منهم هو ذكره تعالى اياه في  
 الملا الذى انا فيهم ومن لا يسلم حجية الواقعة ان يجيب عن الاستدلال بنفس الحديث  
 بان خيرية الملا يجوز ان تكون باعتبار الكثرة فان كون ثواب مائة الف من الملائكة  
 المقربين اكثر من عشرة رجال منهم رسول الله صلى الله عليه وسلم لا ينافى ان يكون  
 رسول الله صلى الله عليه وسلم افضل من تلك المائة الف بمعنى ان يكون ثوابه عليه  
 السلام اكبر كما هو محل النزاع هم منافقون انتهى واقول لا يخفى على المتأمل ضعف هذا  
 التوجيه جدا اذ فائدة الافضلية انما هى رفعة درجاته وكثرة انعام الله تعالى  
 واحسانه فلا معنى لكون مجموع الملائكة من حيث المجموع رفيع الدرجات بالنسبة  
 اليه عليه السلام ثم ان انعام الله تعالى واحسانه الى حبيبه اكثر واجل من احسانه  
 الى الكل فهنا حكم الكل ههنا لا يغير حكم الجزء فاللائق ان يلتزم انه عليه  
 السلام كما انه افضل من كل واحد منهم كذلك افضل من مجموعهم بالمعنى المتنازع فيه  
 ههنا بل الجواب عن الاستدلال بالحديث المذكور على تقدير عدم حجية الواقعة  
 ان الدلائل الواقعة في الشرط والجزاء اما ان يكون خارجا عن الحكم بالافضلية  
 والمفضولية او لا فعلى الاول ان كان الدلائل هو الرسول عليه السلام فاللازم حينئذ  
 لزوم افضلية المقربين على اصحاب النبي وهذا واضح لزوما وصحة وان كان الدلائل غيرهم من



اصحابه او مطلق امته يلزم السكوت حينئذ عن الذي كرفيكون ذلك امام ساويا او افضل  
منهم وهو المستفاد من ذوق الكلام حينئذ وهو غير معقول بالا جماع فهذا الشق غير  
مراد جدا وان كان الذكر داخل في الطرفين فغاية ما يلزم حينئذ كون الجماعة التي  
فيهم الله تعالى افضل من النبي واصحابه ولا شبهة فيه لاحد ولا يلزم من ذلك كون  
المقرئين افضل من الرسل لا يقال اطلاق لفظ خير حينئذ عليه تعالى باي طريق  
لاننا نقول بطريق الوصفية وقد ورد هكذا فنعته على انه ورد في القران الكريم  
اطلاق لفظ خير عليه قال الله تعالى فالله خير حافظا ويمكن ان يقال ايضا المقصود من  
هذا الحديث ترغيب المؤمنين في ذكر الله تعالى فالظاهر انه عليه السلام خارج عن  
جانب الشرط قال الله تعالى يا ايها الذين آمنوا اذكروا الله ذكرا كثيرا الآية نعم هو  
عليه السلام داخل في عموم الخطاب والعبرة به فالوجه ما قررناه اولاً وأما ما قال الشيخ  
عبد الكريم الطيلي قدس سره من ان الشيخ قدس سره رجوع عن القول بتفضيل  
خواص الملائكة على خواص البشر قبل موته بسنة ووافق الجمهور من اهل السنة  
ففيه ما فيه لانه اذا قال ذلك عن نقل فعلية البيان وكتبه الشريف مشحونة بتفضيل  
الخواص من الملائكة على الرسل من البشر وان قال ذلك عن كشف من الشيخ قدس  
سرهم او من غيره فيلزم رجوع الشيخ عما كشفه اولاً في واقعه من رسول الله وهو  
لا يصح لانه قد ان روياه وكشفه حتى فكيف يصح لمثله قدس سره الرجوع عن الخلق  
وكذا ما قيل ان واقعه لا يتدل على افضلية الملائكة منه صلى الله عليه وسلم لخواص  
ان يكون هذا من قبيل قوله عليه السلام لا تفضلوني على يونس بن متى وهذا من باب  
التواضع وهو عادة عليه السلام كما في قوله عليه السلام نحن احق بالملك من ابراهيم  
او يكون ذلك باعتبار نشأته العنصرية البشرية وان كان باعتبار نشأة روحه صلى  
الله عليه وسلم افضل من الكل بلا شك لان الكل خلق من نوره عليه السلام  
ضعيف جدا اما الاول فلانه بعيد عن طور سؤال الشيخ وجوابه عليه السلام لا ترى  
ان الشيخ قدس سره انما سأل في ذلك عن حقيقة الحال فابن ذلك من قوله عليه السلام  
لا تفضلوني على يونس بن متى ومثل هذا التوجيه لا ينبغي ان يصدر عن له ادنى تأمل  
واما الثاني فلان النزاع ههنا انما هو في تفضيله باعتبار النشأة العنصرية لا باعتبار  
روحه عليه السلام فيكون هذا التوجيه مؤيد للواقعة المذكورة لا جوابا عنها  
وقد ساق هذا الكلام توجيهها لها واعانة للجمهور ولعمري ان الاشتغال بامثال هذه  
المباحث عبث كالحفخاف على القاصرين لان في بعضها خلافا لسان النبي عليه  
السلام من حيث عدم ثبوت افضليته عليه السلام وفي بعضها خلافا لسان الشيخ  
قدس سره كما حققناه فيخذونه اوجوها ووجهية فلذا طولنا الكلام ثم اقول قد عرفت  
الجواب عن الاستدلال بالحديث واما توجيه الواقعة المذكورة فهو ان الشيخ

لما غلبت روحانيته ولا في النبي صلى الله عليه وسلم وسئل عن ذلك وظاهر ان السؤال  
المذكور انما هو عن تقريبهم وسائر كمالاتهم وفضائلهم النفسية بمقتضى الوقت والحال  
اجاب عليه السلام بان الملائكة افضل من النبيين في ذلك اذ تقريبهم وفضائلهم  
النفسية اكثر واوفر من النبيين يدل على ذلك استدلاله بقوله تعالى في الحديث القدسي  
ذكرته في ملائكة خير منه فان الظاهر ان خيرية الملائكة المذكورة انما هو باعتبار التقرب  
والتجرد عن الشواغل والاستغراق بمشاهدة انوار الله تعالى بحيث لا يعرضهم فتور  
اصلا بخلاف الانبياء فهذه الينا في ان تكون الانبياء افضل واكثر ثوابا عند الله تعالى  
على ما هو المتعارف فيه فلا يلزم من الواقعة المذكورة مخالفة الشيخ للجمهور ومن اهل  
السنة هذا لا يقال قول المحشى هذا الادعاء مما لا يقبل في حق الانبياء يابى عن هذا  
التوجيه لانه نقول معناه ان ادعاء وجود الصفات في الملائكة بحيث يضمحل اعمال  
بنى آدم في جنبها ممنوع في حق الانبياء لان هذا وان امكن في حق اتباعهم لعدم  
وجود تلك الصفات كما في الملائكة فيهم لكن تلك الصفات توجد في الانبياء ايضا مع  
سائر اعمالهم الشاقة ايضا فيكونون افضل بالمجموع من الملائكة وهو المطلوب فظهر  
من هذا المقام انه ان اريد بالافضلية ههنا معنى زيادة الفضائل النفسية والتقربات  
الالهية والصفات الجارية من القدرة والقوة والبطش فلا شك انما ظاهرة في الملائكة  
وان اريد بالافضلية معنى كثرة الثواب عند الله تعالى فعلها عنده تعالى ولا طريق لنا  
الى الجزم بذلك لكن نظن بقوا ههنا الادلة المذكورة ان الانبياء افضل بهذا المعنى من  
الملائكة كيف والثواب فضل من الله لا بالاستحقاق فظواهر الادلة افادت افضليتهم  
فضلا من الله تعالى فالفضل بيد الله تعالى يؤتيه من يشاء والله ذو الفضل العظيم  
قد وضع خيام الاختتام \* يعون الله الملك العلام \* على نقائص مباحث الكلام  
جامعة لما حقه الاعلام \* ودافعة لما تعرضه الانام \* من فضول الكلام \* مرصعة  
باللؤلؤ والجواهر \* معقودة بالعناقيد الزواهر \* مكسية بحلل البيان والاعلام  
مسيبو كه بايدي العبارات ونفحات الاقلام \* يوم السبت وقت الضحوة في المحرم  
الحرام \* سنة احدى وعشرين ومائتين والاف من هجرة النبي المكرم سيد الانام  
تحمدا ليامن ووقنا لانعام هذه الفوائد العظام \* ونسألك ان تجعلها ذريعة لتحقيق  
العقائد واحكام الاحكام \* ونصلي على نبيك المبعوث الى كافة الخلائق لارشادهم الى  
دار السلام \* وعلى آله واصحابه الذين كانوا في امر الدين كالاعلام \* اللهم اجعل  
اعمالنا خالصة من الرياء والسمعة وسائر رذائل الانام \* واحشرنا في زمرة

الافاضل والا كابر الكرام \* بحرمته حبيبك عليه

افضل التحية والسلام



\* (قال معصم دارالطباعة العامرة) \*

حمد المولى الحمد في الاولى والاخره وصلاة وسلاما على من ختمت به النبوة الفاضلة  
صلى الله وسلم عليه وعلى آله الكمل لكرام واصحابه الذين هم بدور التمام وبعد فلما ان  
اتم الله نعمه واكمل فضله وكرمه بتمام طبع هذه الحاشية المحررة الطراز الرقيقة  
الحاشية الشاهدة ببراعة منسبها الدالة على نزاهة موشبها حيث ابدع في المذهب  
الكلامي وايدى الكلام الجامع المانع بكل دليل الزاوي كيف لا وهو يدع زمانه وفريد  
عصره واوانه الراعي عن قوس الاصابة في غرض التحرير المجلي بحلبة السباق وان  
جاء في الزمن الاخير الهز برالقصوره علامة كنقره روح الله وروحه ونور  
ضريحه وكنت منذ شرع في تمثيلها بدارالطباعة واجراء تصحيحها على مقتضى  
الصناعة لم آل جهدي في صيانتها عن التحريف والغلطات وسلامتها من التخصيف  
والسقطات حتى كملت على اجل اسلوب وتمت حسبما هو المطلوب انشأ لسان  
الحال وانشد مؤرخا وقال

هذي محاسن عبقرى \* ام طلعة للمشتري  
ام حور عين اقبلت \* تسبي بطرف احور  
تسبي بكاس سلافة \* مزجت بماء الكوثر  
ام ذى عقود عقائد \* فاقت صحاح الجوهر  
رقت ودقت وانتنت \* تزدى بكل محرر  
نصرت ابا منصورها \* ودعته ان قد ابشر  
اذا ما تريد محاسنا \* لا ما يريد الاشعري  
خال الخيال انها \* خفيت ولما تظهر  
واراد كشف قناعها \* عن صبح وجه مسفر  
فترقت وتغنت \* بتعجب وتستر  
حتى اتبع لها فتي \* يبدى خفايا المضمهر  
كفو يقول انا لها \* وكفاله شاهد منظرى  
هوليت كنقرة الذي \* يزرى بكل غضنفر  
من بعده شهد الورى \* بالفضل للمناخر  
برزت له من خدرها \* عذراء ذات تجنر  
بغنى جنى وجنسائها \* واقتض غير مقصر  
ومذانتنت طلايها \* بتأسف وتحسر  
وبدت حواشيمها \* بيدون حسن الجؤذر  
والكل اصبحها ثما \* بوصالها المتعذر

نادتهموا

نادتهموا ان ارحوا \* حسنت حواشي الكنعرى  
وكان ذلك في دارالطباعة العامرة الكائنة ببولاق مصر القاهرة لعشر  
خلون من شهر رمضان الذي هو شهر الكرم والاحسان سنة  
اربع وخمسين بعد المائتين والالف من هجرة  
من وصفه الله بكل وصف صلى الله  
وسلم عليه وعلى آله اولى المدايه  
 واصحابه الواصلين في  
كمالهم الى الغاية  
وانهايه